



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

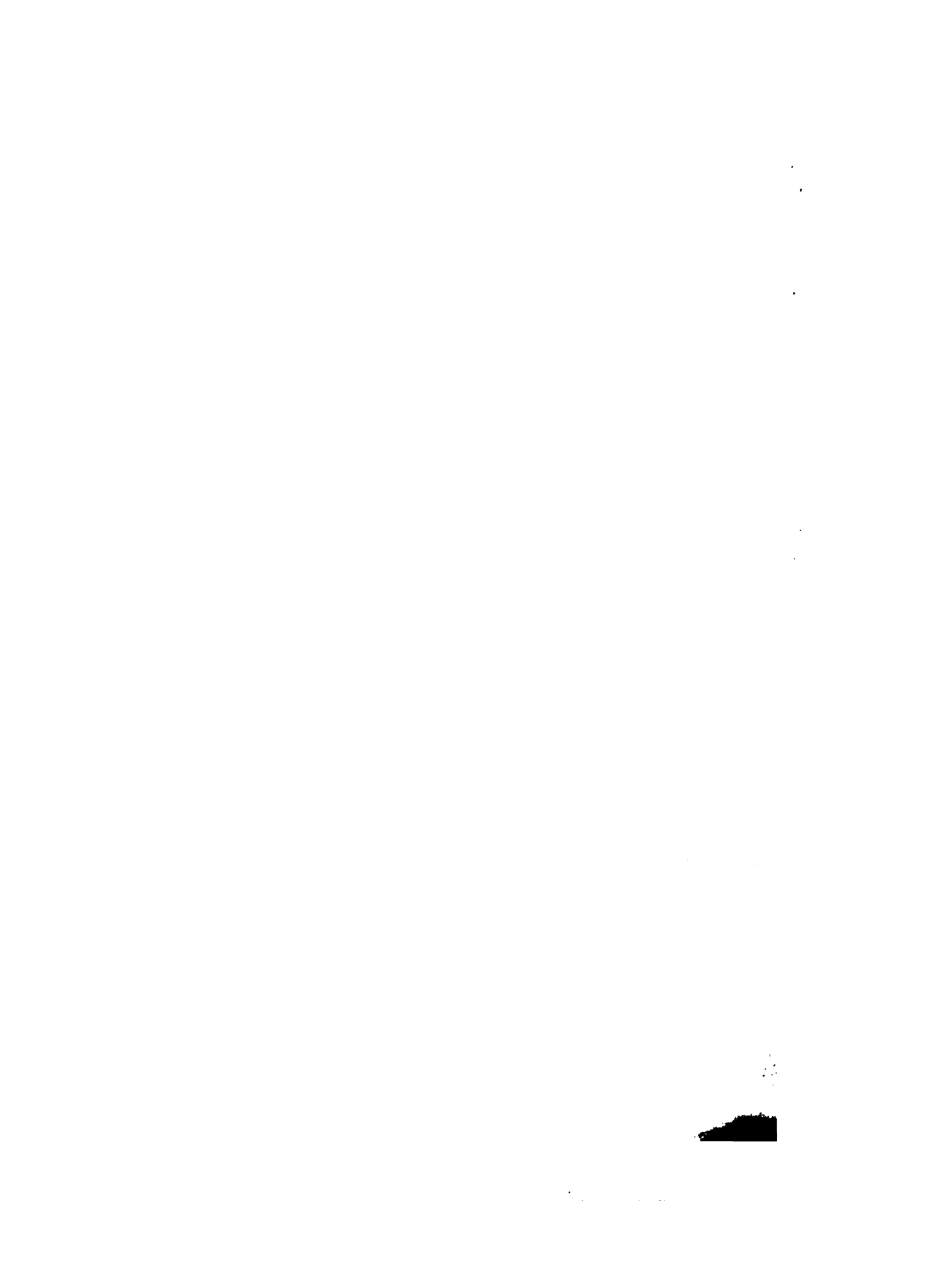
- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.







Realencyklopädie ³¹⁷³₁₋₂₃
für protestantische
Theologie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog

In dritter verbesserter und vermehrter Auflage

unter Mitwirkung

vieler Theologen und anderer Gelehrten

herausgegeben

von

D. Albert Hauck
Professor in Leipzig

¹⁴
Vierzehnter Band

Neuman — Patrimonium Petri



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1904

(XIV)

University School

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung für jeden
einzelnen Artikel vorbehalten.

148
 95
 H7
 V. 17

Verzeichnis von Abkürzungen.

1. Biblische Bücher.

Gen = Genesis.	Pr = Proverbien.	Ze = Zephania.	Rö = Römer.
Er = Ezechiel.	Prb = Prediger.	Hag = Haggai.	Ro = Korinther.
Le = Leviticus.	HL = Hohes Lieb.	Sach = Sacharia.	Ga = Galater.
Nu = Numeri.	Jes = Jesaias.	Ma = Maleachi.	Eph = Ephefer.
Di = Deuteronomium.	Jer = Jeremias.	Jud = Judith.	Phi = Philipper.
Jof = Josua.	Ez = Ezechiel.	Wei = Weisheit.	Kol = Koloſſer.
Ri = Richter.	Da = Daniel.	To = Tobia.	Th = Theſſaloniker.
Sa = Samuells.	Ho = Hoſea.	Si = Sirach.	Ti = Timotheus.
Rg = Könige.	Joe = Joel.	Ba = Baruch.	Tit = Titus.
Jhr = Chronika.	Am = Amos.	Mal = Malakier.	Phil = Philemon.
Ezr = Ezra.	Ob = Obadja.	Mt = Matthäus.	Hbr = Hebräer.
Reh = Rehemia.	Jon = Jona.	Mc = Marcus.	Ja = Jakobus.
Eph = Eſther.	Mi = Micha.	Lc = Lucas.	Pt = Petrus.
Ji = Job.	Na = Nahum.	Jo = Johannes.	Ju = Judas.
Pf = Psalmen.	Hab = Habacuc.	AG = Apoſtelgeſch.	Apf = Apokalypſe.

2. Zeitschriften, Sammelwerke und dgl.

A = Artikel.	MSG = Patrologia ed. Migne, series graeca.
BA = Abhandlungen der Berliner Akademie.	MSL = Patrologia ed. Migne, series latina.
DB = Allgemeine deutsche Biographie.	Mt = Mitteilungen. [Geschichtskunde.
GG = Abhandlungen der Göttinger Geſellſch. der Wiſſenſchaften.	NA = Neues Archiv für die ältere deutsche
LAG = Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters.	NF = Neue Folge.
MA = Abhandlungen d. Münchener Akademie.	NJbTh = Neue Jahrbücher f. deutsche Theologie.
AS = Acta Sanctorum der Hollandiſten.	NK = Neue Kirchl. Zeitschrift.
ASB = Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti.	NT = Neues Testament.
GG = Abhandlungen der Sächſiſchen Geſellſchaft der Wiſſenſchaften.	NS = Preußiſche Jahrbücher. [Potthast.
AT = Altes Testament.	Potthast = Regesta pontificum Romanor. ed.
h = Hand. Hbe = Hände. [dunensis.	RDS = Römische Quartalschrift.
M = Bibliotheca maxima Patrum Lug-	SB = Sitzungsberichte d. Berliner Akademie.
D = Codex diplomaticus.	SM = " d. Münchener "
R = Corpus Reformatorum.	SW = " d. Wiener "
SEL = Corpus scriptorum ecclesias. lat.	SS = Scriptorum.
chrA = Dictionary of christian Antiquities von Smith & Cheotham.	ThJb = Theologischer Jahresbericht.
chrB = Dictionary of christian Biography von Smith & Waco.	ThLb = Theologisches Literaturblatt.
DZ = Deutsche Literatur-Zeitung	ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
du Cange = Glossarium mediae et infimae latinitatis ed. Du Cange.	ThDZ = Theologische Quartalschrift.
DZR = Deutsche Zeitschrift f. Kirchenrecht.	ThStR = Theologische Studien und Kritiken.
DS = Forschungen zur deutschen Geschichte.	U = Texte und Untersuchungen herausgeg. von v. Gebhardt u. Harnack.
GA = Göttingische gelehrte Anzeigen.	UB = Urkundenbuch.
GG = Historisches Jahrbuch d. Görresgeſellſch.	WB = Werke. Bei Luther:
H = Historische Zeitschrift von v. Sybel.	WBGA = Werke Erlanger Ausgabe.
RG = Regesta pontif. Rom. ed. Jaffé ed. II.	WBWA = Werke Weimarer Ausgabe. [ſchaft.
Th = Jahrbücher für deutsche Theologie.	ZatW = Zeitschrift für alttestamentl. Wiſſen-
prTh = Jahrbücher für protestant. Theologie.	ZbW = " für deutsches Alterthum.
ThSt = Journal of Theol. Studies.	ZdmG = " d. deutsch. morgenl. Geſellſch.
R = Kirchengeschichte.	ZdW = " d. deutsch. Palästina Vereins.
O = Kirchenordnung.	ZhTh = " für historische Theologie.
LB = Literariſches Centralblatt.	ZK = " für Kirchengeschichte.
ansi = Collectio conciliorum ed. Mansi.	ZKR = " für Kirchenrecht.
M = Magazin.	ZLTh = " für latholische Theologie.
M = Monumenta Germaniae historica.	ZML = " für Kirchl. Wiſſenſch. u. Leben.
	ZLThR = " für luther. Theologie u. Kirche.
	ZPR = " für Protestantismus u. Kirche.
	ZprTh = " für praktische Theologie.
	ZThR = " für Theologie und Kirche.
	ZwTh = " für wiſſenſchaftl. Theologie.

Newman, John Henry, gest. 1890 als Kardinal der römischen Kirche, als anglikanischer Theolog einer der Hauptträger des sog. Oxford movement. — Litteratur: Letters and correspondence of John Henry Newman during his life in the English church. With a brief autobiography. Edited at Cardinal Newman's request by Anne Mozley, 2 vols, 1891 (Bd I von Febr. 1827 bis Ende Nov. 1833, 406 S., Bd II: Dez. 1833 bis 5 Okt. 1845, dann noch ein Nachtrag von einigen weiteren Briefen und kleineren Dokumenten, 13 S. Das Autobiographical memoir [Bd I, 26—160] beginnt nach kurzen Notizen mit einem Leben im College zu Oxford 1816 und reicht bis 1832. Ueber die Kindheit und das chulische N.s berichtet die Herausgeberin, die überhaupt die ganze Korrespondenz mit er- uernden Bemerkungen begleitet. Dem 1. Bande ist beigegeben die Photographie einer Büste 10 .s aus dem Jahre 1841, dem 2. eine solche von einer Zeichnung aus dem Jahre 1844; die üfte läßt den Asketen, die Zeichnung einen energisch auf die Welt gerichteten Mann er- nnen. Das Werk erschien alsbald nach N.s Tod); J. H. Newman, Apologia pro Vita sua, ing a History of his Religious Opinions, zuerst 1865 (kritisch zu benutzen); Rich. F. Sutton, ardinale Newman, 1891 (erschieden in der Sammlung English Leaders of Religion, worin 15 a. eine Biographie von N.s Freund John Keble von B. Dod); Edwin A. Abbott, The nglican Career of Card. Newman, 2 vols, 1892 (wohl die sorgfältigste Arbeit über N., it scharfen psychologischen Reflexionen, als Kontrolle für die Apologia am besten); R. Budden- g. J. H. Newman und sein Anteil an der Oxford Bewegung, JRG V, 1882, S. 34 ff. 15 gl. von demselben: J. H. Newman, 3 Artikel, Beilage der Allg. Zeitung 1880, Nr. 260 bis 20 62); M. Sell, Cardinal Newman, Christl. Welt, V, 1892, Nr. 12 und 13. Von katho- scher Seite: Wellesheim, J. H. Newman als Anglikaner auf Grund seiner Briefsammlung, kat Holist 71. Bd, 1891, S. 251 ff. und 325 ff. Von dems. der Art. im Kath. Kirchenlex. Bd IX, 895 (hier noch einige weitere Litteratur, die mir nicht bekannt geworden); G. Grappe, J. H. 20 Newman, Essai de psychologie religieuse (in Les grands hommes de l'église au XIX^e siècle, 25 Nr. II, Paris 1902); Anonymus (katholisch?), J. H. Newman, Deutsche Rundschau, Bd LXVI, 891, S. 40 ff. u. 190 ff. (wertvoll, wiewohl überschwänglich). Natürlich sind auch die allge- 25 neineren Werke über die Oxford Bewegung heranzuziehen, besonders: Church, The Oxford movement, 1891; Walsh, The secret history of the Oxf. mov. 1897, 5. ed. 1899; Rye, The story of the Oxf. mov. 1899; Cruttwell, Six Lectures on the Oxf. mov., 1899. 30

Es kann hier nur die Aufgabe sein, den Lebensgang Newmans zu skizzieren und eine Persönlichkeit zu charakterisieren. N. gilt dafür, mehr Anglikanern den Anlaß zum Uebertritt in die römische Kirche geboten zu haben, als irgendeiner. Um so größer ist das Interesse, welches sein eigenes Leben innerhalb der anglikanischen Kirche bis zum Bruche mit ihr darbietet. Noch immer begleiten nachdenkliche Männer der englischen Kirche die 35 Entwicklung N.s mit der bange Frage: „If Newman was right, are not we wrong?“ (Abbott, Preface). Er ist in den Anfängen der Hauptführer der Oxford Bewegung, des „Traktarianismus“ gewesen. Was diese Bewegung und ihr Ausläufer, der noch immer, wie es scheint, vorwärts schreitende Ritualismus, in der anglikanischen Kirche be- deutet, wird in einem besonderen Artikel dargestellt werden. Diesem Artikel ist also das 40 Wichtigste mit Bezug auf N.s historische Stellung zu überlassen. N. ist einer der glücklichsten Männer, die auch von ihren Gegnern schon bei Lebzeiten freundlich ge- würdigt werden. In seinem Charakter liegen große Schwächen ziemlich deutlich am Tage. Die Wahrhaftigkeit hat in mancher Beziehung bei ihm Not gelitten. Doch war es ihm 45 eschieden, eine Ehrwürdigkeit des Alters zu erlangen, die ihn zuletzt gewissermaßen aus dem Streite rückte. Keine liebevolle Persönlichkeit, aber durchaus fein und vornehm, ein Islet von edelen und strengen Formen, ein Denker von einer gewissen Selbstständigkeit uch nachdem er sich der unfehlbaren Kirche angegliedert hatte, besaß er in seinem Wesen ir die meisten Engländer etwas Imponierendes, einen Reiz, den auch Fernerstehende ohl nachempfinden können. Unbestritten ist der Ruhm N.s als Prediger. Ein geistvoller 50

Psycholog, ein Mann zumal, wie Abbott rühmt, of a marvellous insight into the imperfections of human nature, hat er unmittelbar und mittelbar von seiner Kanzel aus das Größte gewirkt. Er gilt für einen der besten modernen englischen Stilisten. Seine Gedichte und Romane zeigen eine nicht gewöhnliche poetische Begabung. In der Öffentlichkeit immer maßvoll, verfügte er über eine feine Ironie als seine beste Waffe. Das kleine litterarische Duell zwischen ihm und Charles Kingsley (Hutton S. 225 ff., Deutsche Rundschau a. a. D. 208 ff.) war eine Probe davon. Die Legende möchte wohl mit der Zeit einen Heiligen aus ihm machen. Doch hat erst Leo XIII. ganz seine Bedeutung für den Katholicismus gewürdigt. Ein psychologisches Rätsel, wozu er von manchen gestempelt worden, ist er nur in begrenztem Maße gewesen. Für einen Ausländer ist auffallend, wie sehr er bloß Engländer war. Andere als englische Verhältnisse haben ihn kaum interessiert.

John N. wurde geboren am 21. Februar 1801 in der City zu London, sein Vater war Bankier. Er war das älteste von sechs Kindern, ungewöhnlich frühreif, von lebhaftester Phantasie, grüblerisch, zu Aberglauben und Skepsis gleich sehr disponiert. Ein Vielleiter, wurde er schon als Knabe mit der Bibel und sogar manchen theologischen Büchern vertraut. Sehr verschlossen in seinem Wesen, verkehrte er mehr mit Gott, als mit den Eltern und Geschwistern und war überzeugt, daß Gott ihn „mehr liebe und ihm näher sei, als seine Eltern“. Von kindlichen Spielen hielt er sich fern. Es ist begreiflich, daß er zumal auf der Schule zu Ealing unter den zweihundert Jungen, mit denen er dort zusammen war, freudlose Jahre verbrachte. Mit fünfzehn Jahren erlebte er dort seine erste „Bekehrung“ unter dem Einfluß eines Lehrers, der der „evangelischen“ Richtung angehörte. Er las das Werk „Doctrine of final perseverance“ von Romaine und war rasch zu überzeugen, daß er sei predestined to salvation. Nach seiner eigenen Meinung war die Geistesverfassung, die er jetzt gewann, eine völlig neue. Bis dahin habe er nur gewünscht „virtuous“ zu sein, aber nicht „religious“. Jetzt sei er für fünf Jahre „fest überzeugt“ gewesen, daß er sei „elected to eternal glory“. Es war ihm genug, für seine Person errettet zu sein. „My mind did not dwell upon others... I only thought of the mercy to myself“. Der Calvinismus in einer sehr üblen Form, die doch N.s persönlicher Grundveranlagung entgegental, hatte ihn gewonnen. Von dieser Zeit an wurde er auch „Dogmatiker“. Er war in hohem Maße der Autorität zugänglich, mindestens dem Willen nach. Zwei Gedanken von Thomas Scott nahm er jetzt an. Der eine lautete: holiness rather than peace, der andere: growth the only evidences of live. Man kann finden, daß beide ihn stets begleitet haben. Was er unter „Heiligkeit“ verstand, ist leicht zu erkennen: Abkehr von der „Welt“. Und sein Wille „heilig“ zu leben, verdichtet sich ihm, dem noch nicht sechzehnjährigen, alsbald zu dem Entschluß, ehelos zu bleiben, freilich wesentlich unter dem Gedanken, daß Gott vielleicht von ihm verlange, als Missionar zu den Heiden zu gehen. Unter den Büchern, die er im Jahre 1816 kennen lernte, waren auch Bischof Newtons Dissertations on the Profecies, aus denen er erfuhr, daß der in der Bibel geweissagte Antichrist der Papst sei. Das habe, sagt er in der Apologia, bis 1843 seine imagination „befleckt“ (stained). Auch Milners Church history las er damals und begeisterte sich daraus für die „Kirche der Väter“. Es ist nicht zu verkennen, daß das Jahr 1816 für ihn das grundlegende gewesen.

Zu Ende dieses Jahres trat N. in das Trinity College zu Oxford ein und blieb nun, solange er noch Anglikaner war, im Verbands dieser Universität, seit 1822 als fellow, später tutor of Oriel college. Die Jahre bis 1824, wo er sich ordinieren ließ — er wollte ursprünglich Jurist werden, ging aber 1821 aus äußeren Gründen zur Theologie über —, hat er selbst später charakterisiert als solche gänzlicher innerer Vereinsamung. In Wirklichkeit hatte er doch Gönner und Freunde, die sich um ihn freundlich kümmerten, vor allem Richard Whately, seinen nächsten Vorgesetzten. Er hat diesen trefflichen Mann (er wurde hernach Erzbischof von Dublin) freilich später wie eine Art von Versucher, ja Verführer (zum Liberalismus) empfunden und mit phänomenaler Danklosigkeit behandelt. Wahr scheint, daß N. in jenen Jahren von tiefer Melancholie erfüllt war, er wurde zwar vorerst noch nicht zweifelhaft an seiner „Erwählung“, saß aber auch zu Gott kein Herz. Sein Streben nach Heiligkeit wird zum Streben nach „humility“. Das schließt allerhand subtilen Ehrgeiz nicht aus. Sein Glaube wird immer dogmatischer. Eigen war und blieb ihm, wie auch Katholiken bemerkt haben, ein absoluter Glaube an die Bibel und ihre Inspiration. Er hat dabei immer den englischen Text im Sinn; der Urtext und gar die Kritik wurden für ihn nie von Bedeutung. Der Gedanke

an die Göttlichkeit der Schrift that zu dieser Zeit seinem Bedürfnis an Autorität noch ausreichend Genüge. Zugleich wird er immer herber in seiner Unterscheidung von „Kirche“ und „Welt“. Abbott meint, noch sei die Antithese hier „subjective and emotional“ gewesen, nur zu bald sollte sie objektiv und „sacramental“ werden.

N. war um diese Zeit (auch noch als deacon, seit 1824) ein „Evangelical“⁵ (Pietist, Methodist), aber eigentlich nur im parteimäßigen Sinn. Er war nie sehr interessiert für Dinge, die nicht unmittelbar religiösen Charakter hatten. Zumal die Werke der caritas haben an ihm keinen irgendwie hervorragenden Vertreter gehabt. Es ist überhaupt merkwürdig, wie gleichgiltig er in all dieser Zeit gegen die Vorgänge in der „Welt“ war. Und er war doch aufgewachsen in einer Zeit großer Erregungen, zumal¹⁰ auch innerpolitischer (parlamentarischer und sozialer) in England. Auch theologisch erscheint er wissenschaftlich nicht sehr betriebsam. In Oxford herrschte die hochkirchliche Partei, „The High and Dry“, wie man sie nannte. Die Bibelese hatte den denkbar dürftigsten Stand erreicht. Man hört doch nicht, daß N. das Bedürfnis an eine tiefere, meditative Behandlung der Bibel gehabt hätte. Indes wird ihm seine Erwählungsgewißheit¹⁵ schwankend und dagegen beginnt die Marienverehrung für ihn ein Problem zu werden. Er fängt an auf die „Kirche“ zu reflektieren. Er „will“ die „Väter“ studieren und von Belang ist ihm besonders die „apostolische Succession“. Es ist die anglikanische Kirche, an die er allein denkt. Aber schon ist Hurrell Froude sein Freund geworden und dieser ist voll „Haß“ gegen den „Protestantismus“. Auch Keble's „Christian year“ ist alsbald²⁰ von seinem Erscheinen, 1827, an sein Begleiter, es regt seine eigene Muse zu geistlicher Dichtung an. Bis 1828 vollzieht sich allmählich der Bruch N.'s mit den Evangelicals, den „Calvinisten“. Im intimeren Sinn bleibt er sich freilich durchaus gleich. Abbott macht sehr feine Bemerkungen über den Grundzug in N.'s Persönlichkeit bis an sein Lebensende. Für ihn ist es immer die einzige innere Frage gewesen, wie der Mensch²⁵ seine Seele erreichte. Er habe später anders als früher über die Mittel und Wege gedacht, wie die Seele ihre salvation erreiche, aber der Gedanke an Hölle und Himmel habe für ihn stets im Vordergrund gestanden. Ein lebhaftes Sündengefühl habe ihn begleitet. Dazu eine gefühlvolle Vorstellung von Gottes Forderungen. Die Bibel schreibe vor, was man zu „glauben“ habe, in ihr auch erfahre man, was man zu thun und zu meiden³⁰ habe. Wer die Seele retten will, muß die Welt und ihre Lust meiden. Abbott meint, seit 1825, seit einer der ältesten Predigten, finde man bei ihm nicht mehr den Gedanken, daß man Gott für weltliche Freuden „danken“ solle. Alles in der Welt wird ihm vielmehr zum Fallstrich der Seele. Ohne Zweifel sei die Natur in gewissem Sinne gut. Aber „gut“ sei der „Wein“ nur für Gesunde, für an invalide gelte, daß er sich vor³⁵ ihm hüten müsse. Der Mensch als Sünder sei ein „Kranker“ und habe die „Welt“ nur zu fliehen. Bei dem Worte salvation dachte N. stets an die Errettung im Gerichte vor den Strafen der Hölle, und an die Zulassung zu der Wonne des Himmels. Nicht als ob er beides oft ausgemalt hätte. Aber die Pole Hölle und Himmel in einer durchaus sinnlichen Vorstellung waren ihm die sichersten Gegebenheiten. Und nun stellte er⁴⁰ eben überlegam, fast „geschäftlich“, die Rechnung für die Seele auf. Es blieb ihm nicht verborgen, daß es manche Seele in große Zweifel stürzen könne, wenn sie sich selbst durch die Bibel hindurchfinden solle. Der Gedanke eines „stream of concordant and traditional interpretation of Scripture, handed down from the Primitive church“⁴⁵ scheint ihm der einzige, der „Gewißheit“ geben könne, was die Bibel eigentlich verlange. Von Christus hat N. nur eine dogmatische Idee. Seine Augen sehen ihn nicht selbst in der Bibel, sondern nur die Formel über ihn.

Die Jahre seit 1828 zeigen N. in engem Verkehr mit denjenigen drei Freunden, deren Namen mit dem seinigen in der Geschichte der Oxford-Bewegung unzertrennlich verbunden sind, Edward Pusey, John Keble, Richard Hurrell Froude. Jeder dieser drei⁵⁰ Männer ist von eigentümlicher Bedeutung. Für die Geschichte der englischen Kirche am bedeutendsten ist Pusey. Er wird in dem Art. Traktarianismus behandelt werden. Um ein wenig älter als N., tritt er diesem schon seit 1823 näher, und seit 1826 wird das Verhältnis vollends ein intimes. Beide jungen Männer begegneten sich in dem Gedanken, daß die „alte Kirche“ die wahrste Erscheinung der Kirche gewesen sei. Pusey war dabei⁵⁵ der gelehrtere, durch Reisen für die wissenschaftlichen Fragen bei weitem besser instruierte, auch der offener, innerlich freiere. Keble, der neun Jahre älter war als N., war in dessen erster Oxford-Zeit sein „senior“, wegen seiner Begabung und Charaktereigenschaften Objekt lebhaftester Verehrung unter den „scholars“, nicht am wenigsten von⁶⁰ Seiten N.'s. Von seiner Lieberammlung „The Christian Year“ will N. entscheidende

Einwirkungen auf sein ganzes Denken empfangen haben. Er will von ihm, wie er in der Apologia näher ausführte, besonders „two main intellectual truths“ gelernt haben, zuerst die Erkenntnis vom Werte der Sacramente, d. h. den Gedanken „that material phenomena are both the types and the instruments of real things unseen“.

5 Sodann habe er erst durch ihn ganz begriffen, wie „the firmness of assent which we give to religious doctrine“ bedingt sei, die wahre, persönlich vermittelte Art von probability in the matter of religion, der eigentliche Charakter der Autorität auf diesem Gebiete. Abbott urteilt wohl nicht mit Unrecht, daß Keble doch die Dinge anders angesehen habe, als N. gemeint. Keble habe Gemütseindrücke von seiten des kirchlichen Glaubens gemeint, wo N. auf Verstandesargumente reflektierte. 10

Zimmerhin sind beide Dichter gewesen und es handelt sich nur um fließende Gegensätze ihres „intellektuellen“ Wesens. Tiefer erscheint ihr charaktermäßiger Gegensatz. Keble war durch und durch aufgeschlossen für das Schöne und Reine in der „Welt“, zumal der Natur. Er war auch ungleich milder als N. Der letztere lernte es immer mehr, von Freunden, deren Wege 15 sich von den seinigen trennten, die ihn in dem, was er als seine „Pflicht“ ansah, störten, sich in entschlossener Weise und definitiv abzuwenden. Er „vergaß“ sie. Im Verhältnis zu Pusey und Keble erscheint N. als mehr oder weniger selbstständig. Dagegen war Froude, man könnte sagen, der Schicksalsmann für ihn. Er war zwei Jahre jünger als N., seit 1821 in Oriel College, aber erst seit 1829 und dann bis an sein frühes Ende 20 (gest. 1836) der eigentliche Herzensvertraute N.s. An Fr. imponierte N. alles und in das, was diesem ihm in religiöser Entwicklung weit vorausgekommenen, gemühtiefen, leidenschaftlichen Mann vorschwebte, ist N. successiv mithineingewachsen. Er selbst hebt (in der Apologia) hervor als Ideen, die Fr. erfüllten, die Bewunderung für die Kirche von Rom, für ein hierarchisches System, für priesterliche Gewalt, vor allem für „full ecclesiastical liberty“.

25 Froude war durch und durch highchurchman, aber ein solcher voll innerer Kraft und Glut. Er haßte die Reformatoren, zumal auch Milton, hatte nur Spott für das „rein biblische Christentum“ und dagegen ostentative Verehrung für die „kirchliche Tradition“ als Hauptmittel aller religiösen Unterweisung. Er verherrlichte den Cölibat, hegte die tiefste Devotion für die Mutter Gottes, die „Zimmerjungfrau“, lebte 30 sich und webte in der Geschichte der Heiligen und ihrer Wunder, pries das Mittelalter mehr noch als die alte Kirche (das ist der einzige Punkt, wo N. anders urteilte oder empfand, als er), war ein Grübler und Selbstquäler („schauderte vor sich selbst“, wie das auch N. in jenen Jahren von sich selbst bezeugt), fand Trost und Kraft vor allem im Glauben an die Realpräsenz Christi im Abendmahl. Theolog war Froude eigentlich nicht, am wenigstens Gelehrter. Vielmehr war er Politiker, a high Tory of the Cavalier stamp. 35 Auch nach dieser Seite wirkte er auf N.

Persönliche Erlebnisse, eine schwere Erkrankung Ende 1827, der Tod einer geliebten Schwester, hatten mit ihr Teil an der Steigerung der asketischen Neigungen N.s, an der immer festeren Richtung seiner Gedanken auf das Ende, auf die andere Welt. Im Jahre 40 1828 erhielt N. das Vicariat von St. Mary in Oxford, welches die letzte Staffel in der anglikanischen Kirche für ihn bleiben sollte. Unter Froudes Einfluß ergriff N. jetzt politisch Partei wider die „Liberalen“, die Whigs, interessanterweise im Streite um die Emanzipation der Katholiken, wobei doch zu bedenken ist, daß es sich um den ganzen Dissent handelte. In seinen Predigten tritt der Kirchengedanke, zumal der der „sub- 45 mission to the church authority“ immer stärker hervor. Er beginnt einen kleinen Krieg mit den Evangelicals. Es ist nicht gerade ein Beweis großer Wahrhaftigkeit, daß er sich noch 1829 zum Sekretär der Evangelical Church Missionary Society hatte wählen lassen, noch weniger erfreulich ist es, daß er den Versuch machte, diese Society unter der Hand der high church dienstbar zu machen; sein Plan wurde durchschaut 50 und er mußte die Sekretärstelle wieder fahren lassen. Im übrigen ist er als tutor am Oriel College ein ernster, auf Fleiß und sittliche Tüchtigkeit streng achtender Leiter der Jugend. Als gewisse Reformpläne, die des Ehrgeizes nicht ermangelten, scheitern, ist er bereit sich zu „demütigen“. Es wird ihm klar, daß die Kirche in England in ihrem Leben der Erneuerung bedürfe. Die strikten Vertreter der high church hatten 55 den Spottnamen der „Two-bottle Orthodoxen“, sie waren bekannt als trinkfeste Männer. Sein alter Freund Whately brachte es ihm einmal auf eine feine Weise zum Bewußtsein, in welche Gesellschaft er als Tory-Mann geraten sei. In der That war N. nicht stolz auf seine neuen kirchlichen und politischen Parteigenossen. Aber das macht ihn nicht irre, sondern zeigt ihm nur eine Aufgabe mit Bezug auf die „Kirche von England“. Er 60 faßt in dieser Zeit „irrevocably“ den Entschluß, chelos zu bleiben. Und er will noch

mehr „religious regularity“ in sein Leben bringen; er denkt dabei an Fasten und besondere Devotionsübungen.

Von Dezember 1832 bis Sommer 1833 machte N. mit Froude eine Reise nach Italien. Sie war in mehr als einer Beziehung bedeutend für ihn. Die poetische Seite seines Wesens kam auf ihr zur vollsten Entfaltung. Er fährt zur See mit dem Freunde um Spanien nach Malta, nach Corfu, dann nach Sizilien und von dort über Neapel nach Rom. In vollem Maße empfindet er die Schönheit des Meeres und der Landschaft. Aber es ist bemerkenswert, wie er darin zugleich alsbald eine „Versuchung“ sieht. Und überall hin begleiten ihn kirchliche Gedanken. Er betrachtet kritisch das Leben des Volkes zumal in Italien. Es ergeht ihm und fast noch mehr Froude mit Italien wie vielen, die dem Katholicismus ihre Sympathien widmen und dem Protestantismus mißtrauen. Rom macht einen etwas würdigeren Eindruck auf beide als besonders Neapel. Doch auch Rom ist nicht die Stadt, wie sie sich ausgemalt. N.'s Gedanken vom Papste als Antichrist werden hier noch nicht erschüttert. Nur das Einst dieser Stadt, die Zeiten, wo ein Paulus und Petrus hier Märtyrer geworden, wo ein Gregor I. hier gewaltet, greift ihm in die Seele. „O Rome! that thou were not Rome!“ Das ist der charakteristische Ausruf, mit dem N. von Rom scheidet. Er und Froude werden tiefer wie je davon erfüllt, daß die Kirche von England doch die hoffnungsvollste Stätte für das wahre Christentum sei. Fr. meint, möge die englische Kirche zur Zeit noch so tief gefallen sein, so tief, wie die Kirche in Italien, ja auch in Rom, steht, werde sie nie sinken. N. hört im Geiste 20 in Rom die Klagelieder Jeremias über Jerusalem. Er und Fr. kehren mit dem Bewußtsein, daß gerade die Kirche von England eine Mission habe und daß es ihre Sache sein werde, diese Kirche dahin zu bringen, daß sie sich wieder auf sich selbst und die vergessenen wahrhaft „katholischen“ Gedanken besinne, aus Italien zurück. Es gilt, meinen sie, auf die Zeiten des großen Erzbischofs Laud und die Traditionen der Nonjurors zurückzukehren. 25 N. geht zum Schluß noch einmal allein nach Sizilien, wo er ein schweres Fieber durchmacht. Er fürchtet doch nicht, daß er jetzt sterben müsse. Vielmehr ist er tief davon durchdrungen, daß ihm eine „Aufgabe“ in England bevorstehe. Eine Art von prophetischem Gefühl überkommt ihn. In der That war seine Rückkehr nach England das Signal für den Beginn der „Oxforder Bewegung“.

Hier ist der Punkt erreicht, wo ich zur Ergänzung des gegenwärtigen Artikels auf denjenigen über „Traktarianismus“ verweisen muß. Den Anlaß zu einer Agitation der Oxforder Freunde für ihr neuales, unter Karl I. schon wirksam gewesenes, damals gewaltsam zurückgebrängtes hochkirchliches Ideal bot das damalige Vorgehen des Staates wider eine Reihe von Interessen und Institutionen der established church. Hatte schon die 35 Alte zur Beseitigung der Schranken des Dissent aufregend gewirkt, so vollends die 1832 geschehene Überweisung der höchsten geistlichen Jurisdiktion an einen fast rein weltlichen Gerichtshof und die 1833 wider die Stimme der Bischöfe im Parlament durchgesetzte irische Kirchengutsakte, die wieder lediglich vom politischen Interesse diktiert gewesen. Keines berühmte Predigt vom 14. Juli 1833 (ebiert als Sermon on National Apostasy), die 40 N. unmittelbar nach seiner Rückkehr aus Italien als den ersten Klang aus dem heimischen kirchlichen Leben hörte, hatte die Vorordnung der staatlichen Ideen vor den kirchlichen zum Gegenstande und stellte die Souveränität Gottes der des Staates entgegen. Sie wirkte wie ein Ruf zum Sammeln für alle, die das Wesen der Kirche begriffen. Die Frage, die in den Gemütern jetzt lebendig wurde, war die, was die Kirche einzusetzen 45 habe, um ihre Autorität und Selbstständigkeit auf ihrem Gebiete zu wahren, wenn der Staat sie verlasse oder gar vergewaltige. Auf der sog. Hadleigh-Conference, 25. bis 29. Juli 1833, an der doch nur vier „Oxforder“, unter ihnen Froude, nicht Newman teilnahmen, war man einig, daß das die Idee einer besonderen Betrauung (commission) der Kirche kraft der „apostolischen Succession“ in ihr sei. Was die nötigen praktischen 50 Schritte betraf, so hatte N. den Gedanken, der auch alsbald verwirklicht wurde, daß es darauf ankomme, durch populäre Traktate in der Öffentlichkeit Verständnis für die wahren kirchlichen Ideale zu erwecken und durch sie möglichst auch auf die Bischöfe zu wirken. Und schon im September 1833 erschien, von N. verfaßt, der erste der sog. Tracts for the Times. Wie von selbst, rückte N. hier in den Vordergrund. Es waren zum Teil zu- 55 fällige Gründe, die ihn zunächst zum Führer machten. Froude zumal blieb kränklich und starb bald. Auch die andern Freunde waren durch dies und das mehr behindert als N., sich an der Abfassung von Tracts zu beteiligen. Aus N.'s Feder stammen die Nummern 1, 2, 6, 7, 8, 10, 11, 19, 20, 21, 31, 38, 41, 45, 47, 71, 73, 75, 79, 82, 83, 85, 88, 90, also im ganzen vierundzwanzig Stück; sie sind nicht gezeichnet, vgl. 60

Buddensieg, ZAG I, 63 Anm. 1. Man kann sehen, was N. selbst am meisten beschäftigt ist der Kirchengedanke als solcher. Für die Lehre von den Sakramenten ist besonders Pusey wirksam. Tract 1 bringt alsbald „Thoughts on the Ministerial Commission, respectfully addressed to the Clergy“; N. will dem Klerus die Bedeutung der Ordination klar machen und recht eindringlich ans Herz legen. Am berühmtesten wurden die beiden Traktate mit der Überschrift *Via media*, Nr. 38 und 41, bezw. später Nr. 90. In den beiden ersten, einem Dialog zwischen einem Laien und einem Geistlichen will N. zeigen, daß die englische Kirche gerade die richtige Mitte halte zwischen Protestantismus und Romanismus, freilich nicht die gegenwärtige Kirche, sondern die Kirche nach der Absicht der Männer, die sie von Rom lösten. Zur Zeit kommt es auf eine „zweite Reformation“ an. Die erste habe die alten Creeds unangetastet gelassen und nur wider die Irrtümer und Mißbräuche, die sich daran geschlossen und darüber gelagert hätten, protestiert. So solle man auch gegenwärtig alle Glaubensdokumente der „ersten Reformation“ in Kraft lassen und dagegen „Zusätze“ machen wider die Irrtümer neuerer Zeit. N. exemplifiziert auf Erastianism and Latitudinarism, ebenso komme es darauf an, den Geist des Common Prayerbook wieder zu beleben und zu „entwickeln“. Alles „Ergänzende“ ist bei N. gedacht als das „Katholische“, bezw. die Wiederaufnahme von Gedanken und Sitten der alten Kirche, alles „Fehlerhafte“ als „that arrogant Protestant spirit (so called) of the day“. N. will den Einfluß der „sog. Reformatoren“ abschneiden, freilich auch dem „Romanismus“ wehren. „Genf“ und „Rom“ bedeuten für England gleichertweise eine „foreign interference“. Die englische Kirche soll ihrem eigenen Genius folgen. Der ausführliche 90. Traktat, *Remarks on certain passages in the Thirty-nine Articles*, will zeigen, daß auch die 39 Artikel nicht so „protestantisch“ sind, daß sie dem echten Katholicismus im Wege stünden. Sie sind nur antirömisch, auch das nicht in dem Sinn, daß sie alle römischen Autoritäten ausschließen, sondern nur bestimmte. Dieser Traktat ist durch und durch juristisch gedacht. Was die 39 Artikel nicht ausdrücklich „verwerfen“, ist freigelassen. Mit einer Kunst, die unwillkürlich den Eindruck erweckt, daß der Verfasser leuglich beweisen könne, was ihn gelüste, begrenzt er die Gegenfälle. Im Zweifelsfalle hat man die Artikel so zu interpretieren, daß das „katholische“ Interesse gewahrt wird. Was die Autoren persönlich im Sinne gehabt haben, ist gleichgiltig, denn sie sind für sich keine „Autorität“. Bemerkenswert ist das Interesse, das N. am tridentinischen Konzil bezeugt. Es steht ihm offenbar in der „katholischen“ Linie. Das „Römische“ erscheint ihm wesentlich als eine falsche Praxis, die freilich zur Zeit auch von „Autoritäten“ gestützt wird. So ist die Infallibilität des Papstes ein spezifischer Irrtum des gegenwärtigen Romanismus und seiner momentanen „Autorität“.

Die Tracts riefen in steigendem Maße Widerspruch weitester Kreise hervor. Die sich mehrenden Übertritte zur römischen Kirche schienen der deutlichste Kommentar zu ihren Tendenz. Der 90. erschien vollends gefährlich, nämlich wie eine Ermunterung, zwar in der Kirche von England zu bleiben, in ihr ein Amt zu führen, aber sie von innen heraus für Rom zu erobern. Es waren mehr als sieben Jahre verflossen, seit mit den Tracts begonnen worden, der 90. erschien am 25. Januar 1841. Der Bischof von Oxford legte sich ins Mittel und verlangte, daß die Tracts jetzt ein Ende hätten. N. hatte sich keineswegs auf die Mitarbeit an den Tracts und ihre Oberleitung beschränkt, er war auch sonst in diesen Jahren mannigfach litterarisch thätig gewesen. Mit „*The Arians of the fourth century*“ war er schon 1833 hervorgetreten. Das Buch sollte der Vertretung des kirchlichen „Dogmas“ zur Grundlage dienen. Es offenbart die ganze Härte in der Stimmung N.s aller vermeinten „Häresie“ gegenüber. Im Jahre 1837 ließ er folgen „*The Prophetic office of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism*“, ebenso seinen „*Essay on the Doctrine of Justification*“. Die Gedanken dieser Schriften trifft man fast genau auch in den Tracts, die N. verfaßt hat. Wie weit N., als er den 90. Tract schrieb, noch innerlich ehrlich Anglikaner war, ist nicht leicht zu sagen. In einem Briefe an Manning vom 30. März 1845 deutet er an, daß die Überzeugungen, die ihn jetzt bestimmt den Übertritt zur römischen Kirche ins Auge fassen ließen, sich schon 1839 „geltend zu machen anfangen“. Als der Bischof von Oxford ein Abbrechen der Tracts verlangte, fügte sich N. sofort. Nicht ohne Interesse sind aber die Briefe an den Bischof und einen Dr. Zell zur Erläuterung des 90. Tracts, die er im März 1841 erließ; (s. den letzteren mit einer deutschen Übersetzung des Tracts bei Petri, Beiträge zur Würdigung des Puseyismus, 2. Heft, 1844). Er schreibt hier: „Das Zeitalter bewegt sich nach einem gewissen Etwas vorwärts und unglücklicherweise ist die einzige religiöse Gemeinschaft unter uns, welche praktisch im Besi-

dieses Etwas gewesen ist, die Kirche von Rom. Mitten unter allen Irrtümern und Übeln ihres praktischen Systems hat sie den Gefühlen der Ehrfurcht, der Mystik, der ehrerbietigsten zärtlich-liebevollsten Hingabe, der tiefsten Andacht und andern Gefühlen, welche man vorzugsweise als katholische bezeichnen möchte, Raum gegeben“. Doch sagt er in demselben Zusammenhange auch: „Mir . . . lag es am Herzen, alles was ich vermöchte zu thun, um Glieder unserer Kirche, welche ich hoch verehere und welche von . . . Schwierigkeiten umdrängt waren, zu bewahren, daß sie nicht in den Schoß der römischen Kirche straucheln möchten“. Er meint mit dem 90. Tract recht eigentlich der anglikanischen Kirche einen Dienst gethan zu haben. Aber er mußte sich überzeugen, daß zumal auch die Bischöfe dieser Kirche umgekehrt urteilten. Und er war zu sehr innerlich der Mann der Autorität der Kirche, d. h. praktisch der Bischöfe, daß er nicht, soweit ihm möglich war, gehorcht hätte. Im Sommer 1841 verließ er Oxford, um sich in die Stille von Littlemore, wo er ein kleines Besitztum hatte, zurückzuziehen. Aber erst 1843 legte er seine Stelle an St. Mary in die Hände des Bischofs von Oxford zurück. Zugleich widerrief er in dieser Zeit alles, was er wider den Papst geschrieben. Aber noch immer war er nicht zum Uebertritt entschlossen. Noch schien es ihm nicht hoffnungslos, in der anglikanischen Kirche zu bleiben, noch war er überzeugt, in ihr seine Seele retten zu können, vielleicht auch ihr den Weg wenigstens zu einer „Union“ mit Rom zu ebnen. Seine fortgehenden Studien über die alte Kirche — an diejenigen über die Arianer schloß er weitere über die Monophysiten — offenbarten ihm freilich, daß die alten Häretiker deutlich ein Gegenbild an den „Protestanten“ hätten. Aber die Kirche von England war ja nicht protestantisch, sondern „katholisch“. Das wird ihm doch auch erschüttert durch die Übereinkunft des Erzbischofs von Canterbury mit Bunsen in Betreff eines anglikanisch-preussischen Bistums in Jerusalem (s. über dieses Bd VIII S. 693 ff.). Zuletzt spitzt sich für ihn eigentlich alles darauf zu, wo und wie das „Dogma“ am besten gewahrt werde oder sei. I have changed in many things, sagt er selbst von sich in der Apologia, S. 49, in this I have not: from the age of fifteen, dogma has been the fundamental principle of my religion. Eine letzte Probe darauf, ob er in der anglikanischen Kirche bleiben könnte, war ihm eine Untersuchung über die rechte Art kirchlicher Entwicklung 1844, die zu seinem Essay on the Development of Christian Doctrine führte. Sie erklärte ihm das Verhältnis der Lehre Roms zu der ursprünglichen. Anfangs 1845 war er zum Uebertritt entschlossen, wollte aber doch noch ein Jahr damit warten. Schließlich hatte er es doch eiliger. Am 9. Oktober 1845 vollzog er in Littlemore seinen Uebertritt.

Fortan war er „im Frieden“. Bis Februar 1846 blieb er noch Tutor in Oxford. Dann war er gänzlich Privatmann und „Laie“, unschlüssig, ob er nicht vielleicht Ingenieur werden sollte. Im Oktober 1847 ging er aber nach Rom und trat in das sog. Oratorium des Philippus Neri ein, nachdem er dort vorher zum „Priester“ geweiht worden. In den Jahren 1851 bis 1858 war er Rektor einer neubegründeten katholischen Universität zu Dublin. Als solcher veröffentlichte er seine Discourses on the Idea of a University. Hernach lebte er in dem von ihm begründeten Oratorium zu Edgbaston, einer Vorstadt von Birmingham. Er war unermülich thätig als Prediger. In seinem Kloster leitete er auch eine Erziehungsanstalt für vornehme Knaben. Nicht minder wirkte er als Schriftsteller, u. a. auch um eine gesunde Philosophie zu begründen. Die Frage nach der Gewißheit in religiösen Dingen hatte ihn seit früh beschäftigt. Abgesehen von seinem schon genannten Essay on Development ist hierfür sein Hauptwerk der Essay in Aid of a Grammar of Assent. Ich kann seine Theorie doch nicht wichtig genug finden, um sie hier zu charakterisieren. Vgl. die genaue Darstellung in Deutsche Rundschau a. a. D. 190 ff. und zumal bei Arch. MacHae, Die religiöse Gewißheit bei J. H. Newman, Jenaer philos. Dissertation, 1898. Eine ganze Reihe von Predigtammlungen erschienen schon in seiner Oxfordzeit und ebenso in seiner katholischen Periode. Polemisch oder apologetisch gedacht war in der letzteren Zeit besonders seine Schrift Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching, 1850, auch seine Lectures on Catholicism in England, 1851. In dem Roman Loss and Gain, 1848, schildert er in der Gestalt des Charles Reding seinen eigenen Weg nach Rom und wägt ab, was er „verlor“ und „gewann“. Seine Apologia pro vita sua erschien zuerst 1865 und war veranlaßt durch seine Kontroverse mit Charles Kingsley in Betreff seiner „Wahrhaftigkeit“. Es ist mit dieser keine klare Sache. Daß N. sich für wahrhaft gehalten und es in seiner Weise gewesen, ist nicht zu bezweifeln. Es ist nur zu bezweifeln, daß seine Theorie von der „Economy“ in der Äußerung eigener Ueber-

zeugung, von dem Rechte der Zurückhaltung von „Privatmeinungen“ gegenüber den eben herrschenden Autoritäten, nicht zu beanstanden sei. Das Werk von Abbott zeigt, daß er jedenfalls nicht „einfach“ in seinem Wesen war. Seine Gedichte hat er unter dem Titel *Lyra Apostolica* gesammelt. Berühmt war auch sein altkirchlicher Roman *Callista* und die den Tod eines frommen Katholiken behandelnde Dichtung „Der Traum des Gerontius“. Andere Schriften (On Biblical and Ecclesiastical Miracles, noch aus der Oxford-zeit, ferner eine Menge Gelegenheitsabhandlungen) übergehe ich. N.s Werke liegen gesammelt vor in 37 Bänden, die 1889 abgeschlossen waren. S. die Gesamtliste und die Verteilung auf die einzelnen Bände in der *Apologia*, S. 366 und 367. Die Predigten füllen die ersten 12 Bände. Nicht aufgenommen sind seine Beiträge zu den *Lives of the English Saints*, die er 1844 begann und mit Ordensgenossen in 14 Bänden herausgegeben hat. Die Proklamierung der Infallibilität des Papstes war ihm bitter, er hat sich doch damit abzufinden gewußt und sie in einem offenen Brief an den Herzog von Norfolk, 1875, verteidigt. Manche seiner Schriften sind auch ins Deutsche überetzt, so die *Apologia* unter dem Titel „Geschichte meiner relig. Meinungen“, Köln 1865, „Wesen und Wirken der Universitäten“, ib. 1858, „Religiöse Vorträge an Katholiken und Protestanten“ (= „Discourses addressed to mixed congregations“, zuerst 1850, Werke Bd 11) Mainz 1851, alle von G. Schündelen.

Als N. sich zur römischen Kirche wandte, war er ein so berühmter Mann, daß sein Übertritt als eine tiefe Erschütterung der anglikanischen Kirche empfunden wurde. Seine reiche literarische Thätigkeit auch als Katholik, seine nie propagandistisch aufdringliche Weise, seinen Katholicismus zu vertreten, seine vornehme asketische Persönlichkeit hielt das Interesse für ihn wach. Im Jahre 1878 lud ihn die Universität Oxford zu einem Besuche ein und ehrte ihn in ungewöhnlicher Weise.

Eine der ersten Kardinalsernennungen, die Leo XIII. vornahm, galt Newman; am 12. Mai 1879 empfing dieser in Rom aus der Hand des Papstes den roten Hut. Noch länger als 11 Jahre durfte er sich dieser Ehrung freuen. Er starb in seinem Kloster zu Birmingham am 11. August 1890. **F. Rattenbusch.**

Nibhaz (נִבְחָז), Gottheit. — Selben, De ds Syris II, 9 (1. A. 1617) mit den Additam. Andr. Beyer's in den spätern Ausgaben; Conr. Men, Dissert. de Nibchas idolo Avvacorum (Bremae 1726) in seinen *Dissertationes philologico-theologicae*, Lugd. Batav. 1749, S. 143—176; Münter, Religion der Babylonier, Kopenh. 1827, S. 108—110; Winer, *RW.*, A. Nibchas (1848); Merx, A. Nibhas in Schenkels *BL* IV, 1872; P. Scholz, Göpbenienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, 1877, S. 399f.; Schrader, A. Nibchas in Riehm's *HW.* 12. Lieferung 1879; 2. A. Bd II, 1894; Cheyne, A. Nibhaz in der *Encyclopaedia Biblica* III, 1902.

Der Name Nibhaz kommt nur 2 Kg 17, 31 vor. Nach der Aussage dieser Stelle verehrten die Awwäer, die von den Assyren nach Ephraim deportiert waren, die Götter Nibhaz und Tartak. Wo die Sitze der Awwäer waren, ist nicht bekannt, jedenfalls entweder in Syrien oder in Babylonien, wahrscheinlich in Syrien; denn die Stadt der **לִּי** (LXX *Ἐβαῖοι*) war wohl das 2 Kg 19, 13 genannte syrische **לִּי** (Kittel zu d. St.). In LXX L sind statt des einen Volkes der Awwäer zwei Völkerschaften genannt, die *Awwoneim* und die *Ἐβαῖοι*, jene als den *Θαοθακ*, diese als den *Ἐβλαεζε* verehrend. Die beiden Volksnamen sind hier doch wohl nur Varianten eines einzigen: *Αἰωνειμ* = **איונים** aus **איוני** für **איוני**, **איוני**. Das *Ἐβαῖοι* scheint die Schreibung **איוני** vorauszusetzen. Für Dublierung eines einzigen Namens in LXX L spricht die gewiß nicht ursprüngliche Stellung des Gottes Tartak in L vor *Ἐβλαεζε* (= **בבד**) gegen hebr. und LXX AB.

LXX B bietet statt Nibhaz: *τὴν Ἐβλαζε* (ebenso Aethiop.), L *Ἐβλαεζε*, wohl Schreibfehler statt *Ἀβααζε* (Kittel), A hat die Dublette *τὴν Ἀβααζε καὶ τὴν Ναιβας*. Zu der Form *Ἀβααζε* statt *Ναβααζε* vgl. **אבאז** und dafür *Ἀσααζ* (s. dazu A. Nistroch § 1). Wahrscheinlich ist in *Ἀβααζε* das N lediglich ausgefallen unter dem Einfluß des in *τὴν* vorausgehenden *ν* (Cheyne). Dafür spricht v. 30 *τὴν Ἐογέλ*, wo die Ursprünglichkeit des **א** in **אבאז** gesichert ist (vgl. Cod. 158 Holmes-Parsons *τὴν Αιβας* neben *τὴν Ναιβας* A). In dem Artikel *τὴν* der LXX werden die Gottesnamen 2 Kg 17, 30f. als Feminina behandelt, wahrscheinlich deshalb, weil nach Analogie des gewohnten Erfasses für *Βααλ* durch *αἰσχύνη* dies Wort auch hier als Bezeichnung des Gößen, nämlich des Gößenbildes, hinzugebacht wurde. Dagegen werden v. 31 *Ἀδοραμέλεχ* und *Ἀνημέλεχ* als Masculina behandelt wegen des folgenden *θεοῖς* (A).

Durch alle Lesarten der LXX (Bulg. Nebahaz) ist das τ am Ende bezeugt, sodaß die alte masoretische Tradition kaum in Betracht kommt, wonach zu lesen wäre $\eta\eta\eta$: Baers Ausgabe z. B. St.). Diese Form ist wohl gebildet auf Grund der rabbinischen Ableitung des Namens vom Stamme $\eta\eta$: (s. unten).

Menant (bei Scholz S. 400) wollte in einer Inschrift Tiglat-Pilefers II Nibhas lesen haben (neben Nirgal) als Namen einer von jenem König verehrten Gottheit. Nach ihm (in: Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament³, 1903, S. 481) über Nibhaz aus den Keilinschriften bis jetzt nichts zu entnehmen.

Ob mit Nibhaz der als Gebieter der äußersten Finsternis bezeichnete Dämon der Ägypter Nebaz, $\eta\eta$, zusammenhängt? Norberg (Onomasticon Codicis Nasaraei cui

Adami nomen, 1817, S. 99 ff.) las dafür willkürlich $\eta\eta$. Talmudisten und Araber stellten den Nibhaz dar als in einem Hunde verehrt, indem sie den Namen $\eta\eta$ „bellen“ ableiteten. Dabei würde das τ unerklärt bleiben, weshalb im Talmud die Lesung $\eta\eta\eta$ vorgezogen wird. Wahrscheinlich gehört das Anfangs- η nicht zum Stamme, wenn es überhaupt ursprünglich ist und wir es mit einem semitischen Worte zu tun haben. Obgleich wir von einem hundsköpfigen Gott der Ägypter, dem Anubis, wissen und von dem Hund als Begleiter des Mithras bei den Persern, ist von der Erhaltung des Hundes auf syrischem oder babylonisch-assyrischem Boden nicht das mindeste bekannt. Das einstmalige Kolossalbild eines Hundes am Libanon, von welchem der Araber, der Pylos oder Nahr-el-Kelb, den Namen haben soll (der Fluß war vielleicht im Ares geweiht, s. Baudiffin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte II, 1878, S. 162), kann nicht dafür angeführt werden, ebensowenig einige Abbildungen von Hunden auf babylonisch-assyrischen Denkmälern. Das Eintreten eines Hundes in den Tempel galt elmhre bei den Assyrern als ein böses Omen, wenn Fr. Lenormant (Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, deutsche Ausg. 1878, S. 471 f.) zuverlässig berichtet. Daß in den Mythen der Esabier Hund, Rabe und Ameise als „unsere Brüder“ bezeichnet werden (in-Nebim bei Chwolsohn, Die Esabier, St. Petersburg 1856, Bd II, S. 46 f.), ist zu verstehen von irgendwelcher symbolischen Bedeutung dieser Tiere (Chwolsohn S. 355 f.) und beweist nicht ihre Verehrung, am wenigsten für die assyrische Zeit. Aus den arabischen Stammnamen Kalb „Hund“, Kuleib „junger Hund“, Kilab „Hunde“ ist nur zu entnehmen, daß bei den Arabern der Hund nicht verächtlich behandelt wurde, nicht aber wie es Robertson Smith annimmt, Animal worship and animal tribes among the Arabs and in the Old Testament, in dem Journal of Philology, Bd IX (1880, S. 79 ff.) ursprüngliche Verehrung des Tieres. Wolf Baudiffin.

Nicänisches Konzil von 325. — Vgl. Bd II, 14/15; V, 626, 46; VIII, 378, 20. Quellen: Von dem verschiedenartigen urkundlichen Material, das von einer ökumenischen, im kaiserlichen Befehl veranstalteten Kirchenversammlung zu erwarten ist, sind amtliche Berichte, Akten, wahrscheinlich überhaupt nie vorhanden gewesen und sonst jedenfalls verloren. Gegeben sind wenigstens Verzeichnisse der nicänischen Väter in großer Zahl und in nicht weniger als sechs Sprachen auf uns gelangt. [E. Reville (Rapport sur une mission en Asie, 3^e série, Tome IV, Paris 1878) nimmt an, daß die ursprünglichen Synodalakten von den Römern systematisch zerstört wurden, daß sich aber ein Teil dieser Akten durch die athanasianische Synode zu Alexandrien von 326 erhalten haben, von deren Akten R. eine fast vollständige griechische Version aufgefunden hat. Von dieser alexandrinischen Rekonstruktion der Synodalakten von Nicäa stamme alles, was spätere kanonische Kollektionen als nicänisch mitteilen, was die alexandrinische Synode wegläßt, z. B. die nicänischen Beschlüsse über Osterfeier, über die Meletianer ist uns durch Mitteilungen von Zeitgenossen Nicäas bekannt.] Alle früheren Veröffentlichungen, wie sie sich in den bekannten Konzilsammlungen finden, sind antiquiert durch die Rufsterausgabe: Patrum Nicaenorum nomina latine, graece, coptice, syriace, arabice, armeniace, sociata opera ediderunt H. Gelzer, H. Hilgenfeld, D. Cuntz, Adjecta est tabula geographica (Leipzig 1898). — Weitere Urkunden sind die Glaubensformel (Sociates I, 8; Theodoret I, 12). Die Kanones (Text, Uebersetzung und Kommentar, nach Lanzi und Brunz, bei C. J. Hefele, Conciliengeschichte, Freib. i. Br. 1873, I, S. 376—431). Ueber diesen Urkunden dienen zu Quellen in erster Linie Berichte von Teilnehmern (Eusebius selbst, teilweise, Athanasius), sodann die bei Sokrates, Sozomenos und Theodoret übermittelte ältere Tradition; ferner die auf arianische Traditionen zurückgreifenden Fragmente des Philostorgius (Migne 65, p. 623). Ueber die fälschlich sogenannte Rede des Kaisers Konstantin über die heilige Versammlung von N. Heibel, Eusebius Werke (in der griechischen Kirchenliteraturausgabe der Berliner Akademie) Bd I, p. XCI—CII, Text der Fälschung ebenda . 149—192.

Litteratur: Außer den betreffenden Abschnitten in Hefeles Conciliengeschichte (i. v.) und der Lehrbücher (Kurz, § 51, 13. Aufl. 1899, S. 267; Möller, 2. Aufl. (Hrsg. v. H. v. Schubert) I (1902), 439 ff.; Hergenrötter, 4. Aufl. 1902, S. 352) sind an speziellen monographischen Arbeiten zu verzeichnen: B. Harris Comper, *Analeccta Nicaena*, Lond. 1857 (Syr. u. Engl.);
 5 Battifol, *Canones Nicaeni pseudepigraphi*, *Revue archeol.* Serie III, Tom. IV, 1885, p. 133; Revillout, *Le concile de Nicée d'après les Textes coptes etc.*, Paris 1899; Braum, *De sancta Nicaena synodo*, *Syrische Texte* (Kirchengeschl. Studien IV, 3), Münster i. W. 1898; Lias, *The Nicene creed*, London 1897; C. A. Bernoulli, *Das Konzil von Nicäa*, Freiburg i. Br. 1896; C. Seef, *Untersuchungen zur Geschichte des nicänischen Konzils* (ZG XVII, 1896, S. 1—71, 319—362); Wolff, *Die πρὸς θεοῦ auf d. Synode zu Nicäa* (ZG 1889), S. 137—151); Bayle, *L'arianisme et il concilio di Nicea*, Milano 1884; F. X. Junt, *Die Berufung der ökumenischen Synoden des Altertums* (Kirchengeschichtliche Abhandlungen I (Paderborn 1897, 39—86); die päpstliche Bestätigung der acht ersten allgemeinen Synoden (Kirchengeschichtliche Abhandlungen I, 87—121), [wissenschaftlich ganz oberflächlich und borniert, weil Apologie der Synodalautorität, E. Baucher, *De decretis Synodi Nicaenae*, Paris 1878].

1. Die erste Synode von Nicäa ist der exportierteste und augenfälligste Ausgangspunkt für die großen kirchlichen Lehrstreitigkeiten des 4. und 5. Jahrhunderts. Synoden mit der Befugnis dogmatischer Entscheidung in obschwebenden theologischen Streitfragen gab es längst; aber zu Nicäa vollzieht sich nun zum erstenmal der Bund der kirchlichen Gewalt der Konzilien mit der Staatsgewalt, kraft dessen die theologischen Beschlüsse der Konzilien als kaiserliche Gesetze bekannt gemacht werden und ihre Verletzung bürgertlich bestraft wird. Die früheren vornicänischen Synoden hatten sich überdies damit begnügt, die häretischen Lehren, deren Auftauchen überhaupt zu Synoden den Anlaß gab, durch Verneinungen abzuwehren; jetzt aber schreitet man von der Abwehr zu positiven Entscheidungen und kirchlichen Glaubenssätzen vor, die so peinlich ausgearbeitet und begrifflich so genau präzisiert werden, daß die dadurch bewirkte Exklusivität und gewaltsame Verengerung des dogmatischen Spielraums den heftigsten Widerstand und die leidenschaftlichsten Parteikämpfe unvermeidlich hervorrufen mußte. Selbst strenge und unversöhnliche Antiarianer unter den bessern zeitgenössischen Kirchenlehrern sind nicht ohne Gefühl geblieben, auf was für eine gefährliche Bahn diese immer starrere und immer subtilere Formulierung ihrer Glaubensüberzeugungen führen mußte (vgl. das Urteil des Hilarius von Poitiers de trin. II, 1 bei Hieseler, *KG* I, II, 43). Andererseits beruht aber gerade auf der Eigenschaft, nun eben die Anfangsstation auf dieser Bahn zu bilden, das einzigartige Ansehen, das später dem ersten ökumenischen Konzil schließlich den Pauschalitel der *magna synodus* eintrug (vgl. dazu z. B. die Zeugnisse aus den Akten späterer gallischer Synoden bei Schmitz, *Archiv für kath. Kirchenrecht* 1894, S. 22).

In dem arianischen Lehrstreit, den die Synode alsdann schlichten sollte, lag eine große Schwierigkeit für die universalistischen Reichspläne Konstantins; denn für ihre Verwirklichung sollte die Vereinheitlichung der Gottesverehrung ein wichtiges Hilfsmittel bilden. Deshalb erhob er unverzüglich durch seinen Spezialgesandten Bischof Hosius von Corduba schärfsten Protest in Alexandria (324); aber irgend welchen Erfolg hatte diese kaiserliche Beschwichtigungsepistel (Euseb. *Vita Constant.* II, 64 ff.) nicht. Der Plan, nun zu persönlicher Auseinandersetzung eine große Versammlung der Bischöfe herbeizuführen, lag um so näher, als auch noch andere kirchliche Streitfragen zu schlichten waren, so über die Osterfeier und über Stellungnahme zu den Resten der novatianischen Sekte; vor allem aber hatte Konstantin unmittelbar vorher durch den Sieg über Licinius seine politische Macht unbeschränkt aufgerichtet, so daß der neue Begriff der Reichssynode durchaus unreflektiert den drängenden Bedürfnissen der Stunde entsprang. Auf den Sommer 325 wurden die Bischöfe aus allen Provinzen zur ersten ökumenischen Synode nach Nicäa in Bithynien eingeladen. Diese Ortswahl war einem zahlreichen Besuche der Synode sehr günstig. „Nur an einem Ausläufer der Propontis, am See Astanius gelegen, war sie den Bischöfen fast aller Provinzen namentlich denen aus Asien, Syrien, Palästina, Ägypten, Griechenland und Thrazien, sehr leicht zu Schiff zugänglich, und zudem eine höchst frequente Handelsstadt im Verkehr mit allen Gegenden, auch gar nicht weit von der kaiserlichen Residenz Nikomedien entlegen und neben letzterer die angesehenste Stadt von Bithynien“ (Hefele, I, 290). Die Anzahl der Synodalmitglieder läßt sich mit Sicherheit nicht bestimmen. Athanasius (Ep. ad Afros 2) nennt 318, Eusebius nur 250 (*Vita Const.* III, 8). Außer von diesen beiden Teilnehmern sind zuverlässige Angaben hierüber nicht auf uns gelangt. An sich sind diese Zahlen nicht schlechtthin unvereinbar. Da die Besucherzahl während der über Monate hin sich erstreckenden Sitzungs-

dauer wohl innerhalb der betreffenden Ziffern geschwankt haben kann; dann wäre Euse-
 vius' Angabe vielleicht für den Anfang der Synode zutreffend. Die andere Zahl 318
 haben auch spätere, aber nicht durchaus ungläubwürdige Zeugen (Sokrates [der sonst
 überall Eusebius folgt!], Hist. eccl. I, 8; Theodoret, Hist. eccl. I, 7; Epiphanius,
 Haeres. 69. 11. Gelasius bei Mansi, II, p. 318; Rufinus, Hist. eccl. I, 1. Con- 5
 cil Chalcedon. Act. II). Sozomenus (Hist. eccl. lib. I, c. 17) nennt rund 320
 Bischöfe. Ambrosius (de fide ad Gratian I, 1; vgl. dazu Buch I, cap. 18 § 121
 p. 106) zieht zuerst die später allgemein und lange, z. B. noch bei Rupert von Deuz,
 beliebte Parallele der 318 Konzilsväter mit den 318 Knechten Abrahams (Gen 14, 14).
 „Die Dreihundertachtzehn“ sind dem späteren Kirchenbewußtsein ein die N. E. ohne weiteres 10
 zeichnender feststehender Ausdruck geworden (vgl. Ripper, JbTb 1876, S. 83—88). —
 Der Herkunft nach überwogen natürlich die morgenländischen Bischöfe bei weitem. Ihrer
 Stellung nach den ersten Rang nahmen die Inhaber der drei Erztühle ein: Alexander
 von Alexandrien, Eustathius von Antiochien und Makarius von Jerusalem. In poli- 15
 tischer wie in wissenschaftlicher Hinsicht kam außerdem, wie bereits erwähnt, den beiden
 gleichnamigen Bischöfen Eusebius von Nikomedien und von Cäsarea eine führende Stellung zu.
 Die übrigen Respektspersonen des morgenländischen Episkopats waren entweder erfolgreiche
 Wunderthäter, so Jakob von Nisibis, Paphnutius aus der Ober-Thebais und Spiridion aus
 Tchern oder verehrte Konfessoren der jüngsten Verfolgungen, Potamon aus Heraklea in
 Aegypten eines Auges beraubt, Paulus von Neocäsarea durch glühende Eisen an beiden 20
 Händen gelähmt: „manche glänzten durch die apostolischen Charismata und viele trugen
 die Wundmale Christi an ihrem Leibe.“ Es blieb auch später ein besonderer Ruhm der
 N. E., daß die Verfolgungen eben erst sich beruhigt hatten und man annehmen konnte,
 die versammelten Väter seien so ziemlich alle Glaubenszeugen gewesen, die noch die
 Spuren der erlittenen Marter zur Schau getragen hätten (vgl. das Lob der N. E. bei 25
 Chrysostomus Homil. c. Judaeos III, 3; Opp. I, 609 C. Montf.). Ebenso Rufin
 RG I, 2. Cumque in eodem concilio esset confessorum magnus numerus
 sacerdotum omnes Arianitibus adversabantur. Vgl. dazu Swaffin Studies
 of Arianism p. 45 und ebenda p. 36 überhaupt über die anwesenden Konfessoren.
 Immerhin waren auch nach der Überlieferung nicht lauter Kirchenlichter Mitglieder der 30
 Versammlung (vgl. die Bemerkung des Sabinus von Heraklea in Thrazien bei Sokrates,
 Hist. eccl. I, 8). — Das Abendland schickte nicht mehr als fünf Vertreter in gleich-
 mäßiger Verteilung auf die Provinzen (abgesehen von der persönlichen Gesandtschaft des
 Papstes, den aber nicht Bischöfe sondern nur zwei Priester vertraten): aus Italien
 Marcus von Kalabrien, aus Afrika Cäcilian von Karthago, aus Spanien Hosius von 35
 Corduba, aus Gallien Nicasius von Dijon und aus der Donauprovinz Domnus von
 Stridon. — Selbstverständlich reisten diese kirchlichen Würdenträger nicht allein, sondern
 jeder mit Gefolge, so daß Eusebius (a. a. D.) von einer fast unermesslichen Menge be-
 gleitender Priester, Diakonen und Koluthen spricht. Unter den Gehilfen that sich im
 Verlauf Athanasius, ein junger Diakon und Begleiter des Bischofs Alexander von 40
 Alexandrien als der „kräftigste Kämpfer wider die Arianer“ und in gleicher Weise Pres-
 byter Alexander von Konstantinopel als Vertreter seines alten Bischofs hervor (Sokrates
 a. a. D.). Vielleicht ist in irgend einer Form auch der christliche Laienstand auf ari-
 anischer Seite zu Worte gekommen (Sokrates a. a. D.), woraus Rufin (I, 3) und So-
 zomenos (I, 18) durchaus unrichtig die arianisierende Teilnahme heidnischer Philosophen 45
 folgert. Dennoch war der Laienstand natürlich durch die Person des Kaisers einzig-
 artig vertreten, weshalb auch die Art seiner Beteiligung das Interesse besonders heraus-
 fordert, leider ohne, bei dem Stande der Quellen in diesem Punkt, im selben Maße be-
 friedigt zu werden. Über Konstantin als staatsmännische Persönlichkeit und seine Stellung
 zum Christentum vgl. d. N. Konstantin d. Gr. Bd X, S. 757 ff. Man darf nun, wenn 50
 man über die politische Taktik des Kaisers während seiner Anwesenheit zu Nicäa ins
 klare kommen will, sich nicht vom Bericht des Athanasius, den er, übrigens 25 Jahre
 später, über die Vorgänge zu Nicäa niederschrieb (De decretis Synodi Nicaenae
 und Epist. ad Afros) dahin täuschen lassen, als ob es sich um eine reinlich antipodische
 Spaltung in die Majorität der Homoousiuspartei und in die Anhänger des Arius ge- 55
 handelt hätte. Vielmehr können wir den Angaben des Eusebius von Cäsarea in einem
 die Parteiverhältnisse auf der Synode weit besser veranschaulichenden Schreiben an seine Ge-
 meinde (uns erhalten in der RG des Theodoret I, 12) mit ziemlicher Sicherheit entnehmen,
 daß die Mehrzahl der Teilnehmer, wenn sie überhaupt wußten, um was es sich eigentlich
 handelte, ohne vorgefaßte Meinung erschienen und in der Hauptsache noch zu haben 60

waren. Daraus läßt sich ermesſen, wie ſehr das ſchließlich erzielte Reſultat durch die diplomatiſchen Schwachzüge der wenigen bewußt prinzipiellen Gegner zu ſtande gekommen ſein muß. — Die Geſchäftsordnung der Synode enthielt folgende Traktanden: 1. Die arianische Frage; 2. die Oſterfrage; 3. das meletianische Schisma; 4. die Frage der 5 Ketzertauſe (Tauſe der Novatianer und der Anhänger des Paulus von Samofata); 5. die Frage der Laſſi in der licinianiſchen Verfolgung (Gwatkin, *Studies of Arianism* S. 35). Zu erwähnen bleibt hierbei, daß orientaliſche Theologen ſpäter annahmen, das Konzil habe ſich auch mit der Redaktion der weltlichen Reichsgeſetzgebung abgegeben; es ſeien Sammlungen kaiſerlicher Staatsgeſetze für die Synode veranſtaltet und von ihr 10 ſanktioniert worden (vgl. was aus dem großen, arabiſch erhaltenen kirchenrechtlichen Kodex der alexandrinischen Kirche mitgeteilt wird bei Haneberg, *Canones S. Hippolyti*, München 1870, p. 3). — Die Synode begann im Mittelbau des kaiſerlichen Palaſtes am 20. Mai und beſtand zunächſt aus vorbereitenden Auseinanderſetzungen über die arianische Frage, wobei Arius mit einigen Anhängern, beſonders Eusebius von Nikomedien, Theognis von 15 Nicäa und Maris von Chalcedon noch das große Wort geführt zu haben ſcheint. Eine entſcheidende Bedeutung nahmen die Verhandlungen jedoch erſt mit dem Eintreffen des Kaiſers an, der ſchon am 23. Mai in Nicäa weilte (Cod. Theod. I, 2, 5), aber die Verſammlung ſich erſt ſelbſtſtändig konſtituieren ließ. Als er dann den Augenblick für gekommen fand, ſelber zu erſcheinen, fiel natürlich der hohe Rang des Gaſtes und Gaſtgebers gebührend ins Gewicht, was aus der feierlichen Ceremonie hervorgeht, da ein 20 von Eusebius nicht genannter Biſchof — vielleicht er ſelber — den Kaiſer begrüßte (Eusebius, *Vit. Constant. III*, 10). Konſtantin antwortete in lateiniſcher Sprache, obwohl er griechiſch konnte, in ſeiner Eigenſchaft als römiſcher Kaiſer; aber überdies ſcheint auch ein wirklicher Fortſchritt der parlamentariſchen Abwicklung eingetreten zu ſein, ſo 25 daß von dem Datum ſeines Erſcheinens an, erſt von regelrechten Sitzungen geſprochen werden kann. Unzweifelhaft hat das perſönlich kluge und ſtaatsmänniſch überlegene Eingreifen des Kaiſers dem wiſten und planloſen Durcheinander der anfänglich herrſchenden Meinungsäußerung der Biſchöfe mit kräftiger Hand ein Ende gemacht und die Debatte auf Gleife gehoben, die zu einem erreichbaren Ziele führen mußten. Auf 30 daſſelbe diplomatiſche Geſchick dürfte es ferner zurückzuführen ſein, daß dann im Gegenſatz zu dieſem ſeinem Eingreifen Konſtantin in den Verlauf der Verhandlungen, nachdem er ſie einmal auf erſpriechliche Weiſe angebahnt hatte, ſelber ſich nicht mehr gemiſcht zu haben ſcheint, ſondern dem von ihm eingefehten Geſchäftsausſchuß die Leitung überlaſſen hat. Wer nun dieſe *προέδροι* waren und wie das von ihnen ausgeübte Präſidium thatſächlich funktionierte, läßt ſich nicht entſcheiden; wahrſcheinlich iſt jedoch, daß Konſtantin die hervorragendſten Teilnehmer zu einer engeren Kommiſſion zuſammenberief, mit der er in Fühlung blieb, um auf dieſe Weiſe bei allem Anſchein völliger Autonomie der Väter die Zügel eben doch in ſeinen Händen zu vereinigen. Vgl. B. Wolff (a. a. D. und *JKG* XI, 171) ſowie Friedrich, *Zur älteſten Geſch. des Primats in der Kirche*, Bonn 1879, 40 S. 139 ff. Anders nimmt ſich die Sache aus, wenn man mit Seeck S. 348 die Worte des Eusebius *παρεδίδον τὸν λόγον τοῖς τῆς συνόδου προέδροις* überſetzt: „er gab ihnen das Wort“, und nicht: „er trat ihnen das Präſidium ab“; dann hätte allerdings Konſtantin der Verſammlung allein präſidiert und die Notabilitäten des Konzils der Reihe nach aufgefordert ſich zu äußern, wobei man entweder an die Metropoliſten oder an die 45 Parteiführer oder auch an beide zu denken hätte.] Einen vollen Monat hindurch dauerte die Verhandlung; dann wurde am 19. Juni in Nicänischen Symbol ein eigentliches Reichsglaubensgeſetz rechtskräftig aufgeſtellt.

2. Über dieſen denkwürdigen Vorgang vermögen wir uns an den wenigen Anhaltspunkten, deren wir habhaft werden können, nur ſpärlich zu orientieren. Gegeben war in 50 der Theorie der unvereinbare Gegenſatz der Orthodogie und des Arianismus und in der Praxis vorherrſchende Unklarheit oder mangelnde Urteilskraft bei der Mehrzahl der Anweſenden. Denn wenn nicht um die Majorität der Kampf erſt noch zu entbrennen gehabt hätte, ſo wäre nicht einzusehen, weshalb die Entſcheidung mit dem ſo umſtändlichen Apparat eines Reichskonzils herbeigeführt werden mußte und warum ſie, als dieſer 55 Apparat einmal in Thätigkeit war, ſo lange Zeit in Anſpruch nahm, um endgiltig getroffen zu werden. Es liegt entſchieden in weitem Felde, Seecks Beiſpiel folgend in der Synode einen bloßen Scheinkampf gegen den von vornherein unterlegenen und lebensunkräftigen Arianismus zu ſehen, der doch in der Folgezeit hinreichende Beweiſe für ſeine Vitalität lieferte. Vielmehr kam zu Nicäa ein regelrechter Ringkampf des dogmatischen Temperaments, gleichviel ob orthodogen oder arianischen Charakters, gegen 60

e dogmatische Unentschlossenheit und Gleichgiltigkeit zum Austrag, und nicht umsonst ebt von da an das Interesse am Dogma die Dominante ab für die gesamte kirchliche Entwicklung. Nicht zu unterschätzen ist jedenfalls die Tatsache, daß das Ergebnis der Verhandlungen sich nicht als Produkt einer vermittelnden Diagonalpolitik, sondern als erengerung und Verschärfung darstellt. Zunächst traten die Gegensätze einander schroff und unvermittelt gegenüber. Für die arianische Lehre erklärten sich „nur zweiundzwanzig Bischöfe, kaum ein Zehntel, der Versammlung“ (Seed. 349); es ist aber nicht gesagt, daß ein Gegenmehr für die Orthodoxen zunächst ein offenes Übergewicht ergeben hätte. Wichtig ist, daß die frühere Gönnerschaft des nun überwundenen Licinius ein unannehmes Vorurteil gegen die Arianer hervorrufen mußte; aber mehr als ein nebensächlicher Umstand war auch das nicht. Sie traten dementsprechend vorsichtig auf und überließen, da der Nikomedier Hofbischof des Licinius gewesen war, die Vertretung ihrer Interessen dem Cäsareensischen Eusebius, der als Ausbund von Gelehrsamkeit und Schönredner dem Kaiser imponierte. Er verlas also, dazu aufgefordert, das Glaubensbekenntnis der Arianer. Wenn es nun bei den Gegnern einen Entrüstungsturm hervorrief, dem kein kaiserlicher Ordnungsruf gewachsen war, und Eusebius sogar verhindert wurde, zu Ende zu lesen, ja man ihm das Blatt entriß und zerstückte, so besagt diese Lebhaftigkeit der Extremitäten für die Trägheit des Rumpfes nichts. Zwei für Entgegengesetztes lebhaft interessierte Minderheiten standen einander gegenüber; dazwischen aber gähnte die Ineffizienz. In deren und damit zugleich im eigenen Namen sprach dann Eusebius, als die Vertretung der Arianer fallen ließ und als Vermittler reinsten Wassers auftrat; als er ferner seiner Erklärung die Wendung gab, es gelte vor allem die Herstellung des christlichen Friedens ins Auge zu fassen, redete er zugleich dem hohen Protektor nach dem Rande. Er legte also eine neue Formel vor, wo bei einigen guten Willen die Gegensätze unter einen Hut zu bringen waren. Daraus, daß es keine aus dem Stegreif für die Bedürfnisse des Augenblicks zurechtgejimmerte Kompromißformel, sondern ein in lebendigem Gebrauch einer angesehenen Gemeinde stehendes Taussymbol war, geht deutlich hervor, daß damals noch zu einem blühenden Gemeindeleben bei den Orientalen ein ausgesprochenes Interesse am Dogma nicht vonnöten war. Aber um dieses Interesse zu sich wurde zu Nicäa eben gekämpft. Der Kaiser, der die rein politischen Absichten neuer möglichst erfolgreicher Pazifikation verfolgte, konnte sich einen willkommeneren Antrag nicht wünschen und verstärkte ihn alsbald, indem er ihn zu dem seinen machte. Damit vergewaltigte er die Mehrheit nicht, sondern kam ihr höchst wahrscheinlich entgegen. Wenn hätte die orthodoxe Partei wirklich mit einer überwiegenden Mehrheit zu rechnen vermocht, so hätte sie selbst die Vorliebe des Kaisers nicht verhindern können, ein eigenes Bekenntnis, wenn nicht im Wortlaut so doch in der Art des von Bischof Alexander in seinem ersten Rundschreiben aufgestellten einzubringen. Aber weit entfernt, einen dergleichen Versuch zu wagen, ließ sie sich ohne Widerstand darauf ein, ihre Rechte nur in Form amendierender Zusätze zur Geltung zu bringen. So etwas thut nur eine Minderheit, was ja den Sieg nicht auszuschließen braucht und in diesem Fall thatsächlich auch nicht ausschloß. Wenn nun des weiteren sämtliche Anträge der Orthodoxen aufgenommen, so erhellt daraus weiter: einmal, daß die Arianer von Überzeugung ihrerseits in der Minderheit waren, und sodann daß die ausschlaggebende Mehrheit Überzeugungen dogmatischer Art nicht besaß und somit auch nicht geltend machte. Dies ist, im allgemeinen betrachtet, die Voraussetzungen der weltgeschichtlichen Entscheidung von Nicäa.

Wenden wir uns nun einigen Einzelheiten zu, so enthielt das zu Grunde gelegte Symbol in der That Bestimmungen über den Sohn Gottes („der Logos Gottes, Gott aus Gott, Licht aus Licht, Erstgeborenen aller Kreatur, vor allen Zeiten aus dem Vater stehend“), die alle Mitglieder der Synode zufrieden stellen konnten (Text bei Hort, *Two dissertations*, Camb. u. London 1876, p. 138/39 oder A. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3. Aufl., Breslau 1897, S. 160/161). Selbst Arius brauchte von seinem Standpunkt aus nichts dagegen zu haben. [Daß es das Symbol von Cäsarea war, sagt Eusebius allerdings nicht ausdrücklich, sondern nennt es nur „unser“ Bekenntnis, woraus D. Seed. 351 folgert, aus den Einleitungsworten sei ein Schluß auf die lokale Herkunft der Formel nicht statthaft.] Die Parteigänger des Bischofs Alexander dagegen involvierten in ihrer Unzufriedenheit den Fortschritt: die Bestimmungen waren ihnen zu weit und zu blaß; sie verengerten und verschärften, und wenn man das amendierte Nicaenum mit seiner Vorlage, dem Cäsareensischen, vergleicht, so sieht man, daß es zu stande kam durch einige Abstriche aus dem 2. Artikel, der ja allein in Frage kam [τοῦ τοῦ θεοῦ

- λόγον ersetzt durch τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ — Tilgung der Ausdrücke πρωτότοκον πάσης κτίσεως und Korrektur von πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον, die nicht jede Vorstellung einer zeitlichen Entstehung des Sohnes auszuschließen schienen — aus dem Perfekt γεγεννημένον wurde der Aorist γεννηθέντα und die
- 5 Worte πρὸ πάντων τῶν αἰώνων wurden gestrichen; das μονογενῆ ist an den Schluß gerückt; charakteristisch ist auch das abstraktere θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ statt ζωὴν ἐκ ζωῆς]. Diesen Weglassungen entsprachen drei nicht minder bedeutame Zusätze: 1. Zur Bezeichnung des Sohnes fügte man hinzu τοῦτ' ἐστὶν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς und 2. etwas weiter unten die Bestimmung γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, endlich
- 10 3. gleich darauf das entscheidende ὁμοούσιον τῷ πατρί: Eines Wesens mit dem Vater; vom dritten Artikel, der überhaupt damals außer allem Streit war, ließ man einfach die die Worte stehen (abhängig von πιστεύομεν) καὶ εἰς ἄγιον πνεῦμα, worauf man dann gleich die Anathematismen folgen ließ, nämlich die Verfluchung der charakteristischen Formeln, gegen welche das ganze Symbol gerichtet sein sollte. Es geschah mit den
- 15 Worten: „Und diejenigen, die da sagen: es gab eine Zeit, da er nicht war; ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, und bevor er (der Sohn) erzeugt war, war er nicht; und diejenigen, die behaupten: Aus dem Nicht-Seienden entstand er, oder daß der Sohn Gottes aus einer andern Substanz (ὑπόστασις) oder Wesen (οὐσία) sei oder geschaffen, wandelbar oder veränderlich, diese verflucht die katholische Kirche.“
- 20 So wurde aus dem von Euseb vorgelegten neutralen Taufbekenntnis seiner Gemeinde Cäsarea das scharfe antiarianische Symbol von Nicäa, dessen Text sich in dem schon genannten Brief des Euseb an seine Gemeinde (s. Theodoret RG I, 12. 8 p. 65 f. ed. Gaisford), bei Athanasius u. a. erhalten hat. Auf welche Weise ist es nun aber — die Frage drängt sich in erster Linie auf — zur Annahme des Symbols durch die Synode
- 25 gekommen. Nach einem hohen moralischen Niveau darf man dabei nicht fragen. Auf beiden Seiten sind unbestreitbare Unredlichkeiten mit untergelaufen.
- Am Verhalten des Euseb von Cäsarea läßt es sich noch einigermaßen erkennen, auf wie ganz eigentümliche Weise dieser für die dogmatisch indifferente Gesinnung der Mehrheit vorbildliche Teilnehmer der N. S. zu schieben glaubte und doch der Geschobene
- 30 war. Von Euseb wissen wir genug, um uns in sein persönliches Verhalten einen Einblick zu verschaffen: thun wir es, so haben wir aber zugleich einen Maßstab, um die überwiegende Nat- und Gesinnungslosigkeit bei der Hauptmasse der Synodalen zu beurteilen. Ohnehin wird ein so kluger und einflussreicher und zudem nun auch beim Kaiser in so hohen Gunsten stehender Mann einen tüchtigen Anhang hinter sich gehabt haben.
- 35 Nun bietet uns Euseb eine vollständige Erzählung über den Verlauf der N. S. an; aber so sehr diese Mitteilungen jetzt die eigentlichen Quellen unserer Kenntnisse bedeuten, so deutlich läßt es sich ihnen anmerken, wie gerade Euseb allen Grund hatte, den wahren Verlauf der Verhandlungen möglichst im Dunkeln zu lassen. Nach seinem Bericht hätte es den Anschein, als habe es mit dem Zustandekommen des Symbols eigentlich weiter
- 40 gar nichts auf sich gehabt: der Kaiser sei eben mit dem ὁμοούσιος einverstanden gewesen (Theodoret RG I, 18. 7), und im übrigen fährt er fort: „οἱ δὲ προφάσει τῆς τοῦ ὁμοουσίου προσθήκης τήνδε τὴν γραφὴν πεποιήκαον“ (Swatkin a. a. D. p. 46 deutet die Worte so, als hätten sie unter dem Vorgeben, das ὁμοούσιος dem kaiserlichen Wunsch entsprechend einzuführen, aus dem ihnen vorgelegten Symbol ein eigenes Mach-
- 45 werk gemacht). Jedenfalls meint Euseb, das ὁμοούσιος sei nur unter dem Vorbehalt durchgegangen, daß man über das vom Kaiser bezeugte Interesse hinaus die Formel nicht deuten dürfe. Daß nun aber er und sein Anhang in die Lage der „Deutenden“ gekommen sind, in die Lage derjenigen, die noch von ihrem Standpunkte ausdrücklich Vorbehalte zu machen hatten bei einer Formel, die ursprünglich doch die ihrige war, das ist
- 50 es, worüber man gern näheres erführe; denn damit wird stillschweigend der große Umschwung vorausgesetzt, wonach nun die Antiarianer mit einmal das Heft in den Händen hielten. Euseb begnügt sich nun, seiner Gemeinde ziemlich gewunden auseinanderzusetzen, wieso er unbeschadet seiner Sympathien für Arius den Beschluß der Synode habe beitreten können; insbesondere das Schlagwort der Antiarianer, das
- 55 ὁμοούσιος und die Anathematismen gegen Arius habe er in einer Deutung angenommen, die ihm beliebte. Aber diese Deutung konnte gar nicht unehelicher ausfallen, weil sie dem ὁμοούσιος gerade seine Spitze abbricht; denn nicht von den übrigen Geschöpfen will das Homoousios den Sohn unterscheiden, sondern von allem, was Geschöpf überhaupt heißt, als ein Wesen, das ganz auf die Seite der Einen über allem Erschaffenen
- 60 stehenden Gottheit gehört, mit welcher es nicht bloß „vergleichbar“ — so deutete Euseb

is Wort — sondern von welcher es wesentlich unzertrennlich ist. Noch bedenklicher aber
 tischuldigt Euseb seine Annahme der Anathematismen gegen Arius: er habe jene Ver-
 mummungsformeln angenommen, weil sie den Gebrauch von Worten und Ausdrücken
 erböten, die der Schrift fremd seien; durch deren Mißbrauch sei überhaupt erst diese
 unge Verwirrung in die Kirche gekommen. Aber war denn das Stichwort *ὁμοούσιος* 5
 t der ganzen Bibel irgendwo zu finden? Ferner: Die ewige Zeugung des Sohnes
 nterschlägt er einfach dadurch, daß er erklärt, der Satz habe gelautet, der Sohn sei auch
 or seiner Menschwerdung Sohn Gottes gewesen — darüber war jedoch kein Streit ge-
 elesen; denn diesen Satz hatte sogar Arius unterschrieben. Euseb hat sich also, einmal
 berrumpelt, sehr unredlich aus der Sache gezogen (vgl. auch Th. Zahn, Marcell von 10
 Incyra, S. 17). Leider liegt kein Grund vor, ihn nicht auch hierin als ein typisches Bei-
 piel zu nehmen und bei der Mehrzahl der Synodalen dieselben Mängel an Halt voraus-
 usetzen, sobald erst einmal der versöhnliche Standpunkt an der Unerbittlichkeit der Gegner
 u scheitern drohte.

Ohne allen Zweifel haben die Antiarianer ihren Sieg nur ihrer eigenen Energie zu 15
 erdanken. Aber auch dieses verdiente Lob verlangt nach der Seite der Aufrichtigkeit
 in eine deutliche Einschränkung. Es war die gelungene Intrigue einer gut geleiteten
 Minorität, die vor keinen Mitteln zurückschreckte. Einmal scheute man sich nicht, selbst
 ible Formeln aus dem Symbol von Cäsarea auszuschneiden, welche dem dogmatischen
 Sprachgebrauch der Arianer und verwandter Standpunkte geläufig waren, um sodann an 20
 nie Stelle dieser biblischen Formeln selbsterfundene theologische Bestimmungen zu setzen, die
 nie schärfste Ausschließung der arianischen Christuslehre gewährleisteten. Auch aus der
 Mitte dieser Interessentengruppe ist uns in den Auslassungen des Athanasius ein
 authentisches Zeugnis erhalten, das, wiewohl nicht in so unmittelbarem Zusammenhang
 nit den Ereignissen entstanden, doch eine treuere Interpretation des eigentlichen Sinnes 25
 er nicänischen Beschlüsse darstellt. Einen Blick in den Werdegang gewähren jedoch
 uch seine gelegentlichen Reminiscenzen nicht. Wir sind also auf Rückschlüsse angewiesen.
 bewiß bestand die angesponnene Intrigue, die den Sieg der Antiarianer zur Folge hatte,
 n dem Gebrauch, den sie von ihrem gerade auf Konstantin bestehenden Einfluß gemacht
 aben. Dem Kaiser lag an einer endgiltigen Schlichtung der aufgeworfenen Streitfrage; 30
 iber ganz allgemein, ohne Vorliebe für die eine oder die andere Auffassung, und also
 unächst nicht für die von ihm dann schließlich befürwortete homoousianische Lösung der
 frage. Als er aber dann wahrnehmen mußte, daß die angeblich dem Frieden förder-
 ichen Anträge des Eusebius das Gegenteil bewirkten, da mochte er unwillkürlich überrechnen,
 b er nicht schneller ans Ziel komme, wenn er sich mit den Antiarianern zu verständigen 35
 uche. An Versuchen persönlicher Vermittlung wird es kaum gefehlt haben, in erster Linie
 on seiten des Bischofs Hosius von Corduba, eines der entschiedensten Homoousianer
 und zu Zeiten des Konzils der Vertrauensmann des Kaisers in allen kirchlichen An-
 elegenheiten (vgl. A. Hosius v. Corduba Bd VIII 378, Z. 20—36). In den Teilnehmer-
 iften steht er an erster Stelle und Athanasius schreibt (Hist. Ar. p. 744A) das Zu- 40
 andekommen des Symbols ausdrücklich ihm zu. Ferner wird von einer Seite (Theodoret
 , 7. 10) der „große“ Eustathius von Antiochien als derjenige genannt, der den Kaiser
 m Namen des Königs begrüßt habe (vgl. über ihn Bd V, 626/627). Alexander von
 Alexandrien, und ihm zur Seite, als seine treibende Kraft, sein Diakon Athanasius fielen
 don als Vertreter eines Erststuhles ins Gewicht. Daß Athanasius bei den nicänischen 45
 Beschlüssen besonders beteiligt war, beruht auf keiner Überlieferung, sondern nur auf der
 ombination seiner Anwesenheit zu Nicäa mit der überragenden Stellung, die er in nach-
 nicänischer Zeit einnimmt; auch kann er als Nicht-Bischof nur indirekt gewirkt haben.
 rblickt man außerdem auch noch einen so selbstständigen theologischen Denker wie
 Marcell von Ancyra (s. d. A.) im antiarianischen Lager, so kann man sich einen Begriff 50
 nachen, was für eine Durchsetzlichkeit und zähe Widerstandskraft dieser Partei, so klein
 ie, äußerlich betrachtet, sein mochte, eben doch inne wohnte (vgl. dazu den A. Arianismus
 Bd II, S. 14/15, wo auch der abendländischen Herkunft des *ὁμοούσιος* gedacht wird).
 Die Anzahl der wirklichen Charaktere war nicht so stark bei den Gegnern; denn nach
 em Kreuzfeuer der vierwöchentlichen Debatten blieben nur zwei Anhänger des Arius 55
 andhaft bei ihrer Weigerung: Theonas von Marmarica in Lybien und Sekundus von
 Bolemais. Denn von den Dreien, auf die Arius noch hätte rechnen dürfen, unter-
 schrieb schließlich Maris von Chalcedon noch alles, Euseb von Nikomedien und Theognis
 on Nicäa wenigstens den positiven Teil des Symbols ohne die Verfehmungsformeln
 egen Arius. [Dem wird freilich auf Grund von Philostorg. I, 9; Epiph. haer. 68. 5 60

von Reynolds in Smith and Wace Dict. of Christ. Biogr. II, 365 widersprochen und behauptet, daß Euseb und Theognis zwar alles unterschrieben und nur die Abjegung des Arius nicht billigten. Eine Ansicht, die die Unechtheit des Briefes des Eusebius und Theognis bei Soer. I, 14; Soz. II, 16 nach sich zieht. Dieser Ansicht pflichtet auch
 5 Swaffin bei (a. a. O. p. 49 n. 1).] Der Kaiser that nun das Seine und machte mit seiner Drohung Ernst, wonach jeder Verbannung zu gewärtigen hatte, der nicht unterschrieb. Arius sowie seine zwei Getreuen Theonas und Sekundus wurden sofort nach Illyrien verwiesen, und auch die zwei andern, der rasch um seinen Kredit gekommene
 10 Eusebius von Nikomedien und Theognis, kamen mit ihrer Abjegung nicht davon, sondern mußten ebenfalls ins Exil wandern. Die Schriften des Arius befahl der Kaiser zur Verbrennung auszuliefern und setzte auf ihren heimlichen Besitz Todesstrafe. Ja, um vollends ein Exempel an Arius zu statuieren, setzte ihn der Kaiser dem gefürchteten
 15 Christenbestreiter Porphyrius gleich und wollte nur noch von Porphyrianern gesprochen wissen. Schon die nächste Zukunft sollte bald genug lehren, wie wenig auch diese äußersten Gewaltmittel den Streit aus der Welt zu schaffen vermocht hatten, ja wie gerade unter dem Druck dieses massiven Vorgehens von jetzt an dieser Lehrstreit um die
 20 Gottgleichheit Christi in ungeahnten Dimensionen erst recht anheben sollte. Denn eines war allerdings zu Nicäa erreicht worden: die Gleichgiltigkeit der großen Masse gegenüber theologischen Unterscheidungen war nun überwunden; von jetzt an war das schlimmste eingetreten, was vom Standpunkt des Politikers aus zu befürchten war. Die gelehrten
 25 Streitfragen wurden den rohen Instinkten eingepfist. Andererseits muß allerdings auch nicht vergessen werden, wie wenig Aussicht das morgenländische Christentum besessen hätte, sich an Stelle des griechischen Heidentums zu setzen, wenn es wirklich das Interesse an den Dogmen der Neugier des Volkes vorenthalten und nicht auch im vulgären
 25 Glauben dem begrifflichen Teil der neuen Staatsreligion den obersten Platz eingeräumt hätte.

3. Nachdem am 19. Juni das Haupttraktandum erledigt war, kam in erster Linie die Osterfrage an die Reihe. Die Rolle der N. E. in dieser Kultuskontroverse reduziert
 30 Lightfoot in Smith a. Wace Dictionnaire of Christ. Biogr. II, 314, darauf, daß den Patriarchen von Alexandrien die jährliche Berechnung und Ansagung des Osterfestes überbunden worden sei. Daß aber die N. E. den 19jährigen Ostercyklus sanktioniert habe (so Ambrosius Ep. 23; Cyrill. Alex. Ep. 86; ad Leon. pap.) sei deswegen nicht glaublich, weil Euseb. Vita Const. III, 18; Soz. RG I, 9, nichts davon gesagt werde und
 35 Rom und der Occident auch nach der N. E. einen älteren Cyklus brauchten. Was die Sanktionierung des 19jährigen Cyklus betrifft, so leugnet sie auch Duchesne (La question de la Pâque au concile de Nicée, Revue des questions historiques XXVIII, 37) und macht auf den Gebrauch des 8jährigen noch bei Epiphanius aufmerksam (haer. 70, 13). Sonst aber faßt Duchesne die Regelung der Osterfrage zu
 40 Nicäa ganz anders auf. Er bestreitet überhaupt die herrschende Ansicht, als ob die N. E. irgend etwas mit dem alten Quartodecimalsstreit, insbesondere mit dem kleinasiatischen des 2. Jahrhunderts noch zu thun gehabt habe (so Hilgenfeld, Der Paschastreit der alten Kirche, S. 357 ff.; siehe auch Aubé, Les chrétiens dans l'empire Romain, Paris 1881, p. 79). Wenn nämlich jener Streit in einer auf der Chronologie der Leidenswoche beruhenden Feier des Todestages Christi statt, wie in Rom, in der Feier des darauffolgenden
 45 Sonntags als des Auferstehungstages bestanden habe (S. 6 ff.). Diese Differenz mit Rom verschwindet aber seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts und zur Zeit der N. E. finden wir die Diöcese Asien unter den Gebieten, die das Konzil als über die korrekte Feier des Osterfestes geeinigt ansieht (Konstantin bei Euseb. Vita Const. III, 19, 1; Theodoret. I, 10, 10; Duchesne S. 25). Nimmt man nun mit Duchesne (S. 23) als Quelle
 50 unserer Kenntnis an: 1. den Brief der Synode an die Alexandriner bei Theodoret RG I, 9, 12; Sozates RG I, 9, 12; 2. das Mundschreiben Konstantins an die Bischöfe nach dem Konzil, Vita Const. III, 18, 19; Theodoret RG I, 10, 3 ff.; 3. Athanasius de Synodo c. 5, Epist. ad Afros. c. 2, so läßt sich als Gebiet des von der Synode vertworfenen Brauches Syrien, Cilicien und Mesopotamien bezeichnen. Es betrifft die
 55 Regelung der Differenzen in der Osterfeier, die dadurch entstand, daß jene orientalischen Kirchen, statt sich an die selbstständige auf die Äquinoktialregel gründende Osterberechnung nach dem Beispiel von Alexandrien und Rom anzuschließen, sich an die Berechnung des 14. Nisan durch die Juden hielten. Also galt es zu Nicäa nur Anomalien im Termin zu steuern, wie sie durch den Anschluß an die jüdische Mondberechnung hervor-
 60 gerufen waren. Daß aber das palästinische Syrien und Mesopotamien nicht quartodeci-

manische Gebiete waren, ergibt sich aus Euf. *KG* V, 23, 3. 4. Es wurde auch weiter nichts hervorgehoben, als die formale Eventualität, daß wegen der schwankenden und nicht an das Frühjahrsäquinoktium sich bindenden Berechnung des 14. Nisan bei den Juden das Osterfest in einem Jahre zweimal und im folgenden gar nicht gefeiert zu werden Gefahr laufe (*Constit. app. V, 7; Constant. ap. Euseb. Vit. Const. III, 18, 4; Theodoret h. e. I, 10, 5; Epiph. Haer. 70, 11 p. 824 A*). Allein eine überhaupt jüdische, nicht bloß, rein nur in der Zeitbestimmung, vom jüdischen Kalender abhängige Osterfeier würde ja gar nicht als Osterfeier anerkannt worden sein, während zu Nicäa die Art, Ostern zu feiern, keineswegs beanstandet wurde, sondern nur der äußerliche Umstand, daß dies eben zweimal im Jahr geschehe, eine Gefahr, der man auch in der römischen Kirche damals nicht ganz entging (*Duchesne S. 41*). Immerhin war insofern die Abhängigkeit einiger Gemeinden von einer jüdischen Eigentümlichkeit und wenn es auch nur den jüdischen Kalender betraf, ohne sonst irgendwie dogmatisch abzufärben, als ein wenn auch nur formaler Judaismus anstößig, und so hat die Behandlung der Osterfrage auf der *N. S.* den Zweck verfolgt, die orientalische Kultusform hierin den Gewohnheiten der übrigen Kirchen konform zu machen, die sich nicht jüdischer, sondern eigener Berechnungen bedienten und auf diese Weise das Osterfest ansetzten. Die *N. S.* hat nun aber nicht den alexandrinischen Osterszyklus für den allein kanonischen erklärt, sie hat jedoch dem alexandrinischen Bischof das Recht zugesprochen, alljährlich den Ostertag der römischen Kurie mitzuteilen (*Br. Krusch, Studien zur christlich mittelalterlichen Chronologie, 1880, 20 S. 70* mit Berufung auf *Leo Magn., Epist. 121, 4; Hilgenfeld, Ueber den Paschaltreit, S. 369* und *de Rossi, Inscript. christ. urbis Romae p. LXXXVII*). Die *N. S.* hat also zwar die Regelung der Osterfrage in die Hand genommen, aber sich damit begnügt, ihren Beschluß den einzelnen Diöcesen mitzuteilen, ohne ihn als kirchliche Satzung aufzustellen (*Wener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen I, 3*). Später erhob sich dann auch hierin eine Opposition gegen Nicäa (vgl. den Osterbeschluß der Synode von Antiochien von 341, *Can. I* bei *Hefele, 2. Aufl. I, 513*). Ferner *Chrysostomus 3. Homilie gegen die Juden: adversus eos qui Pasqua jejunt I, 606 Montf.* Endlich die Häresie des Mesopotamiers *Nubianus* bei *Epiph. haer. 70, 9*). Aber gerade aus der Art dieser Polemik scheint hervorzugehen, daß zu Nicäa ein anderer Übergriß als eine Kalendervariante nicht bekämpft wurde. [Demgegenüber halten an der Ansicht, es habe sich um ein Wiederaufleben der quartodecimanischen Streitsache gehandelt, fest: *Zahn, Forschungen III, 194* und *Gwatkin (a. a. D. p. 35)*; doch ist mit *Euseb. Vit. Const. III, 5, 2* weiter nichts zu beweisen, als daß ganz im allgemeinen Osterstreitigkeiten in der Kirche von altersher bestanden.]

4. Mit den Maßnahmen, die man gegen das meletianische Schisma ergriff (s. den *Art. Meletius Bd XII S. 552*) und die wegen der großen Popularität der Bewegung gegen die Anhänger äußerst milde ausfielen und auch dem Stifter nur Suspension im Amt, nicht aber Degradation eintrugen, waren die großen Traktanden erledigt. Ihnen ließ die *N. S.* noch 20 Kanones oder Disziplinarvorschriften folgen. 1. Verbot der Selbstkastration. 2. Festsetzung einer Minimalfrist für die Katechisation. 3. Verbot der Synisakten. 4. Cheirotonie eines Bischofs durch mindestens drei anwesende Provinzbischofe und Bestätigung durch den Metropolitanen. 5. Es sind jährlich zwei Provinzialsynoden zu halten. 6. Ausnahmskompetenzen für die Stühle von Alexandria und Rom. 7. Ehrenrechte des Stuhls von Jerusalem. 8. Verständigung mit den Novatianern. 9.—14. Mildes Strafmaß gegen die Lapsi der licinianischen Verfolgung. 15.—16. Verbot der Priesterverfälschung. 17. Verbot des Gelbwuchers beim Alerus. 18. Diakone dürfen nicht vor den Bischöfen oder Presbytern die Eucharistie nehmen. 19. Ungültigkeit der Negertaufe. 20. Am Pfingstfest finden die Gebete stehend ohne Kniebeugung statt. — Von diesen Bestimmungen greifen *can. 6, 7, 8* und *19* in die große Kirchenpolitik über. *Can. 6*: Der Anteil des Papstes *Silvester* an der *N. S.* war vorhanden, darf aber nicht überschätzt werden; seine beiden Vertreter mögen zur Symbolfrage das ihre beigetragen haben; sonst aber hat der Papst weder die Synode zu berufen, noch ihr zu präsidieren, noch sie zu betätigen gehabt (*Friedrich, Zur ältesten Geschichte des Primates in der Kirche, Bonn 1879, S. 134 ff.; Hefele a. a. D. I, 397 ff.; Gieseler, Lehrbuch der *KG* I. II. 184 und 194; Fr. Maassen, Das Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen. Ein Beitrag zur Geschichte der Hierarchie, insbesondere zur Erläuterung des 6. Kanons des ersten allg. Konzils von Nicäa 1853. Neuerdings bestreitet *Kattenbusch, Lehrb. der vergl. Konfessionskunde, S. 82 f.*, daß *can. 6* der *N. S.* die Diöcesanverfassung der Kirche schon sanktioniere). *Can. 7*: Gegen *Hefele (a. a. D. I, 403 ff.)* will *Friedrich (a. a. D.**

155 f.) die hier dem Bischof zugesprochene *τιμή* auf die Traditionen der Bischofswürde des Jakobus und der darauf ruhenden apostolischen Würde des Bischofsstuhles von Jerusalem gründen. S. aber dazu Overbeck, Theol. Literaturzeitung 1880, Nr. 6 Sp. 131 f.). Can. 8 und 19: Im Prinzip bleibt der Orient auch nach der N. S. auf dem Standpunkt der Verwerfung der Negertaufe und jedenfalls hat die N. S. für die fortwährend im Orient sehr schwankend bleibende Praxis nichts entschieden (Gwatkin a. a. D. 130 f.). Als offenes Zeugnis ihrer Unschlüssigkeit in diesem Punkt bezeugt die N. S. die Inkonsequenz, daß sie can. 8 Taufe und Ordination der Novatianer anerkannte, can. 19 jedoch die Neutaufer der Anhänger des Paulus von Samosata fordert (vgl. Bd XIII

10 S. 323, 54 ff.).

5. Die Konzilsväter feierten am 25. Juli 325 noch die Bicennalien des Kaisers mit; dann gingen sie auseinander. In der Abschiedsrede gab Konstantin nochmals deutlich zu erkennen, wie abhold er für seine Person allem dogmatischen Streite sei (Euseb. Vit. Const. 21). Die hergestellte Einheit der Osterfeier gab er durch ein Rundschreiben der ganzen Christenheit kund. Aber das triumphierende Bewußtsein des Sieges hielt nicht lange vor. Schlag auf Schlag erlebte der bis jetzt vom Glück verwöhnte Kaiser Enttäuschungen und Unglücksfälle, von denen mehr als einer ihm wie eine Strafe für die zu Nicäa geübte Gewaltthätigkeit erscheinen mußte. So erfuhr denn die N. S. noch ein stilles und der ersten Session an Einfluß und Ruhm nicht ebenbürtiges Nachspiel im Jahre 327 (Euseb. Vita Const. III, 23: *καὶ δεύτερον ἐκάλεσεν καὶ πάλιν ἐμεσίτερε τοῖς ἀδελφοῖς*; da also dieselben Bischöfe zusammentraten war es kein zweites Konzil, sondern nur eine Fortsetzung des ersten. Seeck a. a. D. S. 70 und S. 356—362). Dort wurde nun faktisch, wenn es auch der Form nach nicht offen eingestanden wurde, alles wieder in Frage gestellt, worauf sich die N. S. etwas zugute gethan hatte. Die Volksbewegung für den Modemärtyrer, den Arianervater Lucianus, an der Konstantin teilnahm, half sowohl Arius und seinen mitbestraften Freunden, wie auch den Meletianern so ziemlich alle jene Rechte wieder erlangen, deren sie verlustig gegangen waren. — Damit nahmen die von da ab über hundert Jahre lang hin und her schwankenden Lehrstreitigkeiten noch zu Nicäa selbst wieder ihren Anfang, wo man sie doch eben hoffte

80 endgiltig beigelegt zu haben.

Carl Albr. Bernoulli.

Nicänisches Konzil von 787. — Die Quellen (vgl. besonders die vollständig erhaltenen Akten der Synode bei Mansi XII. XIII) und Litteratur (vgl. bes. Walch, Historie der Ketereien X, 419 ff. und Hefele, Conciliengesch. III, 441 ff.) s. in d. Artt. Bilderverehrung und Bilderstreitigkeiten Bd III, 221 f.

55 Durch die durchgreifenden Maßregeln Konstantins V. schien die Bilderverehrung unterdrückt. Leo IV. teilte seines Vaters bilderfeindliche Gesinnung, und dessen Gemahlin Irene hatte Konstantin die Verwerfung der Bilder feierlich beschwören lassen. Dennoch waren mit Irenes Hilfe schon bei Lebzeiten Leos bilderfreundliche Mönche in einflußreiche Stellungen gelangt, und nach dessen frühem Tod nahm sie als Vormünderin und Mitregentin ihres Sohnes aus persönlicher Neigung wie wohl auch aus politischer Erwägung die Restauration der Bilderverehrung in Angriff. Der Patriarch Paulus entsagte, angeblich freiwillig, und der bisherige kaiserliche Sekretär Tarasius, also ein Laie, rückte

40 Weihnachten 784 an seine Stelle. Als Bedingung seiner Annahme der Würde forderte er die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit den übrigen Kirchen, d. h. die Wiederanerkennung der Bilder. Ein dem Anspruch nach ökumenisches Konzil hatte aber die Bilderverehrung beseitigt; so sollte auch ein an dessen Stelle tretendes ökumenisches Konzil sie wiederaufrichten. Es hat in Konstantinopel selbst an, erfolglosem, Widerspruch gegen ein solches offenbar nicht gefehlt (Hefele S. 444). Aber in Rom stimmte Papst Hadrian, den der Patriarch wie der Hof zur Teilnahme dringend einluden, natürlich freudig zu, —

50 jedoch nicht ohne die Erhebung eines Laien zum Patriarchen zu rügen. Den orientalischen Patriarchen konnte man nicht einmal die für sie bestimmte Einladung zukommen lassen. Als ihre Vertreter traten ein ein angeblicher Synfelle, nach Theophanes der des antiochenischen Patriarchen, und ein ägyptischer Mönch. Die Legaten Roms waren ein römischer Archipresbyter und ein Abt, beide mit Namen Petrus.

55 786 trat die Synode in Konstantinopel zusammen in der Apostelkirche. Ein Teil der Bischöfe hatte aber schon zuvor Gegenversammlungen zu halten versucht; im Einverständnis mit ihnen drangen Truppen in die Versammlung und erzwangen ihre Auflösung. Die Regierung wußte durch List sich zu helfen. Unter dem Vorgeben eines Feldzugs entfernte sie die bilderfeindliche Leibwache aus der Hauptstadt, entwaffnete sie

nd schickte sie nach Hause. Die bereits abgereisten päpstlichen Legaten wurden nun zurückberufen und eine neue Synode ausgeschrieben, aber nicht nach Konstantinopel, dessen Ort doch noch nicht sicher war, sondern nach Nicäa; das Konzil trat dadurch zugleich in Parallele mit der gefeierten ersten nicänischen Synode. Am 24. September 787 wurde es eröffnet. Etwa 350 Mitglieder zählte die Synode; unterzeichnet haben 308 Bischöfe⁵ der deren Stellvertreter. Die Akten der Synode sind vollständig erhalten; eigentümlicherweise nehmen die „karolinischen Bücher“ Rücksicht auf eine zum Teil abweichende Textgestalt (eine Tabelle zur Vergleichung mit den Akten bei Hefele S. 709 ff.). Die Angabe der karolinischen Bücher II, 27 z. B., daß nach dem nicänischen Konzil wie die Früchte der Erde in das Abendmahl übergehen, so die Bilder in die Verehrung der abgebildeten Personen (MSL 98, 1093 C) kann nicht wohl aus dem zu Nicäa vorgelesenen Horos der Synode von 754, aber auch schwerlich aus großer Nachlässigkeit (so Hefele S. 703), erklärt werden. Die Leitung der Verhandlung hatte Tarasius, werden gleich in den Akten die römischen Legaten obenan genannt. Von einer freien Erörterung der Bilderfrage war natürlich keine Rede. Aber auch kein Versuch eines Widerspruchs scheint¹⁵ gemacht worden zu sein, obwohl noch 786 die Zahl der Bilderfeinde keine geringe war. Es muß also in der Zwischenzeit nachdrücklich an der Umstimmung gearbeitet worden sein. Auf der Synode erschienen die Gegner der Kirche von vornherein als Abgewichene, aber auf ihr reumütiges Bekenntnis wurde ihnen Vergebung und Belassung in ihren Stellen und Anerkennung ihrer Weihen gewährt. Sieben Sitzungen hatten zu Nicäa statt. Der Beweis für das Recht der Bilderverehrung wurde aus Ex 25, 17 ff.; Nu 7, 89; Ps 41; Hbr 9, 1 ff.; Ge 32, 24, besonders aber durch eine Reihe verlesener Väterstellen — für die Patristik sind dadurch die Akten der Synode sehr wertvoll — gegeben; die Autorität der Väter entschied die Sache. Eine sehr eingehende Widerlegung ward in der 6. Sitzung dem Horos der Synode von 754 gewidmet. In der 7. Sitzung wurde dann²⁵ der eigene Horos der Synode aufgestellt. Sie bestimmte (Mansi XIII, 377 C ff.) „mit aller Sorgfalt, daß wie das ehrwürdige und Leben spendende Kreuz nachgebildet wird, so auch die zu verehrenden und heiligen Bilder — mit Farbe, aus Stein oder anderer geeigneter Materie — aufgestellt werden sollen in den heiligen Kirchen Gottes, an heiligen Heräten, Gewändern, an Wänden und auf Tafeln, in den Häusern wie auf den Wegen; nämlich das Bild unseres Herrn, Gottes und Erlösers J. Chr. und unserer unbefleckten Herrin, der hl. Gottesmutter, der ehrwürdigen Engel und aller heiligen und frommen Männer. Denn je anhaltender sie in ihrer Wiedergabe durch das Bild betrachtet werden, um so mehr werden die sie Anschauenden zu brünstigem Gedächtnis der Urbilder erweckt. Daber gehört es sich, ταύτας ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν (die sich in der³⁵ Darbringung von Räucherungen und Kerzen äußert) ἀπονέμειν, οὐ μὴν τὴν κατὰ ἴσους ἡμῶν ἀληθινὴν λατρείαν, ἣ πρόπει μόνῃ τῇ θεῷ φύσει . . ἢ γὰρ τῆς βλάβος τιμὴ ἐπὶ τὸν πρωτότυπον διαβαλεῖ, καὶ ὁ προσκυνῶν τὴν εἰκόνα προσκυνεῖ ἐν αὐτῇ τοῦ ἔγγραφομένου τὴν ὑπόστασιν.

Das gleiche Dekret ist dann feierlich bekannt gemacht worden in der 8. Sitzung (am⁴⁰ 3. Okt.), die zu Konstantinopel in Gegenwart der Herrscher gehalten wurde. — Man darf jene deutliche Unterscheidung zwischen der den Bildern und der Gott zu erweisenden Verehrung wohl als einen Erfolg der bildergegnertischen Reform beurteilen. Ebenso sollen auch die Verordnungen der 22 zu Konstantinopel aufgestellten Kanones (Hefele S. 475 ff.) einer kirchlichen Reform dienen (Harnack, DG² II, 459). Sorgfältige Einhaltung der⁴⁵ älteren synodalen Bestimmungen, Schriftkenntnis der Geistlichen, Fürsorge für einen christlichen Wandel wird gefordert. Kleriker sollen nicht durch Weltliche gewählt, keine Form der Simonie geduldet, jährlich Provinzialsynoden gehalten werden. Neben die Forderung der Auslieferung der bilderfeindlichen Schriften, der Ausstattung aller Kirchen mit Reliquien, strenger Aufsicht über die getauften Juden, der Wiederherstellung eingezogener⁵⁰ Klöster treten Verordnungen gegen den Übergang von Klerikern in weltliche Dienste, gegen die Verschleuderung von Kirchengut, gegen die Errichtung von neuen Doppelklöstern, gegen die unbesonnene Gründung eigener kleiner Klöster, gegen die Brunnfucht der Kleriker, die Forderung der Anstellung bischöflicher und klösterlicher Dekonomen, Anordnungen über⁵⁵ das Verhalten der Mönche gegen Frauen u. s. w. Das Bedürfnis einer Erneuerung des weltlichen Lebens ist erwacht; die Persönlichkeit eines Theodor von Studion ist der Beweis für die Stärke, die es gewonnen.

Die päpstlichen Legaten stimmten den Beschlüssen über die Restitution der Bilder⁶⁰ völlig zu. Der Patriarch berichtete über den Verlauf des Konzils an Hadrian. Dieser ließ sofort eine Übersetzung der Konzilsakten anfertigen, die später der Bibliothekar Ana-

stafius durch eine bessere ersetzt hat. Über den Widerspruch gegen das Konzil von Seiten der „karolinischen Bücher“ s. d. A. Bd X, 88 ff. Dauwetsch.

Nicephorus Callistus Xanthopoulos, Kirchenhistoriker, um 1320. — Literatur: Schriften: Kirchengeschichte lat. von J. Lange, Basel 1555 (nicht 1553) u. ö., franz. 1567, deutsch 1588, gr.-lat. von Fronton le Duc, Paris 1630. — Predigten auf die hl. Maria Magdalena bei Bandini, Bibl. Laurent. I, 446—455; auf die h. Euphrosyne 101 AS zum 8. Nov. ediert werden; über die Wunder der Madonna von Pigi bei Lambert, Bibl. Caes. VIII, 56 und Wien 1802. — Dichtungen in Theodori Prodromi epigr., Basel 1536 u. ö. Ältere Einzelbrude s. RG² X, 539; zusammenfassende Ausgabe MSG 145—147; dazu Auslegung des Octoëchus, ed. Athanasjades, Jerus. 1862. — Vieles noch unedierte, s. Fabricius-Harles, Bibl. graec. VII, 442 und die Kataloge, besonders der Athoshandschriften von Lambros, der Bibliothek von Jerusalem von Papadopoulos-Kerameus. — Haupthandschriften Bodl. misc. 79 und Hier. s. Sab. 150.

Quellen: Außer den eigenen Schriften, besonders h. e. I, 1, die Korrespondenzen des 15 Nicephorus Chumnus bei Boissonade, Anecd. nova, des Theodoros Metochites (Edition von M. Treu geplant), des Michael Gabras (Marc. 446, vgl. Krumbacher, Byz. LG² 482), deren hohle Phrasenhaftigkeit aber kaum eine Ausbeute an konkreten, biographischen Einzelzügen gewährt.

Litteratur: Fabricius-Harles, Bibl. graeca VII, 437; Krumbacher, Byz. LG² 291 ff. u. ö., 20 136 (Ehrhard), Ehrhard in Weger und Weltes Kirchenlexikon² IX, 259—262; C. F. Stäudlin, Gesch. und Litt. der Kirchengesch., 1827, 111—124; F. C. Baur, Die Epochen der kirchl. Geschichtsschreibung, 1852, 32—34; Fischer, De patr. Const. catal., comm. phil. Jenens. III, 1884, 265; C. de Boor, Zur Kenntnis der Handschriften der griechischen Kirchenhistoriker, cod. Barocc. 142, ZRG VI, 1884, 478—494; J. Bidez und L. Parmentier, De la place de 25 Nicéphore Callistos Xanthopoulos dans la tradition manuscrite d'Evagrius, Revue de l'instruction publ. en Belgique XL, 1897, 161—178; L. Jeze, Quellenuntersuchungen zu den griech. Kirchenhistorikern, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. XIV, 1884, 98 f.; Zur Ueberlieferung des Philostorgius, II MZ II, 3b, 1899; A. Papadopoulos-Kerameus, Νικηφόρος Κάλιστος Χανθόπουλος BJ XI, 1902, 38—49.

80 Die Familie Xanthopoulos hat unter den Paläologen mehrere kirchliche Schriftsteller geliefert. Ein von Ehrhard vermuteter älterer Nicephorus Callistus Xanth. ist allerdings von zweifelhafter Existenz (cod. Flor. B. N. conv. soppr. B 1 ist aus dem 14., nicht 12. Jahrh., s. Anal. Boll. XV, 406, Bodl. misc. 79 wohl ebenso). — Gegen Ende des 14. Jahrhunderts verfaßten zwei Brüder, Callistus und Ignatius Xanth. als Athos- 85 mönche eine von Symeon von Thessalonich sehr empfohlene Methodik der Asteje; ersterer wurde 1397 Patriarch (Hieros. Bibl. I, 293, 424; II, 193, 517, 635). — Unter den jüngeren Kirchenliedern wird ein Gabriel Xanth. genannt (ebd. I 248, 474; IV, 358).

Am bekanntesten ist Nicephorus Callistus Xanthopoulos, der Kirchenhistoriker. Von seinem äußeren Leben wissen wir nur sehr wenig. Er widmete zwei seiner Werke dem 40 Andronicus II. Paläologus in dessen Alter; die Kaiserliste muß vor 1320 geschrieben sein, als noch Andreas' Sohn Michael lebte und sein Enkel Andronicus III. bereits ein Jüngling war. Wie es scheint in Konstantinopel geboren, wuchs er in der Nähe der Sophienkirche auf, mit ihrer Bibliothek von Jugend auf vertraut. Vielleicht war er noch Schüler des gefeierten Georgius von Cyprien (Patriarch Gregor 1283—1289); wenigstens 45 gehörte er samt seinem Bruder Theodor in den Freundeskreis des Nicephorus Chumnus, Theodoros Metochites, Maximus Planudes, Michael Gabras, Humanisten, die ähnlich ihren abendländischen Nachfolgern des 15. Jahrhunderts den Kultus des Stils und der Phrase bis zu völliger Inhaltslosigkeit trieben, mit klassischen Reminiscenzen toquettierten und dahinter vielfach ungläubliche Unwissenheit verbargen. So redet ein Gedicht des 50 N. C. X. von dem Brief des Apostels Paulus an die Rhodier, die er nach dem Koloß Koloßener nenne; von der Stadt Koloßä, die damals allerdings Chonai hieß, ahnt der Verfasser offenbar nichts. Dem Kaiser Andronicus stand dieser Kreis nahe, gerade weil er im Gegensatz zu der Unionspolitik seines Vaters Michael, des *λατινοφρων*, Griechentum und Orthodogie aufrecht erhielt, darum *χριστιανός* (Niceph. patr. opp. ed. de Boor 55 234). Die Deditation der Kirchengeschichte an diesen Kaiser ist ein Beispiel abgeschmacktester byzantinischer Schmeichelei.

Nic. C. X. ist ein bei den späteren Griechen gern gelesener Schriftsteller; es giebt 60 mancherlei neugriechische Übertragungen seiner Schriften. Sein Name übte daher auch Anziehung auf Produkte namenloser Autoren aus. Wie er in cod. Barocc. 142 mehreren Stücken nachträglich beigelegt wurde, so sind allerlei Texte in Prosa und Versen unter demselben in Umlauf. Was wirklich Nic. C. X. gehört, bedarf noch sorgfältiger, kritischer

üfung. Genannt seien Predigten auf Maria Magdalena, auf die hl. Euphrosyne, auf Wunder des hl. Basilus (cod. Cosinitza 344), Predigt und Liturgie für das Kirchfest der Marienkirche von Pigi in Konstantinopel. Die Gebete mögen teilweise dem Patriarchen Callistus angehören; von Nic. C. X. ist aber wohl das Bußgebet, das ebenso schwänglich ist in den Selbstanklagen, wie jene Debitation in der Schmeichelei. Auf Nic. C. X. muß ferner die Bearbeitung der sog. Synaxarien des Triodions und des Pentecostarions zurückgehen, d. h. der die Bedeutung der Feste erklärenden Leseabschnitte des beweglichen Kirchenjahr, welche in Parallele stehen zu den älteren Lektionen der Menäen (s. Leo Allatus, *De libris liturgicis* bei Fabricius *Bibl. graeca* V, Nilles, *Kalendarium manuale* I, XLIX); sie tragen seinen Namen in Handschriften des 14. und 15. Jahrhunderts und sowohl das Synaxarion des Sabastklosters als Gennadius von Konstantinopel nennen ihn als Verfasser. Nic. C. X. hat auch die Lektionen für die Heiligensfeste bearbeitet, hat f. Delehaye, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae* p. LVI mit Recht abgelehnt. Eine Schrift des Nic. C. X. *peri dōxymou kai enōxymou* zählt ein Polemiker des 15. Jahrhunderts, Angelus Gregorius (Hier. *Bibl.* IV, 262). Nic. C. X. hat auch einzelne Teile der Liturgie wie die Stufenpsalmen des Octoëchos kommentiert. Seine Deutung technischer Ausdrücke wie *kovtáxiov*, *kos* ist von sehr zweifelhaftem Wert (Krumbacher 668). Unsicher sind ein Palmenamentar (Par. 149, Scor. 503), Scholien zu 30 Reden Gregors des Theologen (Marc. 77) u. a.

Nic. C. X. war auch selbst als Dichter thätig: der Kanon zur Kirchweihe von Pigi ist als *Urostick* seinen Namen; ein Lied auf die Gottesmutter gefiel so, daß es dem Patriarchen nachträglich eingefügt wurde (Krumbacher 678); ein Dogastikon auf die Hierarchie zum 30. Januar fand Eingang in die Menäen. In Jamben erzählte Nic. C. X. auch 9 von dem Metaphrasten nicht erwähnte Wunder des hl. Nikolaus (*Anal. Hier.* , 357–396). Dichtung kann man diese versifizierte Prosa kaum nennen. Das meiste ist ziemlich elende Versmacherei, die z. T. im Dienste großer Herren wie des Marchese Eodor von Montferrat, eines Sohnes des Andronicus II., Geschenkepigramme fabriziert, so die Art des Betteldichters Philes.

Es war damals Mode, alles mögliche in zwölfsilbige jambische Trimeter zu bringen. Wir finden bei Nic. C. X. unter dem Titel *σύνοψις βιβλίας γραφής* eine Reimbibel, welche die historischen Bücher von Gen bis Mat umfaßt, bis auf die Zerstörung Jerusalems nach Josephus fortgeführt. Daran schließen sich versifizierte Listen der Urväter, Propheten, Könige, auch der babylonischen, griechischen, römischen, zuletzt der östlichen Kaiser und der Patriarchen von Konstantinopel. Dazu kommt ein Heiligenverzeichnis nach dem Kalender, Listen der Kirchenschriftsteller, der Kirchenliederdichter. Auf der Hofrangliste in Versen hat vielleicht der Kammerherr Joh. Phakrasas begründeteren Anspruch. Man schätzt diese Nachwerke noch zu hoch ein, wenn man ihnen die praktische Bedeutung von versum memoriales beimißt: es sind nur Silbenzählfertigungsübungen. Die charakteristische Spielerei sind die sog. erbaulichen Alphabete.

Nicephorus' Hauptwerk ist die Kirchengeschichte, die er im Alter von 36 Jahren begann (nicht: vollendete, Lange übersetzt hier falsch). Sie behandelt in 18 Büchern die Zeit von Christi Geburt bis auf Phokas (610). Mit der Inhaltsangabe zu 5 weiteren Büchern, die bis auf 911 reicht, hat es seine eigene Bewandnis (s. u.). Seit dies Werk 1555 in lateinischer Übersetzung durch Joh. Lange dem Abendland bekannt wurde, hat es eine große Rolle in der Kontroverslitteratur gespielt. Es war eine wertvolle Rüstung für die Verteidiger der Bilder, Reliquien und ihrer Legenden. Protestantischerseits wurde es dagegen als ein Fabelbuch abgelehnt, nicht ein neuer Thucydides wie der Autor selbst wollte, sondern theologorum Plinius (Joh. Gerhard). Auch Leo Allatus und Baronius übten daran scharfe dogmatische und historische Kritik. F. C. Baur hat dann noch einmal zu Ehren gebracht, indem er — von der Ausführung absehend — die Universalität des schriftstellerischen Planes bei Nicephorus als epochemachend bezeichnete (*l. Bd* X, S. 380, 15). Er hat sich von den hochtrabenden Worten der Vorrede irreführen lassen. Wie de Boor gezeigt hat und meine Beobachtungen an der Abgarlegende bezeugen, hat Nic. C. X. tatsächlich nur ein älteres Werk aus den Jahren 911–920 sprachlich umgearbeitet. Die 784 Kapitel seines Wertes sogar werden denen der Vorlage entsprechen, die 1000 umfaßte; der Rest von 216 paßt gerade auf jene 5 Bücher, die

Nic. nicht mitbearbeitete. Von ihm stammt nur die Einteilung in 18 Bücher mit dem Akrostich *Νικηφόρου Καλλίστου*, worin er, wie ich vermute, Philostorgius (auf Grund der Notiz bei Photius bibl. 40) nachahmte; möglicherweise fügte auch erst Nic. die Philostorgiusabschnitte bei, die er aber nicht aus dem Originalwerk, sondern nur in dem Auszug des Photius kannte (Jeep); ferner etliche sehr bedenkliche Nachrichten über konstantinopolitanische Heiligtümer, deren Quellen noch nicht nachgewiesen sind. Wir würden gewissermaßen einen Einblick in N.s' Arbeit gewinnen, wenn Bidez und Parmentier recht hätten, daß cod. Barocc. 142 mit den wichtigen Excerptensammlungen sein Handexemplar sei. Aber diese auf Beobachtungen am Evagriusstexte gebaute Vermutung hält nicht stich (s. meine Christusbilder 271**), so gewiß eine nahe Verwandtschaft zwischen jenem Sammelband und Nicephorus auch aus den Beobachtungen Diekampfs (Hippolyt von Theben p. XXXIV ff.) erhellt. Für die wirkliche Geschichte hat N.s' Werk kaum Wert; selbst zur Textkritik der älteren Quellen macht ihn seine Paraphrasenmanier fast unbrauchbar. Um so mehr Ausbeute liefert er für alles Apokryphe. von Dobschütz.

- 15 **Nicephorus, Patriarch von Konstantinopel**, gest. 829. — Literatur: Schriften: a) Theologische: A. Mai, Nova Patrum Bibliotheca V, 1849, 1, 1—144; 2, 1—142; 3, 1—271 = MSG 100, 205—850; Pitra, Spicil. Solesm. I, 1852, 302—503; IV, 1858, 233—380. Unaufgeklärter Weise sind diese Schriften teilweise unter dem Namen des Theodoros Graptus überliefert. — b) Kirchenrechtliche: Kanones MSG 100, 851—864, Pitra IV, 389—415, Khalles und Poffes, Syntagma IV, 427—431c; Typicon Pitra IV, 381—388. — c) Historische: ältere Ausgaben bei Krumbacher, Byz. ZG. 72. 351. MSG 100, 856—1061; grundlegend neu de Boor, Nicephori archiep. CPolitani opuscula historica (bibl. Teubn.), Leipzig 1880; dazu A. Burdhardt, Der Londoner Kodex des Breviarium des Nic. Patr. BZ V, 1896, 465 ff.: cod. Br. add. 19 390 vom 9. Jahrh. enthält die urspr. Form des Chron. und die Materialsammlung für das Brev.; R. Bräucher, BZ VI, 1897, 231 ff. Die Gesamtausgaben von Combefis und Banduri, so ist auch ein von Pitra angefündigter weiterer Band nie erschienen.

Quellen: Vita von dem Diakon u. Steuophylatos Ignatius, einem Schüler, doch wohl nicht gleich nach N.s Tode, sondern zwischen 843 und 846 geschrieben, schwülstig und mönchisch-einseitig: AS 13. März II, 704—726; MSG 100, 41—160, de Boor 139—217; Rede über Exil und Translation von dem Presbyter Theophanes, unbedeutend, bald nach 846: ed. Theoph. Joannu *Μνημεία ἀγιοι*. 115—128, lat. MSG 100, 159—168. Auf diesen beiden an historischem Material verhältnismäßig armen Neben ruhen die Mendelenktionen zum 2. Juni und 13. März. Ergänzend treten hinzu die Biographien des Theodor von Studion MSG 99, 233—328; 113—232, und dessen Korrespondenz, besonders MSG 99, 988, 1005, 1173, 1317; ferner wertvolle Notizen bei dem Chronisten Theophanes und dessen Fortsetzern und Ausschreibern, Leo gramm., Georg. mon., Kedrenus u. a. Die Malvorschrift für sein Bild giebt Coisl. 296 Fol. 71, vgl. BZ XII, 1903, 542 und Synaxarium eccl. CPolitanae ed. Delehaye p. 725.

- 40 Literatur: Fabricius-Charles, Bibl. graeca VII, 603 ff.; Prolegomena v. Mai u. Pitra: Ehrhard in Fezer und Weltes Kirchenlexikon², IX, 249—259; Krumbacher, Byz. ZG. 1897, 71 ff. (Ehrhard), 349 ff. 965 f. (Welzer); Finlay, Hist. of the byz. empire I², 113 ff.; J. Hergenröther, Photius I, 261—286; Muralt, Essai de chronogr. byz. 391 ff.; R. Schwarzlose, Der Bilderstreit, 1890, 124; C. Thomas, Theodor von Studion und sein Zeitalter 1892, 67—138; H. Welzer, Das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz, HZ 86, 1901, 231 ff.; R. A. Kredner, Zur Geschichte des Kanons, 1847, 95 ff.; Th. Zahn, Geschichte des ntl. Kanons, II, 295; H. Welzer, Julius Africanus II, 1885, 384 ff.; R. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt, 1898, 328. 319; von Dobschütz, Christusbilder, 1899, 102*, 112*, 198*, 267*. Vgl. den A. Bilderverehrung und Bilderstreitigkeiten Bd III, S. 221—226.

- 50 Nicephorus ist einer der gefeiertsten griechischen Kirchenfürsten, einer der Vorkämpfer der Orthodogie in der zweiten Phase des Bilderstreites. Geboren zu Konstantinopel um 758(?) als Sohn des streng kirchlich gesinnten kaiserlichen Geheimsekretärs Theodor und seiner eifrig frommen Frau Eudokia, wuchs er auf unter den Eindrücken der Verfolgung der Bilderfreunde unter Konstantin Kopronymus: sein eigner Vater starb, um seines Glaubens willen des Amtes entsetzt, im Exil. Doch widmete sich auch N. zunächst dem Staatsdienst, wurde gleichfalls Kabinetsekretär (a secretis) und nahm unter Irene als kaiserlicher Kommissar an der bilderfreundlichen Synode von 787 teil. Dann aber zog er sich, wie es scheint nur durch fromme Erwägungen bestimmt, in ein von ihm begründetes Kloster an der Propontis zurück, wo er sich philosophischen Studien widmete. Wegen seiner eifrigen Armenpflege zum Leiter des größten Armenhauses bei Konstantinopel ernannt, wurde er, obwohl noch Laie, nach dem Tode des Patriarchen Tarasius auf Wunsch des Kaisers Nicephorus einstimmig zu dessen Nachfolger erwählt und, nachdem er

n den Händen des Kronprinzen die Tonsur empfangen hatte, am Osterfest 12. April 806
erlich inthronisiert. Die streng klerikale, zu Rom haltende Partei der Studiten, der
te Platon und seine Neffen Theodor und Joseph, opponierten zwar gegen das unkano-
sche dieser Wahl — sie haßten den Kaiser Nicephorus und sahen in dem gleichnamigen
atriarchen dessen Kreatur — und ihre Opposition ging in offenen Bruch über, als der
atriarch auf des Kaisers Wunsch den Abt Joseph, der einst gegen die Kanones die Ehe
s geschiedenen Konstantin VI. mit Theodote eingeseget hatte (796) und deshalb aus
m geistlichen Stande ausgestoßen war, rehabilitierte (810). Dafür mußten jene von
tudion weichen. Ihre Forderung einer absoluten Autonomie der Kirche nach römischem
luster bedeutete tatsächlich eine Neuerung gegenüber dem althergebrachten byzantinischen
rinzip des Staatskirchentums, an dem zunächst der Patriarch so gut wie der Kaiser
sthielt. Übrigens war der Patriarch keineswegs lax: sein Biograph, der diese Streitig-
iten allerdings ganz verschweigt, erzählt, daß er gegen Unfittlichkeit unter den Mönchen
rging und einem Taurerfürsten die Ehescheidung verbot. In den Maßregeln gegen
uden und Keger ließ aber der Kaiser seinem Patriarchen offenbar nicht völlig freie Hand.
15
ls dann Nicephorus, durch harten Steuerdruck immer verhaßter geworden, am 26. Juli
11 gegen die Bulgaren fiel, sein Sohn Staurakios keine Garantien zur Restitution
r geraubten Kirchengüter geben wollte, wirkte der Patriarch mit einer Hofpartei zu-
mmen dahin, daß Staurakios' Schwager, Michael Rhangabe auf den Thron kam
. Okt. 811), ein ebenso devoter wie unfähiger Regent, der sich sofort verpflichtete, seinen
20
leriker zu strafen, dem Patriarchen, trotz des Widerspruchs einzelner Theologen, den
eltlichen Arm zur Verfolgung der Paulikianer und Abhingerer (s. Gelzer, HZ 1901, 86,
25) ließ, bald aber ganz unter den Einfluß des zurückgerufenen Studitenabtes Theodor
riet und gegen den Rat des Patriarchen, der Minister und Generale eine höchst verderbliche,
urzfristige Politik trieb. [Eine Ausnahme hiervon macht nur die Anknüpfung von Beziehungen
25
it Karl d. Gr., in Folge deren nunmehr auch der Patriarch die seit Tarasius unterbrochene
erbindung mit Rom wieder aufnehmen durfte: die verspätete Inthronistica an Leo III.
om Jahre 811 ist erhalten, ein höchst beachtenswertes Dokument, MSG 100, 169—200.]
Das Heer empörte sich gegen die unfähige klerikale Kriegsführung; Erinnerungen an die
änzenden Tage der isaurischen Soldatenkaiser wurden wach und der Oberkommandierende
30
r anatolischen Truppen, der Armenier Leo, ward von seinen Soldaten zur Usurpation
drängt. Anfangs scheint dieser nicht bilderfeindlich gewesen zu sein: über seine Recht-
äufigkeit beruhigt, begrüßte ihn der Patriarch als Reichsretter. Aber die Verhältnisse
ängten zur Erneuerung der Politik der Isaurer auch im Innern: Kampf gegen das
königtum und seine Bilder. Leo hatte schon bei der Krönung am 12. Juli 813 die
35
nterschrift des Glaubensbekenntnisses verweigert — später erzählte man sich, Nicephorus
abe bei der Krönung einen stechenden Schmerz empfunden, als griffe er in Dornen —,
ann versuchte er den Patriarchen für Befestigung des Bilderdienstes zu gewinnen; doch
licephorus trat nun mit der Mönchspartei der Studiten in engste Beziehung zu gemeinsamem
Bilderstand. Der Angriff der Staatsgewalt auf den Glauben der Kirche ließ ihn das
40
lecht der von jenen vertretenen Forderung kirchlicher Selbstständigkeit erkennen. Im
Dezember 814 versuchte man zunächst beiderseits noch eine gütliche Einigung. Private
nd öffentliche Disputationen vor dem Kaiser verliefen resultatlos. Vergeblich wandte
ch der Patriarch an die Kaiserin und hohe Palastbeamte. Dann ging man zu Chikanen
ber. Leo setzte ihm einen bilderfeindlichen Steuophylax zur Seite, versagte ihm Predigt
45
nd gottesdienstliche Funktionen; Nicephorus verweigerte dafür jede Verhandlung mit der
on dem Kaiser einberufenen Synode. Von dieser entsetzt, antwortete er mit dem Kirchen-
ann. Schließlich siegte die äußere Gewalt: N., schwer leidend, erbot sich, um größeres
ltheil zu verhüten, zur Abdankung und wurde nächtlertweil durch Soldaten aus dem
atriarchat fortgeschafft und zu Schiff nach seinem Kloster τῶν Ἀγαθῶν überführt
50
13. März 815), später nach dem gleichfalls von ihm gegründeten Theodorokloster, eine
Rahregel, die in den Augen der Späteren schändliche Mißhandlung, faktisch wohl eher ein
Schutz war, da die aufgeregte bilderfeindliche Menge das Patriarchat zu stürmen drohte.
Von seinem Kloster aus kämpfte der Expatriarch litterarisch für die Sache der Bilder
egen die von seinem Nachfolger Theodosios Kassineras 815 gehaltene Synode. Bei dem
55
hronwechsel am 25. Dezember 820 suchte er den neuen Kaiser Michael durch ein
schreiben zu gewinnen, erzielte aber nur das Versprechen der Toleranz unter der Be-
ingung, daß die Parteien alles Streiten über die Frage einstellten. Nach 9-jährigem
atriarchat und 14 Jahren Exil starb N. etwa 70-jährig am 2. Juni 829, gefeiert als
Bekannter“. Nach der Restitution der Orthodogie unter Michael und Theodora im Jahre 80

843 brachte der Patriarch Methodius im Jahre 847 N.s Leiche feierlich nach Konstantinopel zurück, wo sie nach kurzer Aufbahrung in der Hagia Sophia in der Apostelkirche neben den Kaisergräbern beigesetzt ward. Jährlich am Ostermontag hatten hier nach dem Ceremoniale des Konstantin (I, 10 p. 77) Kaiser und Patriarch an den Särgen des N. und Methodius gemeinsam zu beten. Die griechische Kirche feiert N. außer am Fest der Orthodorie am 2. Juni, und dazu seine Translation am 13. März, an welchem Tage sein Name auch im römischen Kalender erscheint (Milles, Kalend. I^o 120, 170).

Verglichen mit seinem Zeitgenossen, anfänglichen Gegner und späteren Bundesgenossen Theodor von Studion erscheint N. als ein Mann der Vermittlung: streng kirchlich, aber kein Zelot wie jener, weiß er sich den Umständen anzupassen und wo sie ihm zu stark werden, zieht er sich zurück. Theodor ist ein heißblütiger Kanonist, N. mehr ein gelehrter Patriistler: jener ist herausfordernd, dieser mehr verteidigend. Das zeigt auch ihre Sprache: N. hat nicht das feurige Pathos des Studiten, er schreibt würdevoll, ruhig, für einen Byzantiner einfach — wie schon Bhotius bibl. cod. 66 lobend hervorhebt. Aus seinen kirchlichen Gesetzen (Canones) und Klosterregeln spricht der Geist der Milde; in seinem historischen Hauptwerk, der Geschichte der Jahre 610 bis 769 (*ιστορία σύντομος*, breviarium), giebt er, allerdings ohne tieferes Eindringen, eine ruhige objektive Darstellung der Hauptereignisse, die in ihrem Ton vorteilhaft von vielen andern byzantinischen Geschichtswerken absteht. Es ist dieselbe Gerechtigkeitsliebe, die ihn auch die Regententüchtigkeit seines Gegners Leo nach dessen Tode anerkennen ließ. Die Tabellen über die Weltgeschichte (*χρονογραφικὸν σύντομον*) haben sich, besonders in einer erweiternden Bearbeitung vom Jahre 850, bei den Byzantinern sehr beliebt gemacht und sind in der Übersetzung des Anastasius auch im Abendland weit verbreitet gewesen. Das Traumbuch in Versen, das in vielen Handschriften Nicephorus beigelegt wird, ist gewiß nicht von dem Patriarchen, der neben der Paulusapokalypse auch die Brontologia, Selenodromia, Kalandologia u. ä. verbot (MSG 100, 852). Die Hauptwerke des N. sind die auf den Bilderstreit bezüglichen, die ich im Anschluß an Ehrhard folgendermaßen zu ordnen suche. Wohl noch der Zeit vor Leos entschiedenem Auftreten gehört der für Laien bestimmte, hauptsächlich geschichtlich über die Tradition und die erste Phase des Bilderstreites orientierende Apologeticus minor (MSG 100, 833—850) an, der e. 120 Jahre nach dem Quinisektum von 692 geschrieben ist (100, 845 c) und mit der Berufung an eine neue ökumenische Synode schließt. Das Hauptwerk, dessen beide Teile N. Mai ungeschickterweise umgestellt hat, ist der Apologeticus maior (100, 533—832) mit den drei Antirrhetici gegen Ramonas d. h. den Gegner Gottes Konstantin Kopronymus (100, 205—533); hier giebt N. zunächst eine umfassende Darstellung des rechten Glaubens, mit einem großen Aufgebot von Schriftbeweisen den Vorwurf des Höhendienstes zurückweisend; sodann widerlegt er Schritt um Schritt die Angriffe in einer Schrift unter dem Namen jenes Kaisers, 1. die christologische Grundlage der Bilderverehrung, 2. die Abbildbarkeit des Göttlichen in der Person Christi, das *περιγραπτὸν εἶναι*, 3. die Bedeutung der Tradition feststellend. Wie er — dem Beispiele des Damasceners folgend — den ersten Teil mit 26 Belegstellen aus den Vätern abschließt (MSG 100, 812), so das ganze mit einer Sammlung von 79 Citaten (Vitra I, 336). Hieran schließt sich unmittelbar die von Vitra (I, 371; IV, 292) ebnete ausführliche Erörterung der von den Gegnern beigebrachten Schriften des Eusebius und Epiphanius (N. liest Epiphaniides und unterscheidet diesen als einen Doketen von dem Bischof von Salamis). In gleicher Weise wird auch ein großes Stück aus des Makarius Dialog Magnes von N. kommentiert (Vitra I 302), ebenso Stellen aus der Schrift, Chrysostomus und Methodius (Vitra IV, 233). Ein anderes umfassendes Werk gegen die Synode von 754, dessen Inhalt Banduri angiebt (MSG 100, 31) ist noch unediert. Obwohl N. sich dabei offenbar viel wiederholt, hoffen wir doch auf eine baldige Ausgabe durch de Boor. Denn erst hiernach wird ein abschließendes Urteil über N.s Schriftstellerei möglich sein und das zeitliche Verhältnis seiner Schriften zu einander und den ähnlichen des Studiten sich genau feststellen lassen. So unberechtigt die Hintanziehung des N. bei Schwarzlose und Rattenbusch ist, so spricht ihm andererseits doch wohl Gaf in MG² X, 537 zu viel Originalität zu: nicht N. hat das Thema der Bilderverehrung zu einem schwierigen religionsphilosophischen und ästhetischen Problem gemacht; was er an Erörterungen über das Bildliche überhaupt, Verhältnis von Bild und Sache, *εἰκὼν* und *εἶδωλον*, Abbildbarkeit des Überfönnlichen beibringt, hat alles schon Johannes von Damaskus; die christologischen Beziehungen sind von dessen Nachfolgern in der Zeit des Kopronymus, zwischen den Synoden von 754 und 787 aufgewiesen worden. N. zeigt seine Abhängigkeit schon in

: vielfach unbestimmten Art der Citation; auch daß er zuweilen mit gefälschten Texten
zeitet, wird nicht seine Schuld sein (Christusbilder 112*f.). Sein Verdienst ist die
ründlichkeit, mit der er besonders dem Schrift- und Traditionsbeweis nachgegangen
; seiner eingehenden Widerlegung verdanken wir die Kenntnis wichtiger Beweisstücke
; Gegner, z. T. aus alter christlicher Litteratur. von Dobshütz. 5

Nicetas, Acominatos, gest. um 1200. — Litteratur: Th. Uspensky, Der byz.
hriftsteller Nicetas Acominatos Chon., Petersburg 1874 (russisch); Ehrhard bei Krumb-
cher, Geschichte der byz. Litteratur 1897, S. 91 f. und Krumbacher selbst ebenda S. 281 ff.

Nicetas, nach seiner Vaterstadt Choniates (Chonae, das alte Kolossae) oder mit seinem
miliennamen Acominatos genannt, war der jüngere Bruder des Michael Acominatos und
de bilden ein in der griechischen Litteraturgeschichte des 12. Jahrhunderts wohlbekanntes
überpaar. Während sich Michael zum praktischen Kleriker und Bischof ausbildete, er-
b sich Nicetas außer der Theologie besonders historischen und juristischen Studien,
lche ihn zu bedeutenden Staatsämtern befähigten. Er stieg unter den Kaisern aus dem
uße Angelos zu den höchsten Würden empor. Als Statthalter der Provinz Philippo-
lis hatte er 1189 während des Durchzuges des Kaisers Friedrich Barbarossa große
hwierigkeiten zu bestehen. Noch Härteres war ihm vorbehalten. Denn als 1203 die
teiner unter wilden Gewaltthaten Konstantinopel eroberten, mußte er mit vielen an-
en nach Nicäa fliehen, woselbst er auch nach 1210 gestorben ist.

Nicetas gehört zunächst in die Reihe der byzantinischen Historiker. Seine Histor.
zant. libri XXI, umfassen den Zeitabschnitt von 1180—1205 und zeichnen sich
rch gutes Urteil und Zuverlässigkeit aus; die persönliche Teilnahme des Verfassers an
en Ereignissen giebt ihnen einen bedeutenden Quellentwert. Seine theologischen Studien
t Nicetas aber in den 27 Büchern eines *Θνοαυρός δοθοδοξίας* niedergelegt. U-
nn stellt dieses Werk mit der *Παροικία* des Euthymius zusammen, da beide den 25
andpunkt der dogmatischen Strenge und dogmenhistorischen Gelehrsamkeit in diesem
italter der griechischen Kirche repräsentieren, giebt ihm aber mit Recht vor jenem den
rzug. Nicetas verfährt selbständiger, denkender und genetischer in der Begründung
: Lehre und in der Herleitung der Häresien und bezeugt große Achtung vor der Mytho-
hie. Er beginnt mit der Darstellung des Judentums und Griechentums und seiner mytho-
gischen und philosophischen Erzeugnisse. Dann folgen die kirchlichen Hauptlehren, zwar
sentlich gebaut auf die dogmatische Überlieferung der griechischen Väter, aber nicht
ne eigentümliche Gesichtspunkte, namentlich in der Anthropologie und Psychologie. Das
rte Buch eröffnet die Polemik gegen die Häretiker von Simon Magus an, und dieser
tische Bericht führt nicht allein durch die bekannnten Regionen, sondern berührt auch 36
nkle Punkte und erwähnt schwer verständliche und sonst kaum angeführte Reiznamen.
i den letzten Büchern kommen der Gegensatz zum Islam, die Kontroversen mit den
teinern und die Meinungskämpfe innerhalb der griechischen Kirche zur Sprache. Ver-
chen mit den älteren häresiologischen Schriften ist es nicht allein der Umfang, welcher
sem „Schätze der Rechtgläubigkeit“ einen Wert verleiht, sondern das Werk bildet auch 40
e unentbehrliche Quelle für die Kenntnis der häretischen Bewegungen des 12. Jahr-
nderts. — Übrigens ist unsere Kenntnis des Werkes eine sehr unvollständige. Nur die
ten fünf Bücher sind in lateinischer Übersetzung von Petrus Morellus ediert worden:
ris. 1561. 1579, Genev. 1629. Bibl. Patr. Lugdun. XXV, p. 54; dazu griechisch
Fragment des 20. Buches gegen die Agarener in Sylburgi Saracenicis, Heidelb. 45
95, p. 74 u. ö., Tafel, Annae Comnenae Supplementum, Tübingen 1832;
). Uspensky, Skizzen zur Geschichte der byz. Kultur, Peterburg 1892. Das Meiste
eder abgedruckt bei Migne P. Gr. Bd 139, 1101—1144, Bd 140, 9—281. Eine
llständige Ausgabe wäre höchst erwünscht. (Gaff †) Ph. Meyer.

Nicetas, David, gest. 880. — Litteratur: Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. der byz. 50
teratur 1897, S. 167; Krumbacher, ebenda S. 679 und sonst; Leo Matius, Diatriba de
cetis, ed. A. Mai in Nova Patr. Bibl. 6, 2, 3—8; Fantius, De Byz. rer. scriptoribus,
pzig 1677, S. 261 f.; Fabricius-Harles, Bibl. Gr. VII, 747—749; Lipsius, Die apokryphen
ostelgeschichten und Apostellegenden 1883, Bd I, 182 und sonst oft; Ph. Meyer, Z. P. Th.
36, S. 386 ff.; Byz. Zeitschr. 1900, S. 268 ff. Die Werke des N. sind zuletzt gedruckt bei 55
igne, Patr. Gr. B. 105, S. 15—582; B. 38, S. 842—846; B. 4, S. 682—842.

David Nicetas, auch Paphlago und Philosophus genannt, war Bischof von Dadybra
Paphlagonien. Er gehört zu den bedeutendsten Panegyrikern unter den Byzantinern.

Besonders hat er den Aposteln seine Entomien gewidmet, unter denen zu nennen sind das auf Petrus und Paulus wie auf den Petrus allein, auf den Jakobus Zebedäi, Alphai und den Adelpothoos, auch Johannes, Philippus, Bartholomäus, Matthäus, Simon Zelotes, Judas Thaddäus, Markus und Timotheus. Der geschichtliche Kern dieser Reden ist gering. „In einen unendlichen Redeschwall sind die wenigen Notizen eingehüllt, welche N. direkt oder indirekt aus älteren Apokryphen geschöpft hat“ (Lipsius). Nicht wertvoller sind die Reden auf einige Heilige, obwohl auch diesen geschichtliche Quellen zu Grunde liegen. Unter seinen sonstigen Werken ist neben umfangreicheren Erklärungen zu Gebichten des Gregor von Nazianz seine Vita des Patr. Ignatius von Konstantinopel zu nennen, in der N. gegen Photius Partei nimmt. Diese Schrift hat bedeutenden historischen Wert. Neuerdings hat Papadopoulos Kerameus (Byz. Zeitschr. a. a. D.) sie dem N. abgesprochen und einem späteren römischen Fälscher zuschreiben wollen. Es ist ihm dies von V. Vasiljevskij scheinbar mit Recht bestritten, wie auch der Referent der Byz. Zeitschrift, Ed. Kurz, urteilt. Ph. Meyer.

15 **Nicetas, Pectoratus**, um 1050. — Litteratur: Leo Allatus, *Diatriba de Nicetia*, ed. A. Mai, *Nova patr. bibl.* 6, 2, 10–13; Fabricius-Harles, *Bibl. Graeca* VII, 753 ff.; Gieseler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, II, 1, 4. Aufl. 1846, S. 382 ff.; Demetracopulos, *ιστορία του αγιατου* 1867, S. 24; Ehrhard bei Krumbacher, *Gesch. der byz. Litteratur* 1897, namentlich S. 81, 153, 154; Holl, *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griech. Mönchtum*, 1898, 20 S. 3 ff. Dazu Ph. Meyer, *GqM* 1898 Nr. 11 S. 846 ff.

Nicetas Pectoratus (*Νικήτας Σηγάτος*) war Priestermonch in Studion und Schüler Symeons, des neuen Theologen, welcher letzere erst später in das Mamaslkloster übertrat. Von diesem hat er die Mystik übernommen, die sich in den Bahnen der späteren Hesyphasten bewegt, nur daß die älteren Vorgänger noch nicht die künstliche Methode benützen, die 25 Biston hervorzurufen. Mystisch-asketischen Inhalts sind eine Reihe von Schriften des Nicetas, namentlich die 300 κεφάλαια, die Nicodemus Hagiorites zuerst in dem großen asketischen Sammelwerk *Philoxalla*, Venedig 1782 Fol., dann Migne, P. Gr. B. 120, S. 852–1009 herausgegeben hat. Dem Symeon hat N. auch ein Denkmal gesetzt, indem er seine Vita schrieb, „eine Quelle ersten Ranges“ (Holl). Sie ist nur in volksgriechischer 30 Übersetzung gedruckt und zwar vor den Werken Symeons, des neuen Theologen, herausgegeben von Dionysios Zagoraios 1790 und 1886, doch hat Holl (a. a. D. S. 3 ff.) sie wissenschaftlich behandelt. Dazu hat N. die Werke Symeons gesammelt. Doch war N. nicht nur ein bedeutender Asket, sondern auch ein von seiner Kirche anerkannter Polemiker gegen die feindlichen Kirchen. Als im Jahre 1054 die römische Gesandtschaft in Konstantinopel erschien, an deren Spitze der Kardinal Humbert stand, war N. einer derjenigen, die bereits den litterarischen Kampf gegen Rom aufgenommen hatten. Gegen seine Schrift *περι ἀζύμων και σαββάτων ηησελας και του γαμου των ιερέων* (bei Demetracopulos, *Bibl. Eccles.* 1866, S. 18 ff.) richtete sich namentlich der Zorn Humberts, der in seiner *Brevis commemoratio* (auch bei Gieseler a. a. D. S. 388) sich 40 rühmt, den Griechen auch in einer mündlichen Disputation so überwunden zu haben, daß auf Befehl des Kaisers die Schrift öffentlich verbrannt wurde. Dies ist von griechischen Schriftstellern als eine Lüge Humberts hingestellt, so von Dositheos in seiner *ιστορία περι των εν Ιεροσολύμοις πατριαρχεονάντων* S. 758 mit der Begründung, daß ja dann die Schrift des N. nicht habe erhalten bleiben können. Eine ähnliche Schrift des 45 N. gegen die Armenier und Römer *περι ενζύμων και ἀζύμων* hat Hergenröther in den *Monumenta graeca ad Photium . . . spectantia* 1869, S. 139 ff. herausgegeben. Übrigens ist das wenigste von den Schriften unseres N. gedruckt. Ein reichhaltiges Verzeichnis seiner Schriften (27 Nummern) bei Demetracopulos, *Bibl. eccl.* S. 6 ff.

Ph. Meyer.

50 **Niceta**, Missionsbischof von Nemesiana, ca. 345–420. — Schriften: *De ratione fidei, de spiritus sancti potentia, de diversis appellationibus domino nostro Jesu Christo convenientibus* (A. Mai, *Scriptor. veter. n. coll.* VII, 314–332), *explanatio symboli ad competentes habita* (Caspari, *Anecd.* 341–360).

Behandlungen: Braida, *Dissertatio* in S. Nicetam (Migne s. l. LII, 875–1134); 55 F. Rattenbusch, *Beiträge zur Geschichte des altkirchlichen Taussymbols im Giesener Universitätsprogramm* vom J. 1892, S. 34–52; Th. Zahn, *Das apostol. Symbol* 1894, S. 107–130; G. Morin, *Nouvelles recherches sur l'auteur du „Te deum“* in *Revue bénédict.* 1894, XI, Heft 2; E. Hümpel, *Niceta*, Bischof von Nemesiana, Bonn 1895 (zuerst erschienen in den *JbZb* 1895, S. 275–343, 416–469); Th. Zahn, *Neuere Beiträge zur Geschichte des apostol. Symbols* in *N. I. Zeitschrift* 1896, S. 93 ff.; F. Rattenbusch, *Recension der Schrift Hümpels* in *ThZb* 60 1896, S. 297–303.

Über das Geburtsjahr und die Lebensdauer dieses Bischofs ist absolut Sicheres nicht bekannt. Auch sonst hat die Identifikation dieses Bischofs Niceta mit Trägern dieses oder eines ähnlichen Stammes verwirrend gewirkt. Doch steht zunächst soviel fest, daß er im Jahre 398 und dann vier Jahre später dem Bischof Paulinus von Nola einen Besuch gemacht hat, der diesem eine erwünschte Gelegenheit gab, den um manche Jahre älteren Kollegen in schwunghaften Versen zu feiern. Als direkte Quellen kommen für Niceta von Nemefiana nur in Betracht: Gennadius, *De vir. ill. op.* XXII (Wallarfi, *Hieronymi opera* II, 2, 967—1016, Venet. 1767) und Paulinus von Nola (*Epist.* XXIX, 14; *carm.* XVII und XXVII = *Migne Patol.* s. I. LXI col. 321, 483—90, und 551—663). In der Epistel Paulins wird er beschrieben als *episcopus, qui ex Dacia advenerat*. Mit diesem Dacia meinte er nicht die gesamte *dioecesis Daciae*, welche am Ende des 4. Jahrhunderts 5 Provinzen umfaßte, sondern es können, wie auch *carm.* XVII, 189 ff. und 249 ff. beweisen, die Teilprovinzen *Dacia mediterranea* und *Dacia ripensis* höchstens gemeint sein. Seine Bischofsstadt, die zugleich seine Vaterstadt war (*carm.* XVII, 55 f. 319 f. 187 f.), lag Scupi (*carm.* XVII, 195 f.) benachbart, der nächstigen Metropole Dardanias, ohne selbst noch zu Dardanien zu gehören. Das *Dardanus hospes* schließt eine Lage des nicetischen Bischofssitzes in Dardania wie in *Dacia ripensis*, das weit von Scupi entfernt an der Donau liegt, aus. Es kommt also nur *Dacia mediterranea* in Betracht. Hier befand sich die Stadt Nemefiana, die nach Gennadius (*op.* XXII: *Niceta [oder Niceas] Romatiana [oder Romaciana, Romanicia] civitatis episcopus*) um jene Zeit einen Bischof Niceta aufwies. Die richtige Schreibweise für den von den Türken jetzt Ak = Palanka, von den Serben Bela = Palanka genannten Ort: Nemefiana bietet zum Überschuß eine sehr alte Handschrift des Gennadius nach dem einwandsfreien Zeugnis des Dominikaners M. Lequien (*Oriens christ.* II, 305).

Die Völker, denen der Bischof Niceta seine missionarische Tätigkeit zuwandte, waren die Bessen, Skythen, Geten und Daken (*carm.* XVII, 205—244. 245 ff. 249 ff.). Von Naissus und Sardika an über Baulantia und Germania bis herunter nach Philippi, dann weiter nach Osten über den westlichen und mittleren Hämus und über die ganze Rhodope breitete sich die bessische Nation um 400 p. Chr. aus. Das Gebiet der Skythen deckte sich fast überall mit dem der heutigen Dobrußja. Die Wohnsitze der Daken sind in *Dacia ripensis* und *D. mediterranea* zu suchen. Demnach reichte sein Missionsgebiet im Norden bis an die Donau, im Osten bis an den Pontus, im Süden bis ans ägäische Meer und im Westen bis an die Grenzen von Dalmatien und Äthiopien. Trotz der ungeheuren Größe dieses Missionsgebietes schlug das Evangelium tiefe Wurzel. Klöster für Männer und Frauen entstanden in dem unwirtlichen Gebiete (*carm.* XVII, 85 ff. 219 f.). Die Barbaren lernen Christum in lateinischer Sprache bezeugen und in Sittenreinheit ein stilles und geruhiges Leben führen (*carm.* XVII, 261 ff.).

Lange Zeit hindurch wurde die Gleichsetzung des Missionsbischofs Niceta in *partibus orientibus* mit dem Schriftsteller Niceta beanstandet. Aber abgesehen von dem oben Angeführten fordert diese Identifikation die merkwürdige Übereinstimmung von Fragment III (N. coll. p. 339) mit Paulinus Nolavus (*carm.* XVII, 213 ff. und 269 ff.) im Zusammenhalt mit jener Aufforderung: *Si gentiles suadent, multos patres iterum colere, tu retine beatam professionem* (K. Anecd. p. 354), eine Stelle, die auf einen eben erst christianisierten Leserkreis hinweist.

Während die Bedeutung des Bischofs Niceta als Missionar darin beruht, daß er sich die planmäßige Bekehrung der Gebirgsvölker des Hämus zur Lebensaufgabe machte, einer Aufgabe, der er nach dem Schweigen Paulins über andere missionarische Versuche im Hämus sich zuerst und allein gewidmet, und die er mit unleugbarem Erfolge durchgeführt haben muß, wie man trotz allen rhetorischen Überschwanges aus zwei fast gleichzeitigen Briefen des Hieronymus vom J. 396 (*Hieron. opp. ed. Vall.* I, 334 *epist.* LX und I, 679 *epist.* CVII) erfahren kann, beruht seine Bedeutung als Schriftsteller darin, durch seine von praktisch-kirchlichem Geiste durchhauchten Schriften die Homousie des Sohnes und des Geistes nachdrücklich verteidigt und durch seine energische Betonung des Symbols die ihm anvertrauten Seelen vor der Gefahr der Häresie zu bewahren versucht zu haben. Denn in dem großen Kampfe seiner Zeit bekämpfte er von dem Boden des Nicänums aus Arianer wie Macedonianer. Seine Stellungnahme zu ihm wie zum Symbol ist bedingt in seinem Verhältnis zur Schrift, die in den Behauptungen der Gegner nicht zu ihrem Rechte kommt (N. coll. p. 330 f. 320. 314. 319. 323).

Was seine Schriften im besonderen anlangt, so werden ihm von Gennadius 6 für

die Unterweisung von Taufbewerbern bestimmte Büchlein zugeschrieben. Das 5. Büchlein *De symbolo* ist zweifellos identisch mit der *explanatio symboli*, die als das Werk eines Bischofs Niceta handschriftlich überliefert ist. Es ist ferner sicher, daß das 3. bei Vennadius genannte Schriftchen *De fide uniceae maiestatis* identisch ist mit den beiden 5 Traktaten *De ratione fidei* und *de spiritus sancti potentia*. Cassiodor (*instit. div. litt. op.* 16) hat sie noch als eine einzige Schrift eines Bischofs Nicetus mit dem Titel *De fide* gefannt. Außerdem sind von ihm 6 Fragmente erhalten (*N. coll.* VII, 339f.). Auch wird ihm angehören das Traktätchen *De diversis appellationibus domino nostro Jesu Christo convenientibus*. Die übrigen bei Vennadius genannten Schriftchen 10 sind verloren.

Für die Geschichte des apostolischen Tauffymbols ist die zuerst genannte Schrift von Bedeutung geworden. In ihr taucht zum ersten Male als Stück des Bekenntnisses die *communio sanctorum* auf. Nach seinem Bekenntnis zur „heiligen katholischen Kirche“ und nach einer längeren Darbietung seines Verständnisses von diesem Stück fährt Niceta 15 fort: *Ergo in hac una ecclesia crede te communionem consecutorum esse sanctorum. Scito unam hanc esse ecclesiam catholicam in omni orbe terrae constitutam; cuius communionem debes firmiter retinere.* Eine faktische Deutung wird damit nicht gegeben. Vielmehr macht Niceta nur den Versuch, die *communio sanctorum* seinen Lesern mit Rücksicht auf die Zeitströmung des Arianismus verständlich 20 und ihnen die energische Festhaltung an der heiligen katholischen Kirche zur unerläßlichen Pflicht zu machen. Demnach muß die geprägte Symbolformel der *communio sanctorum* jedenfalls noch viel älter sein als die Schrift, die sie in dieser Weise zu erläutern unternimmt (vgl. Th. Zahn, *D. ap. Symb.* S. 88f.).

Eine große Bedeutung würde Niceta von Remesiana für die Geschichte der Hymnologie gewinnen, wenn es sich bewahrheiten sollte, daß Niceta, wie Morin und Zahn 25 wollen, als der Verfasser des *Te deum laudamus* und der beiden Schriftchen *De vigiliis servorum dei* und *De psalmodiae bono* anzusehen wäre. Aber so einleuchtend auch manche insonderheit von letzterem Gelehrten vorgebrachten Gründe sind (*N. t. z.* p. 106 ff.), so erfordert doch die definitive Verabschiedung dieser Frage eine eingehendere 30 Untersuchung, als sie an obigem Orte beabsichtigt war. Hämpel.

Nicetas, Heinrich f. d. A. Familien Bd V, S. 750, 54.

Nicolai, Philipp, gest. 1608. — L. Curze, *D. Philipp Nicolais Leben und Lieder*, Halle 1859 (grundlegend); H. H. Wendt, *Vorlesungen über Ph. N.*, gehalten auf Veranstaltung des Vereins f. Hamburgische Geschichte, Hamburg 1859; R. Kocholl, *Leben Nicolais*, 35 Berlin 1860; Victor Schulze, *Waldeckische Reformationsgeschichte*, Leipzig 1903. Dazu die hymnologische Litteratur, bes. Koch, *Geschichte des Kirchenlieds u. s. w.*, 3. Aufl., Stuttgart 1866. Ein Verzeichnis der Ausgaben seiner Schriften bei Curze, S. 262 ff.

Philipp Nicolai, lutherischer Theologe, Prediger, Schriftsteller und Liederdichter des 16. Jahrhunderts, ist geboren den 10. August 1556 in der Stadt Mengerlinghausen in 40 Waldeck. — Sein Vater, Dietrich Rafflenboel (oder wie er nach dem Vornamen seines Vaters, eines westfälischen Hofbesizers, Nikolaus Rafflenboel, sich nennt: Theodoricus, Nicolai F., Rafflembolius; der Vorname des Großvaters wurde bei dem Enkel Familiennamen), war seit 1539 Pfarrer zu Herdecke in der Grafschaft Mark gewesen, 1543 mit einem Teil seiner Gemeinde von der katholischen zur lutherischen Kirche übergetreten, 45 1550 wegen Nichtannahme des Interims vertrieben worden und hatte dann durch Verwendung des Grafen Johann von Waldeck eine Anstellung in Mengerlinghausen gefunden (Schulze S. 313 ff.). Mit kräftigem Körper und trefflichen Geistesgaben ausgerüstet, zeigte Philipp N. großen Eifer im Lernen; daher sein Vater entschloß, ihn (wie noch drei Brüder) „dem lieben Gott und seiner Kirche“ zu widmen, d. h. Theologie 50 studieren zu lassen. Nachdem er den ersten Unterricht von seinem Vater erhalten, besuchte er nacheinander die Schulen zu Rhoden, Kassel, Hildesheim, Dortmund, Mühlhausen, Corbach, erwarb sich vielfache Kenntnisse und übte sich insbesondere auch in lateinischer Poesie und Musik (in einem lateinischen Jugendgedicht *Certamen cervorum eum columbis* behandelt er die theologischen Streitigkeiten jener Zeit). Im 19. Lebensjahre 55 1575 bezog er die Universität Erfurt, wo er durch lateinische Gelegenheitsgedichte einen Teil seines Unterhaltes sich verdienen mußte. Im Mai 1576 durch den Tod seiner Mutter nach Hause gerufen, konnte er erst im Herbst dieses Jahres sein Studium in Wittenberg fortsetzen, das kurz zuvor nach dem Sturz der Philippisten mit streng luther-

rischen Theologen, unter denen bes. P. Leshner, war besetzt worden. Nach vollendetem theologischen Studium hielt er sich einige Zeit in dem waldeckischen Kloster Volkhardinghausen auf, wo er mit seinem Bruder Jeremias (geb. 1558, gest. 1632 als Superintendent) wissenschaftlichen Arbeiten oblag und zugleich seinen alten Vater im Predigen unterstützte. In dieser Zeit entstand sein Jugendwerk *Comment. de rebus antiquis German. gentium libri VI*, 1575 erschienen, abgedruckt in den *Opp. lat. II*, 226 sqq., eine hist.-antiq. Arbeit, die zwar jetzt keinen Wert mehr hat, aber interessant ist durch die patriotische Begeisterung, mit der sie geschrieben ist. Von da wurde er 1583 als evangelischer Prediger nach dem noch halb-katholischen Herdecke in Westfalen, in das frühere Arbeitsfeld seines Vaters, berufen. Er hatte hier einen schweren Stand, weil der Rat katholisch und sein Kollege, ein Prediger Tacke, unzuverlässig war. Ein Einfall der Spanier aus den Niederlanden (es war die Zeit des Kölner Kriegs unter Kurfürst Gebhard II. 1583 ff.) nötigte Nicolai zur Flucht in das Städtchen Wetter, wo er eine förmliche Belagerung auszustehen hatte. Nach dem Abzug der Spanier kehrte er nach Herdecke zurück, mußte dieses aber, da indessen die katholische Messe wieder eingeführt war, aufs neue verlassen, bediente eine Zeit lang als Hausprediger die heimlichen Lutheraner in Köln und folgte dann 1587 einem Rufe als Diaconus nach Nieder-Wildungen im Waldeckischen. Im November 1588 wurde er auf den Wunsch seiner Gönnerin, der verwitweten Gräfin Margarethe zu Waldeck, auf die Stadtpfarrstelle zu Alt-Wildungen versetzt und diente von hier aus der frommen und eifrig lutherischen Gräfin zugleich als Hofprediger und 20 Erzieher ihres Sohnes, des Grafen Wilhelm Ernst zu Waldeck, der frühe durch Gottesfurcht und eifriges Studium sich auszeichnete, aber schon 1598 auf der Universität Tübingen starb (Schulze S. 408 ff.). Als eifriger Lutheraner und Ubiquitist (im Sinne von Brenz, Andrea, Leshner, Hunnius etc.) wurde Nicolai in den folgenden Jahren, zur Zeit des damals nach dem Abschluß des Konkordienwerkes in Kursachsen, Hessen u. a. a. D. 25 neu sich erhebenden Streits zwischen Lutheranern und Calvinisten oder Kryptocalvinisten, in heftige Kämpfe verflochten. Er beteiligte sich an dem Streit mit mehreren Schriften, z. B. *fundamentorum Calvinianae . . . sectae detectio*, Tübingen 1586 mit Vorrede der theologischen Fakultät; *de controversia ubiquitaria ad Dan. Hofmannum epistola* 1590; *de duobus Antichristis* 1590; resp. *ad Sadeleis libellos* 1591. Auch 30 in Waldeck kam es zu wiederholten Verhandlungen über die einschlägigen Fragen auf mehreren Synoden zu Wildungen 1589—1592 mit zwei Predigern, Justus und Heinrich Crane, sowie mit einem gräflichen Kanzleirat Badbier, dem Nicolai wegen angeblich calvinistischer Anschauungen das Abendmahl verweigerte (Schulze S. 348 ff.). Bei dem Grafen Franz von Waldeck sowie bei dem Landgrafen Wilhelm von Hessen erregte N. 35 durch seinen lutherischen Eifer vielfachen Anstoß. Der Landgraf verbot der Marburger Fakultät 1590, ihn zum Dr. theol. zu promovieren, wenn er nicht sein anticalvinisches Buch *fund. Calv. detectio* widerrufe (vgl. Heldmann in den „Geschichtsblättern für Waldeck und Pyrmont, 2. Bd. Mengersinghausen 1902, S. 35 ff.), ja nach dem Regierungsantritt des Landgrafen Moriz drohte ihm sogar Absetzung und Gefangennehmung, wo- 40 gegen er aber bei der Gräfin Wittve Schutz fand. In dieser Zeit des Streites und der Anfechtung dichtete Nicolai sein der Gräfin gewidmetes Lied: „Der christlichen Kirche zu Gott Klage über die Calviner und Kottengeister“, worin er klagt: „Viel Badenstreich und Natternstich auf mich geschwind gerichtet sind von Freunden und von Feinden. Dein Abendmahl und ewig Wahl, dein Majestät und Herrlichkeit sind Stein des Anstoß worden.“ 45 Der Umschlag aber, der in Kursachsen 1591 mit dem Tod des Kurfürsten Christian I. und dem Sturz des Kryptocalvinismus erfolgte, machte auch anderwärts sich fühlbar: Nicolai behielt sein Amt, die waldeckischen Prediger bekannnten sich 1593 auf einer Synode zu Mengersinghausen zur Konkordienformel und unterschrieben später sogar die kursächsischen Visitationsartikel. Auch Nicolai erhielt jetzt 1594 in Wittenberg die ihm zuvor in Mar- 50 burg versagte theologische Doktorwürde unter dem Präsidium von Agid. Hunnius durch eine Disputation *de libero arbitrio* und fuhr nun um so eifriger fort in seiner Bekämpfung des Calvinismus. Im Jahre 1596 erschien sein „Notwendiger und ganz vollkommener Bericht von der ganzen calvinischen Religion nach Ordnung der 5 Hauptstücke“, Frankfurt 1596; 2. A. 1597, und sein *Methodus controversiae de omnipraesentia Christi secundum naturam ejus humanam*, letztere Schrift mit einer Widmung an seinen gräflichen Zögling Wilhelm Ernst von Waldeck, der darin vor der calvinischen 55 Irlehre ernstlich verwahrt wird, zumal da jetzt Calvins Reich durch viele Gegenden sich verbreite.

Nach zehnjähriger Wirksamkeit in Wildungen folgt Nicolai 1596 einem Ruf als 60

Prediger nach Unna in Westfalen, wo die Lutheraner soeben nach langen Kämpfen mit den aus den Niederlanden und Ostfriesland eingewanderten Reformierten die Oberhand erhalten hatten und den „als harten Ubiquisten und Erzfeind der Calvinisten“ längst bekannten Nicolai als Führer begehrten. Neue Kämpfe und schwere Trübsale erwarteten ihn hier. Zuerst ein Angriff von seiten der Reformierten, die ihn 1597 bei den Räten in Cleve verklagten und eine Streitschrift wider ihn herausgaben unter dem Titel: „Entsatz des ubiquistischen Hammerschlags Dr. Nicolai“, die dann N. in einer neuen, katechismusartig in Frage und Antwort abgefaßten Streitschrift beantwortete u. d. T.: Kurzer Bericht von der Calvinisten Gott und ihrer Religion, 1598 (Vorrede datiert Unna 1. Februar 1597). Es ist das wohl die derbste von allen anticalvinistischen Streitschriften Nicolais, überhaupt eines der schlimmsten Produkte der interkonfessionellen Streilitteratur des 16. Jahrhunderts. M. Goetze schrieb noch 1770 eine eigene Verteidigungsschrift für Nicolai gegen die Angriffe eines reformierten Predigers zu Worms (vgl. Curze S. 190 ff.).

Die Antworten der Reformierten auf Nicolais „Schandbuch“ waren freilich auch nicht allzu fein: sie nannten ihn ein um sich hauendes Wildschwein, einen Nasenden, der an die Kette gelegt werden mußte, ja sie streuten allerhand üble Nachreden über seinen Lebenswandel aus. Zu diesen Anfechtungen, die er sich selbst durch die Maßlosigkeit seiner Polemik zuzog, kamen aber bald noch andere Heimtuchungen: Todesfälle in seiner Familie, besonders aber eine fürchterliche Pest, von welcher die Stadt Unna 1597 heimgesucht wurde. Der Würgengel ging von Haus zu Haus, Hunderte starben von Woche zu Woche, Leichen über Leichen sah er einscharren, sein eigen Haus war von Pesthäusern umgeben. Die Not trieb ihn, „mit Hintansetzung aller Streitigkeiten“, die ganze Zeit im Gebet hinzubringen und im Nachdenken über das ewige Leben und den Zustand der treuen Seelen im himmlischen Paradies. Die Frucht dieser Todes- und Lebensbetrachtungen war sein 1599 in den Druck gegebenes, seinen trauernden Gemeindegliedern gewidmetes, „von lauter Himmelsblumen duftendes“ Buch u. d. T.: Freudenpiegel des ewigen Lebens, d. i. gründliche Beschreibung des herrlichen Wesens etc., allen betrübten Christen zum seligen und lebendigen Trost zusammengefaßt durch D. Ph. N., Frankfurt 1599, 8°. (Neue Ausgaben von 1617, 1633, 1649, 1707, von Mühlmann 1854; einen Anhang der ersten Auflage des Freudenpiegels bilden drei geistliche Lieder s. u.) In die Zeit des Aufenthaltes in Unna fällt endlich auch noch eine biblisch-theologische oder historische Arbeit: *Commentariorum de regno Christi, vaticiniis proph. et apost. accommodatorum*, libri II (Frankfurt 1597 und 1607; deutsch von Artus in Danzig s. Curze S. 165 ff.) ein merkwürdiges Werk, worin N. eigentümliche apokalyptisch-diluvianische Ideen ausspricht und den Weltuntergang aufs Jahr 1670 prophezeien will. Kaum war die Pestzeit vorüber, so kamen neue Gegenschriften von den Reformierten, weshalb N. auf seinen Freudenpiegel noch in demselben Jahr einen „Spiegel des bösen Geistes, der sich in der Calvinisten Büchern regt“, Frankfurt 1599, 2. Aufl. 1604, folgen ließ. Und zu dem Föderkrieg kam auch bald wieder äußere Kriegsnot: ein Einfall der Spanier nötigte N., auf den Wunsch des Rates, mitten im Winter Unna zu verlassen und ins Waldeckische sich zu flüchten, wo er ein Vierteljahr als Vertriebener zubrachte. Erst zu Ostern 1599 konnte er nach Unna zurückkehren, wo er nun, 44 Jahre alt, in die Ehe trat mit der Witwe eines Pfarrers Dornberger aus Dortmund (Januar 1600, dazu Vict. Schulze in den „Geschichtsblättern für Waldeck und Pyrmont“ 1. Bd S. 139 ff.). Er entschloß sich jetzt, von aller Polemik eine Zeit lang sich entfernt zu halten und beschäftigte sich mit einer größeren dogmatischen Arbeit „über den mystischen Tempel Gottes“. Eine durch David Chyträus an ihn gelangte Berufung nach Rostock in ein kirchliches oder akademisches Amt zerschlug sich; dagegen wurde er 1601 in Hamburg, wo seine Schriften, besonders sein Freudenpiegel, ihm Freunde gewonnen, zum Hauptpastor an der St. Katharinenkirche gewählt — als Nachfolger des 1601 verstorbenen Seniors Stamke, als zweiter Nachfolger von Joach. Westphal. Hier war ihm noch eine siebenjährige, im ganzen ruhige und friedliche, aber arbeitsvolle und gesegnete Wirksamkeit beschieden. Er predigte jeden Sonn- und Donnerstag vor dichtgefüllter Kirche und übte durch sein Wort und durch sein persönliches Wirken auf seine Gemeinde, seine Kollegen, wie auf die ganze Stadt einen gesegneten Einfluß, als ein „anderer Chrysostomus“, als gottseliger Mann und treuer Seelenhirt, als geistreicher Skribent, als Säule der lutherischen Kirche in weiten Kreisen verehrt und gepriesen. Ein besonderes Anliegen war es ihm, den kirchlichen Frieden und die Einheit des Bekenntnisses, die reine evangelische Lehre wie sie in göttlicher Schrift gegründet und im Konkordienbuch von 1580 und dessen Apologie bezeugt und wiederholt war, unter den Hamburger Predigern zu erhalten und zu befestigen,

aber auch, wo es not that, wider allerlei Korruptelen und Rotten mit dem Schwert des Geistes zu verteidigen. Auch seine schriftstellerische Thätigkeit setzte er in Hamburg rüstig fort: 1602 erschien sein bedeutendstes dogmatisches Werk: *Sacrosanctum omnipraesentiae J. Chr. mysterium libris II solide et perspicue explicatum*; das erste Buch handelt von der Omnipräsenz Christi nach seiner Gottheit, das zweite de omni-
 praesente Christo secundum humanitatem ejus. Darauf folgt 1603 ein Bericht von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl und mehrere Streit-
 schriften gegen den reformierten Prediger Pierius in Bremen, gegen den Socinianer
 Distorodt pro divina Christi gloria, gegen einen kryptocalvinischen Prediger Joh. Cuno,
 gegen einen reformierten Prediger Peter Plancius in Amsterdam. Eine deutsche Bear-
 beitung der lateinischen Schrift von der Omnipräsenz ist die 1604 erschienene, in Frage
 und Antwort abgefaßte „Grundfeste und richtige Erklärung des streitigen Artikels in der
 Gegenwart J. Chr. nach beiden Naturen z.“, der Königin Katharina von Schweden ge-
 widmet. Ein Gegenstück zu seinem „Freudenspiegel“ aber bildet die 1605 während einer
 ähnlichen Pestzeit in Hamburg zu seiner und seiner Gemeindeglieder Stärkung und Tröstung
 geschriebene, im Jahr 1606 im Druck erschienene „Theoria vitae aeternae oder histo-
 rische Beschreibung des ganzen Geheimnisses vom ewigen Leben“ in 5 Büchern (1. von
 des Menschen Erschaffung zum ewigen Leben, 2. von unserer Erlösung zum ewigen Leben,
 3. Wiedergeburt, 4. von der wiedergeborenen Seele Heimfahrt, 5. von der Auferstehung
 des Fleisches zum ewigen Leben); spätere Auflagen von 1611, 1628, 1651 u. s. w. Noch
 zwei Monate vor seinem Tode beendigte N. seine letzte anticalvinistische Streitschrift (Sieg
 und Freudentritt der Wahrheit christl. Religion z., Hamburg 1608), und noch in den
 letzten Wochen beschäftigte ihn eine Streitschrift gegen einen Jesuiten Heinrich Neverus
 in Altona de Antichristo Romano, nach seinem Tod herausgegeben von seinem Bruder
 Jeremias, Rostock 1609. Mitten in seiner rastlosen Thätigkeit wurde der bisher gesunde
 und kräftige Mann (sein Bildnis bei Schulze S. 347) „von einem bösen Fluß des Hauptes
 befallen“, der ihn im Predigen hemmte und aufs Krankenbett warf. Nachdem er noch
 am 22. Okt. 1608 einen neuen Kollegen ordiniert, erkrankte er lebensgefährlich. Nachdem
 er die Seinen gesegnet und dem ihm innig verbundenen Diakonus Dedeken ein schönes
 Bekenntnis seines Glaubens abgelegt, ist er am 26. Okt. sanft und selig im Herrn ent-
 schlafen. Bestattet wurde er im Chor der Katharinenkirche in demselben Grabe mit J. West-
 phal. Dedeken hielt ihm die Leichenrede über seinen Lieblingspruch Dff 14, 13 und hat
 nachher seine zahlreichen Schriften gesammelt und herausgegeben — die lateinischen in
 zwei, die deutschen in vier Foliobänden, Hamburg 1611—17.

Seinen christologischen Schriften (s. *omnipr. mysterium* 1602, *Grundfeste* z. 1604, *Synopsis articuli de omnipr. Chr.* 1607 u. a.) ist neuerdings ein Ehrenplatz in der
 Geschichte der Christologie angewiesen worden von Thomasius, *Christi Person und Werk*,
 3. Aufl. II, 480 ff.; Dörner, *Entwicklungsgeschichte* z., 2. Aufl. II, 779 ff.; Steib, *Art.*
Ubiquität in der RC. 1. Aufl., Bd XVI, 605 ff. Ihr Grundgedanke ist die Paralleli-
 sierung der Unio personalis in Christo mit der Unio pneumatica der Gläubigen mit
 Christo und die hieraus sich ergebende ethische Verwertung der Lehre von der *commu-*
natio idiomatum, — ein Versuch, den spinosen Gegenstand nicht bloß in anziehenderer,
 sondern auch in fruchtbarer Weise zu behandeln, als es gewöhnlich geschah, und den
 lutherischen Grundsatz „*finitum est capax infiniti*“ in der Konstruktion des ganzen dog-
 matischen Systems (Theologie, Christologie, Soteriologie) zu vertverten, vgl. Kocholl, *Real-*
präsenz, S. 199 ff.

Von Nicolais Predigten sind nur wenige gedruckt, meist solche aus der Hamburger
 Zeit; s. Dedeken in der *Ausg. der deutschen Schriften*, II, 313; Wendt, 76 ff., der einige
 charakteristische Auszüge daraus mitteilt, aus denen teils die homiletische Gewandtheit, der
 Gedanken- und Bilderreichtum des Verf., teils aber auch die Manier des Allegorisierens
 und Polemizierens auf der Kanzel, die N. mit den meisten seiner Zeitgenossen teilt, sich
 erkennen läßt. Auch von Nicolais Briefwechsel scheint verhältnismäßig wenig erhalten.
 Was aber seinen Namen im Gedächtnis der evangelischen Kirche wie in der Geschichte
 der deutschen Dichtung unvergänglich macht, sind die vier geistlichen Lieder, die uns
 von ihm aufbehalten sind (Anderes ist ihm mit Unrecht beigelegt worden) und die sämtlich
 aus der Wildunger Zeit 1588—96 herkommen: 1. „Mag ich Unglück nicht widerstan“,
 ein kirchliches Parteilied gegen die Calvinisten, Aktrostich auf Margaretha von Walbeck,
 zeb. von Gleichen, gedruckt zuerst 1596, bei Curze S. 76 ff.; 2. „So wünsch ich nun
 ein gute Nacht z.“, „der Welt Abdank für eine himmeldürstige Seele“, über Psalm 42
 (vgl. Curze S. 139 ff.); 3. „Wie schön leuchtet der Morgenstern z.“, ein geistlich Braut-

lied der gläubigen Seele von Jesu Christo ihrem himmlischen Bräutigam, über Ps 45, Akrostich auf Wilhelm Ernst Graf von Herr zu Waldeck, hierüber ausführlich Curze S. 80 ff.; 4. „Wachet auf, ruft uns die Stimme 2c.“, ein geistlich Lied von der Stimme der Mitternacht und von den klugen Jungfrauen nach Mt 25, 1 ff. Von diesen vier Liedern sind es besonders die beiden letztgenannten, welche zu den Kleinodien des evangelischen Liederschazes gehören. Mit beiden beginnt eine neue Periode des evangelischen Kirchenlieds insofern, als einerseits die Glut subjektiver Glaubens- und Liebesinnigkeit, andererseits der poetisch-musikalische Schwung, der sich schon in den neuen Versmaßen ankündigt, namentlich auch die farbenreiche Schilderung überirdischer Zustände, den Liedern der Reformationszeit noch fremd ist. Während er durch den Gebrauch lateinischer Wörter wie durch die Anlehnung an die hl. Schrift, auch durch seine beiden polemischen (1 und 2) Lieder noch an die ältere Zeit erinnert, so eröffnet er dagegen durch den hohen Schwung und die innige Liebesglut seines geistlichen Brautliedes wie durch den Prophetenton seines geistlichen Wächterlieds eine neue Zeit in der Entwicklung des evangelischen Kirchenlieds, die Periode der Subjektivität (vgl. Curze S. 146 ff.). Diese beiden vielbewunderten und „wunderbaren“ Lieder übten denn auch eine mächtige Wirkung auf die Zeitgenossen und fanden bald die weiteste Verbreitung und den ihnen gebührenden Platz in den evangel. Kirchengesangbüchern, nachdem sie 1604 in dem von den vier Hamburger Organisten Jakob und Hieron. Prätorius, Scheidemann und Decker herausgegebenen „Melodeyen-Gesangbuch“ zum erstenmal mit ihren an Hoheit und Feuer ebenbürtigen Melodien erschienen waren. Die früher von Winterfeldt, Ev. KG I, 90 ausgesprochene, von Vielen nachgesprochene, aber von niemand bewiesene Meinung, N. habe sein Lied vom Morgenstern einem weltlichen Volks- und Liebeslied nachgedichtet, ist durch Curze u. a. widerlegt; dagegen ist es sehr wahrscheinlich, daß die Melodie dem Volksgesang entnommen ist. Das Versmaß und die Melodie von: Wachet auf 2c. (der „König der Choräle“, wie Palmer sie nennt) ist wahrscheinlich von Nicolai selbst zugleich mit dem Liede erfunden, doch so, daß er sich dabei entweder (wie Winterfeldt meint) an eine ältere Kirchenweise, den sog. fünften Ton des Magnifikat, angeschlossen, oder (wie Palmer meint) die Weise eines Wächterhorns in idealisierter Gestalt zum Anfang dieser Liedweise verwendet hat. (Weiteres über die Entstehung und Verbreitung von Lied und Melodie s. bei Curze S. 126.)

(Wagenmann †) Victor Schulze.

Nicolas, Michel, französischer protestantischer Theologe, gest. 1886. — E. Rabaud, Michel Nicolas, sa vie, ses oeuvres, Paris, Fischbacher 1888; Edm. Stapfer, Michel Nicolas, critique biblique in Etudes de théologie et d'histoire publ. par Mm. les professeurs de la Faculté de théologie protestante de Paris en hommage à la Faculté de théologie de Montauban à l'occasion du Tricentenaire de sa fondation, Paris, Fischbacher 1901. Seine Schriften: Dissertation sur la forme de la poésie hébraïque 1833; Rapport de l'Ancienne à la Nouvelle Alliance 1836; Essai d'hermeneutique 1838; Réponse à la lettre de M. l'abbé Lacordaire sur le Saint Siège 1838; De la destination du savant et de l'homme de lettres par J. G. Fichte (Uebersetzung) 1838; De l'eclectisme 1840; Quelques considérations sur le Panthéisme 1842; Jean-Bon, Saint-André. Sa vie, ses écrits 1848; L'idée et le développement historique de la philosophie chrétienne par Henri Ritter (Uebersetzung) 1851; Introduction à l'étude de l'histoire de la philosophie, 2 Bde 1849—50; Histoire littéraire de Nîmes et des localités voisines, 3 Bde, 1854; Les doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne 1860; Etudes critiques sur la Bible. Ancien Testament 1861; Etudes critiques sur la Bible. Nouveau Testament 1863; Essai de philosophie et d'histoire religieuse 1863; Etudes sur les Evangiles apocryphes 1865; Le symbole des apôtres Essai historique 1867; Histoire de l'ancienne Académie de Montauban 1885.

Michel Nicolas, in Nîmes am 22. Mai 1810 geboren, widmete sich von 1827 bis 1832 in Genf und dann noch zwei Jahre in Deutschland dem Studium der Theologie. Nach kurzer Thätigkeit als Hilfsprediger in Bordeaux war er von 1835—1838 reformierter Pfarrer in Metz. Während seines Metz'er Aufenthalts erwarb er sich in Straßburg 1836 den Licentiatengrad und 1838 die theologische Doktorwürde. 1839 wurde er vom französischen Unterrichtsminister als Professor der Philosophie an die protestantisch-theologische Fakultät in Montauban berufen. Hier hat er fast ein halbes Jahrhundert lang in erfolgreicher Lehrthätigkeit und stiller, unermüdlicher Gelehrtenarbeit gewirkt. Das weite Feld der Philosophie und der Theologie mit gleicher Sicherheit überschauend hat er auf beiden Gebieten Hervorragendes geleistet.

Zu seinem philosophischen Lehrauftrag brachte N. außer einem gesunden und treffendem Urteil vor allem eine im damaligen Frankreich seltene, auf selbstständigen Quellen-

studien beruhende Kenntnis der deutschen Philosophie mit. Seine erste große Veröffentlichung war eine Übersetzung von Fichtes „Das Wesen des Gelehrten“. Auch Heinrich Ritters christliche Philosophie hat er dem französischen Publikum zugänglich gemacht. Ohne große systematische Bedürfnisse fand er seine eigene philosophische Stellung im Anschluß an die damalige französische Modephilosophie, den Eklektizismus Viktor Cousins, für den er auch litterarisch Partei ergriff. 1850 erschien seine *Introduction à l'étude de l'histoire de la philosophie*. Wenn auch in der Stellung und Lösung der Probleme teilweise veraltet, ist dieses aus der Lehrpraxis hervorgegangene und auf solidem Wissen begründete Werk heute noch eine für Studenten wohl brauchbare kritische Darstellung der verschiedenen philosophischen Systeme.

Den Übergang von den philosophischen zu den theologischen Arbeiten N.s bildet eine bedeutende religionsphilosophische Studie über die Mystiker des 14. und 15. Jahrhunderts (*Les mystiques rationnels et les mystiques irrationnels* in der *Revue de théologie de Strasbourg* 1859—1864), eine lichtvolle Entwicklung der Grundgedanken der Mystik, die er nach ihrer ethischen oder metaphysischen Orientierung unterscheidet und in ihren Hauptvertretern (auf der einen Seite Gerson, auf der andern Eckart, Tauler, Molinos, die heilige Theresie und Antoinette Bourignon) schildert. Von 1860 an wandte N. seine ganze Kraft der Theologie zu und hier sind es vor allem zwei Disziplinen, die ihm reiche Förderung verdanken: die Einleitungswissenschaft und die Kirchengeschichte.

Durch seine historisch-kritischen Untersuchungen über die Schriften A und NT ist N. mit Reuß, Colani, A. Reville im protestantischen Frankreich einer der Erneuerer der wissenschaftlichen Theologie geworden, die seit der Mitte des 17. Jahrhunderts verstummt war. Ihr Organ wurde die Straßburger *Recueil de Théologie*. Sie trat von Anfang an in scharfer Opposition gegen die Theologie des *Recueil*, als deren Hauptwerk Gaussens „*Theopneustie*“ (s. Bd VI S. 382 ff.) noch größtenteils das theologische Denken beherrschte. Unbefriedigt von der orthodoxen Lösung des Problems der Schriftautorität und unter dem Einfluß der zeitgenössischen deutschen Theologie, der die Straßburger theologische Fakultät auch unter der französischen Herrschaft viel näher stand als der Geistesrichtung von Genf und Montauban, unternahmen es jene Männer, die Grundlagen der religiösen Gewißheit mit den Mitteln der historischen Kritik zu revidieren und das Christentum als geschichtliche Größe unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung zu begreifen. An dieser Arbeit nahm Nicolas trotz den der modernen Theologie wenig günstigen Traditionen der Montaubaner Fakultät hervorragenden Anteil. Nicht nur so, daß er den Ertrag der deutschen theologischen Wissenschaft der reformierten Kirche Frankreichs vermittelt hätte. Er hat auch wertvolle originale Beiträge zur Bibelkritik geliefert. Im Jahre 1861 trat N. mit dem ersten Band seiner *Etudes critiques sur la Bible* vor das französische Publikum. Er enthält vier Abhandlungen über alttestamentliche Probleme (Was ist der Pentateuch? Die Grundgedanken des Mosesismus. Der Mosesismus vom Tod Josuas bis zum Ende der Monarchie. Wer waren die Propheten?) und trägt im wesentlichen die an die Namen Graf und Wellhausen geknüpften Auffassung über die Entstehung des AT vor auf Grund einer durchsichtigen Analyse der Dokumente, zu der N. durch seine gründliche Kenntnis des Hebräischen und seine völlige Vertrautheit mit dem Stand der deutschen Forschung vorzüglich befähigt war. Nach dem AT nahm N. die kritische Untersuchung der neutestamentlichen Schriften in Angriff. Die dazwischen liegende Periode hatte er schon 1860 in seiner *Histoire des doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieures à l'ère chrétienne* dargestellt. Das Buch, wohl heute noch die einzige vollständige Darstellung des vorchristlichen Judentums aus der Feder eines protestantischen Gelehrten in Frankreich, erlebte 1869 eine zweite Auflage. Das Studium der jüdischen Religionsvorstellungen hatte N. zu der Überzeugung geführt: „*Le christianisme n'est pas un fait isolé dans l'histoire. On constate divers manifestations religieuses qui ont contribué à préparer l'avènement du christianisme et qui servent pour ainsi dire de lien entre celui-ci et le prophétisme. La forme historique de la religion nouvelle a été déterminée en partie par le milieu dans lequel elle est née et par les antécédents auxquels elle se rattache.*“ 1863 erschienen dann die auf das NT sich beziehenden *Etudes critiques sur la Bible*. Die Lösungen, die hier Nicolas bietet für das synoptische und das johanneische Problem, für die Fragen des apostolischen Christentums und der Bildung des Kanons, sind ja wohl heute größtenteils überholt, aber Nicolas selbst hat zum Fortschritt der Forschung mitgewirkt und Ebn. Stapfer z. B. (a. a. O. 153—185) hält die Nicolas'sche Lösung der johanneischen Frage, wonach ein früherer heidnischer Gnostiker

beim Apostel Johannes Jesus als „das göttliche Wort“ kennen gelernt und dann Jesu Leben unter den gnostischen Kategorien „Licht, Finsternis, Leben, Tod, Präexistenz u. s. w.“ in unhistorischer Weise dargestellt habe, heute noch für die einzig mögliche. Den Abschluß der historisch-kritischen Arbeiten N.s bildet eine Untersuchung über „Les Evangiles apocryphes“ 1865 und eine Abhandlung über *Le symbole des apôtres* 1867.

Mit diesen Schriften — sagt sein Biograph — enthüllte Nicolas dem protestantischen Frankreich eine neue Welt. Deutschland besaß schon eine reiche Litteratur über diese Fragen, als man in Frankreich noch nicht einmal die Existenz solcher Probleme kannte. „N. hat das doppelte Verdienst, daß er die Ergebnisse der deutschen Wissenschaft in's Französische übersetzt und durch seine eigenen Forschungen bereichert hat“ (Nabaud, a. a. D. S. 40).

Nicolas kannte nur eine Art der Erholung: die Abwechslung in der Arbeit. So widmete er jede freie Stunde der großen Vergangenheit der französischen Hugenottenkirche. In den Ferien durchstöberte er die Bibliotheken von Paris, Genf, Schweden, Holland und England nach Dokumenten über die Geschichte des reformierten Frankreichs und wie groß war seine Freude, wenn er etwa nach den verstaubten Urkunden eines städtischen Archivs oder Standesamts die authentische Schreibweise eines alten Hugenottennamens feststellen konnte! In seinem Nachlaß fanden sich zehn dicke Bände mit handschriftlichen Notizen über die Geschichte des französischen Protestantismus. Es war besonders ein Gebiet, das seinen Gelehrtenfleiß und seinen Spürsinn anzog: die Geschichte des Unterrichtswesens in der Hugenottenkirche. Schon 1854 hatte er eine dreibändige *Histoire littéraire de Nîmes et des localités voisines* erscheinen lassen. Seine Studien über das reformierte Schulwesen legte er in zahllosen Beiträgen zum *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, zu Lichtenbergers *Encyclopédie des sciences religieuses*, zur zweiten Ausgabe der *France protestante* der Gebrüder Haag und andern Zeitschriften nieder. Auf Grund dieser Vorarbeiten schrieb er 1885 seine *Histoire de l'ancienne Académie de Montauban (1598—1659) et de Puy-laurens (1660—1685)*, ein lebensvolles Bild von den Einrichtungen und Schicksalen, den Lehrern und Studenten der berühmten reformierten Hochschule.

Dieses Werk bildet den Abschluß der wissenschaftlichen Thätigkeit Nicolas'. Das erste Exemplar desselben wurde ihm überreicht kurz vor dem Ausbruch der Krankheit, die ihn nach langem schmerzvollen Leiden am 28. Juli 1886 der liebgewonnenen Arbeit entzog. Der größte Teil seines handschriftlichen Nachlasses, für die Geschichte des französischen Protestantismus höchst wertvolles Material, harret als *collection des papiers de Nicolas* in der Bibliothek der „Société de l'histoire du protestantisme français“ in Paris des künftigen Bearbeiters, noch kommenden Geschlechtern ein Zeichen des rastlosen uninteressierten Fleißes des Mannes, den seine Freunde einen *bénédictin de la science*, eine *encyclopédie vivante* zu nennen liebten. Das Lebenswerk des stillen, bescheidenen Mannes, der in seiner schlichten, wortfargen, aller Pose und Phrase abholden Frömmigkeit an die *austérité* seiner hugenottischen Vorfahren, in seiner wissenschaftlichen Gründlichkeit an den deutschen Gelehrten erinnerte, wird in der Geschichte des französischen Protestantismus unvergessen bleiben.

Eugen Lachemann.

Nicole, Peter, gest. 1695. — Quellen: (Besoigne) *Histoire de l'Abbaye de Port-Royal*, Bd V; Goujet, *Vie de Nicole*; Dom Clémentet, *Hist. générale de Port-Royal*; Die *Mémoires* von Lancelot, Fontaine, du Fossé; Sainte-Beuve, *Port-Royal* Bd IV u. auch Bd III an verschiedenen Orten.

Nicole, Peter, geboren in Chartres den 13. Oktober 1625, war einer der drei Männer von Port-Royal, die mit ihrer Feder den Jesuiten so empfindliche Schläge versetzten, daß sie sich in zwei Jahrhunderten nicht davon erholt haben. Arnaud, Nicole, Pascal sind in ihrer Verschiedenartigkeit kurz und treffend von Daunou folgendermaßen gezeichnet worden: „*La vertu d'Arnaud, les moeurs de Nicole, le génie de Pascal*“. Nicole hatte eine vortreffliche Begabung und wurde frühe vorbereitet zu der Aufgabe, die ihm gestellt wurde. Sein Vater, ein Advokat des Parlaments, war sein erster und zwar ein vortrefflicher Lehrer; mit vierzehn Jahren hatte Nicole alle lateinische und griechische Autoren, die sich in seines Vaters Bibliothek befanden, gelesen; er war nicht ein Mann *unius libri*, sondern hatte eine unerfättliche Wißbegierde. „Ich kenne, — so schreibt Brienne, der nicht sein Freund war, — keinen Menschen auf der Welt, der so viele Bücher und Reisebeschreibungen gelesen hätte, als er; dazu alle griechischen und lateinischen Klassiker, Dichter sowohl als Redner und Historiker; alle Kirchenväter, von

Sankt Ignaz und Sankt Clemens Papst bis zu Sankt Bernhard; alle Romane von Amadis de Gaule bis zur Clélie und zur Princesse de Clèves; alle älteren und neueren Häretiker, von den alten Philosophen bis zu Luther und Calvin, Melancthon und Chamier, deren Schriften er exzerpierte; alle Streitchriften von Erasmus bis zum Kardinal du Perron und den zahllosen Schriften des Bischofs von Belley; endlich alles, was während der Fronde geschrieben worden, alle eingeschmuggelten Bücher und alle Traktate von Goldast bis zu Isola. Nachdem er den Unterricht seines Vaters genossen, studierte er (1642) die Philosophie in dem Kollege d'Harcourt und widmete sich alsdann ausschließlich dem Studium der Theologie. Sein Hauptlehrer, der am meisten Einfluß auf ihn hatte und ihm seine Richtung und sein Gepräge gab, war Sainte-Beuve, ein reiner „Sorbonnist“, der Augustin, in der Lehre der Gnade, die damals so viel Rumor machte, befolgte, ihn jedoch zu mildern und möglichst mit Thomas Aquino zu vergleichen strebte. Das Ziel, das Nicole sich vorgesteckt hatte, war, Doktor zu werden und einmal in die Sorbonne einzutreten; doch hat er es nicht weiter als zum Baccalaureus gebracht, da seine Verbindung mit Port-Royal und der immer heftiger werdende Streit über die „fünf Sätze des Jansenius“ ihn von der Universität entfernten. Frühe war er mit Port-Royal in Verkehr getreten, woselbst seine Tante, Mère Marie des Anges Suireau Ordensschwester war. Die „Herrn“ (messieurs, wie sie sich zu nennen pflegten) von Port-Royal stellten ihn an ihren vortrefflichen Schulen an, wo er bald einer der bedeutendsten Lehrer wurde. Als er nach Port-Royal-des-Champs zog, arbeitete er mit an allem, was geschrieben wurde, hatte oft die Aufgabe, Bücher zu durchlesen und Material herbeizuschaffen (s. z. B. für die Provinciales von Pascal); er verband sich am innigsten mit Anton Arnaud und mit Pascal; letzterer soll am meisten Einfluß auf ihn gehabt haben; Brienne nennt Nicole einen „pascalin“ und wirft ihm vor, Pascals Art, auch seine Fehler, kopiert zu haben. Doch scheint dieser Einfluß mehr ein moralischer, als ein theologischer gewesen zu sein. „Nicole, schreibt Sainte-Beuve, était le moraliste ordinaire de Port-Royal, tandis que Pascal a été le moraliste de génie“. Er wurde ganz besonders der Mitarbeiter und Mitstreiter Anton Arnands, dem er zur Seite blieb auf Reisen, auf der Flucht und in den Verstecken, wo er sich oft verbergen mußte; doch wurde er schließlich dieses Kampfesleben, das seiner Natur zuwider war, überdrüssig und sehnte sich nach Ruhe, worauf er von Arnaud die heroische Antwort erhielt: „Nous avons l'éternité pour nous reposer“. Er beklagt dieses unstätte Leben: „Ich bin wie ein Mann, der, auf einer Spazierfahrt im kleinen Rahne von dem Sturm in die hohe See geworfen würde und um die ganze Welt herum getrieben“. Darum ließ er endlich den eisernen Kämpfer, da er ihm ins Exil nach Holland folgen sollte, im Stich und ersuchte den Erzbischof Harlai von Paris um Erlaubnis, nach Paris zurückzukehren. Er zog sich dadurch den scharfen Tadel seiner Freunde von Port-Royal zu und suchte sich gegen sie in Briefen und in einer „Apologie“ zu rechtfertigen. In dem Orden hat es Nicole nicht weiter als bis zu einem Clerc tonsuré gebracht; im Jahre 1676 hatte er wohl versucht, die Priesterweihe zu erhalten; doch verweigerte ihm der Bischof von Chartres die dazu nötige Einwilligung; daher Abbé Boisenon in seinen Anecdotes littéraires behauptet, er sei im Examen durchgefallen und als unfähig (incapable) abgewiesen worden, was nicht nur unrichtig, sondern geradezu lächerlich ist. — Nicoles Schriften sind sehr zahlreich, so daß wir nur die wichtigsten hier erwähnen können; ein vollständiges Verzeichnis derselben befindet sich in dem Leben Nicoles, von Abbé Goujet, am Anfang des XIV. Bandes der Essais de Morale. — Mit Arnaud hat Nicole die berühmte Logique de Port-Royal (La Logique ou l'art de penser, Paris 1659) verfaßt. — Pascals Provinciales übersehte er, mit heißen Noten und Kommentar begleitet, ins Lateinische unter dem Pseudonym (als von einem deutschen Gelehrten verfaßt), Wendrock (Köln 1658). Diese Noten und Kommentar wurden von einem Fräulein de Joncoug ins Französische übertragen und fanden sehr großen Beifall. — Ferner schrieb Nicole: La perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie (1664), auch Petite perpétuité genannt; in dieser Schrift sucht er Port-Royal von der Anklage des Calvinismus zu reinigen. Er geht in keinerlei Schriftbeweis mit seinen Gegnern ein; folgender Hauptgrund genügt ihm: „Im 11. Jahrhundert hat sich die Kirche gegen Berengar und gegen seine in calvinistischem Sinne gefaßte Abendmahllehre ausgesprochen; die Kirchenlehre des 11. Jahrhunderts muß demnach auch die Kirchenlehre der vorhergehenden Jahrhunderte gewesen sein. Es ist unmöglich, daß die Kirche in einem so wesentlichen Lehrpunkte variiert habe; solche Variation hätte Störungen und Kämpfe herbeigeführt, die nicht spurlos vorübergegangen wären“. Claude

erwiderte ihm, indem er die calvinistische Lehre auf die Schrift gründete und mit einigen Beispielen nachwies, daß es in der Kirche auch graduelle Abänderungen gegeben habe. Auf diese Erwiderung antwortete Nicole in der *Grande perpétuité: Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique sur l'Eucharistie* (1669—1676), von welcher er die drei ersten Bände schrieb. — *Lettres sur l'hérésie imaginaire* (1664), auch *Imaginaires* genannt, zehn geistreiche Briefe in der Art der *Provinciales*; wahrscheinlich um der Zahl der *admirabiles Provinciales* gleich zu kommen, schrieb er noch acht andere Briefe, *les Visionnaires* (1665—1666). Beide zusammen wurden mit dem *Traité de la foi humaine* in einem schönen Bande in Köln herausgegeben (1704). — *Essais de Morale*, 1671 u. ff. in 13 Bänden, denen ein 14. beigefügt worden, mit Nicoles Leben von Abbé Goujet. Diese Bände fanden große Anerkennung, *M^{me} de Sévigné* spricht sich mit steigender Begeisterung über dieselben aus. Heute muß man sich darüber wundern. Joseph de Maistre beurteilt diese *Essais* mit leidenschaftlich übertriebener Schärfe: „Nicole, dieser Moralist von Port-Royal, ist der kälteste, der farbloseste, der bleiernste (*le plus plomb*), der unerträglichste von allen langweiligen Männern dieses großen langweiligen Hauses“. *Sainte-Beuve* nennt ihn jedoch auch „*le plus terne et le plus attristé des moralistes*“. Nicole, der mit dem Dogmatismus der *Pensées* von Pascal (über welche er sich übrigens sehr wenig anerkennend ausspricht) sehr unzufrieden war, wiederholt gerne in seinen *Essais* dieses Wort: „*Omnis sermo vester dubitationis sale sit conditus*“.

20 — Gegen die Calvinisten polemisierte er mit äußerster Bitterkeit, ja mit Gehässigkeit; er geht darin noch viel weiter als die anderen Jansenisten; er will eben, daß man ihm seine Verbindung mit Port-Royal und seinen übrigens mehr als gelinden Jansenismus verzeihe. Er schrieb: *Préjugés légitimes contre le Calvinisme* (1671). *Prétendus réformés convaincus de Schisme* (1684). *Unité de l'Eglise* (1687). Nicht mit Unrecht ist gesagt worden, er habe seine Feder in Galle getaucht. — Wir erwähnen sodann eine Reihe von lehrhaft-erbaulichen Schriften: *Traité sur l'oraison* (1679), später unter dem Titel *Traité de la prière* gedruckt. — *Instructions théologiques sur les Sacrements* (1700). — *Instructions théologiques et morales sur le Symbole* (1706). — *Instructions théologiques et morales sur l'oraison dominicale*, la salutation angélique, la sainte Messe et les autres prières de l'Eglise (1706). — *Instructions théologiques et morales sur la décalogue* (1709). Diese Schriften werden zum Teil heute noch gelesen. — Nicole war weder ein tiefer Denker, noch ein großer Charakter; er war ein feiner, gewandter Geist in der Art der Humanisten, von großer Gelehrsamkeit; *Sainte-Beuve* nennt ihn „*un homme de lettres chrétien*“. Von Natur war er sehr schüchtern; sobald er die Feder niedergelegt und seinen Schreibtisch verlassen hatte, entschwanden ihm die Ideen und Argumente, und er verlor alle Geistesgegenwart. Arnaud hatte ihn in viele Kämpfe mit hineingezogen, und doch war er dieses Streitens so müde, daß ihm zuweilen vorgeworfen wurde, als ob er seine Lust daran hätte; da stimmte er in Ciceros Klage ein: „*Quod est igitur meum triste consilium? ut disciderem fortasse in aliquas solitudines*“. „*Ich bin*“, schreibt er in seinen *Nouvelles Lettres*, „von Natur unruhig und hastig, leicht in Verwirrung und Bestürzung zu bringen. Das Urteil der Menschen und ihr Widerspruch wirkt gewaltsam auf mich“. Darin war er von seinen Genossen von Port-Royal grundverschieden; dieselben waren auch zuweilen sehr entrüstet über ihn: „Zweihundert Personen, rief ihm einst Ciner zu, seufzen über Ihre Eitelkeit“, und entschuldigte sich hernach: „was er gesagt habe, sei wohl die Wahrheit, doch hätte er es nicht sagen sollen“. *Sainte-Beuve*, der in dem vierten Bande seines Port-Royal (*Livre cinquième, chap. VII et VIII*) eine vollständige und sehr feine Skizze von Nicole giebt, vergleicht ihn mit Bayle, nennt ihn „*un Bayle chrétien, un Bayle janséniste, un Bayle qui, emprisonné dans les quatre Fins de l'Homme, n'a pas osé avoir toute sa critique et toute sa raison*“. In seinem Alter wollte Nicole nicht mehr wider die Jesuiten schreiben; darüber zur Rede gestellt, sprach er: „*Ich fühle in mir keinen Beruf dazu; auch bin ich ein zu schlechter Arzt, um sie zu heilen*“. Dagegen beschäftigte er sich mit den Quietisten; eben hatte er eine Schrift gegen sie vollendet, als er durch einen Schlaganfall gelähmt wurde; nach fünf Tagen starb er den 16. November 1695, im Alter von siebenzig Jahren.

G. Pfender.

Nider, Johann f. Bd III S. 472, 25 ff. Bd VIII S. 33, 38 ff.

Niederlande f. Holland Bd VIII S. 263.

Niederländisch-reformierte Kirche, Begründung der. — Litteratur: C. Hooijer, Oude Kerkordeningen der Ned. Herv. gemeenten (1563—1638), Zaltbommel 1865; J. L. Rutgers, Acta van de Ned. synoden der zestiende eeuw, 's Grav. 1889; berl., De geldigheid van de oude Kerkenordering der Ned. Geref. Kerken, Amst. 1890; Werken der Marnix-Vereeniging, 3 Ser., 12 dln, Utrecht 1870—89; Ecclesiae Londino-Batavae Archivum. Tom. II, Epistolae et tractatus cum reformationis tum ecclesiae Londino-Batavae historiam illustrantes, ed. J. G. Sessels, Lond. 1889; Philips van Marnix van St. Aldegonde, Godsdiensstige en Kerkelijke geschriften, voor het eerst of in herdruk uitgegeven door J. J. van Toorenenbergen, 3 dln, 's Grav. 1871, 73, 91; M. J. van Lennep, Gaspar van der Heyden, 1530—1586 (Acad. proefschrift) Amst. 1884; J. Reitsma en S. D. van Veen, Acta der Provinciale en Particuliere synoden, gehouden in de Noordelijke Nederlanden, gedurende de jaren 1572—1620, 8 dln, Gron. 1892—99; B. van Meer, De synode te Emden 1571 (Acad. proefschrift) 's Grav. 1892; E. Meiners, Oostvrieschlands Kerkelyke geschiedenis, 2 dln, Gron. 1738, 39; Joh. Wtenbogaert, Kerckelicke Historie enz. 1647; Jac. Triglandius, Kerckelycke geschiedenissen enz, Leiden 1650; G. Brandt, Historie der Reformatie en andere kerkelyke Geschiedenissen in en omtrent de Nederlanden, 4 dln, Amst. 1671—1704; J. G. de Hoop Scheffer, Geschiedenis der Kerkhervorming in Nederland van haar ontstaan tot 1531, Amst. 1873; I. M. J. Hoog, De Martelaren der Hervorming in Nederland tot 1566 (Acad. proefschrift), Schiedam 1885; E. B. Hooftede de Groot, Honderd jaren uit de geschiedenis der Hervorming in de Nederlanden (1518—1619), Leiden 20 1883; A. Ypey en I. J. Dermout, Geschiedenis der Ned. Herv. Kerk, 4 dln., Breda 1819—1827; J. Reitsma, Geschiedenis van de Hervorming en de Herv. Kerk der Nederlanden, Gron. 1893, 2^{de} uitg. 1899.

Die Begründung der reformierten Kirche in den Niederlanden erfolgte unter sehr eigenartigen Verhältnissen. Die Anhänger der „neuen Lehre“ wurden von Anfang an 25 auf alle Weise verfolgt, jedoch die strengen Befehle, durch die das Lesen der Schrift und die Predigt des Wortes Gottes verboten wurden, haben ebensowenig wie Schaffotte und Scheiterhaufen die Saat der Reformation zu ersticken vermocht. Trotz der Wachsamkeit und des Eifers der Inquisition nahm die Zahl der Freunde der Reformation stets zu; auch hier war das Blut der Märtyrer der Same der Kirche. An vielen Orten entstanden 30 Gemeinden, und nachdem es einen Augenblick den Anschein gehabt hatte, als würden Sakramentariet und Anabaptisten die Oberhand gewinnen, brach sich die reformierte Grundrichtung doch bald unter dem Volk Bahn, und allerlei Ursache wirkten mit, dem Calvinismus den Sieg zu verschaffen. Die große Mehrzahl der Gegner Roms war denn auch schon calvinistisch gesinnt, als 1567 Alba in den Niederlanden eintraf, um die Kezerei 35 auszurotten. Wozu die Inquisition nicht im stande war, sollte der „Raad van Beeroerte“, der sog. Blutrat vollbringen. Es schien abgesehen zu sein auf den Untergang des ganzen niederländischen Volkes. „Haeretici fraxerunt templa, boni nihil faxerunt contra, ergo debent omnes patibulare“, hatte in schlechtem Latein Juan de Vargas gesprochen (Brandt I S. 466), und demgemäß wurde auch gehandelt. Schredlich 40 wütete die Verfolgung, und mit Recht wurden die Gemeinden, die nur im Geheimen und selbst dann noch nur unter großen Gefahren sich versammeln konnten, „Gemeinden unter dem Kreuz“ genannt. Schon früher hatten viele das Vaterland verlassen, aber seit Albas Ankunft in den Niederlanden wuchs die Zahl der Flüchtlinge immer mehr. Sie gingen nach Deutschland, England und Frankreich. Besonders Deutschland wurde vielen 45 eine Zuflucht, und in einer Reihe von Städten, wie in Emden, Wesel, Köln, Aachen, Franfenthal, Frankfurt a/M. entstanden niederländische Flüchtlingsgemeinden. Aber obwohl die Brüder in der Fremde dasselbe reformierte Bekenntnis hatten wie die Gemeinden unter dem Kreuz in der Heimat, empfanden sie immer tiefer den Mangel der kirchlichen Gemeinschaft, die sich darstellt in der Einheit des Kirchenverbandes. In der Zerstreuung 50 und unter dem Kreuz entbehrte man die Gelegenheit, sich zu organisieren, wie man es zum Wohlsein der Kirche für nötig erachtete. Zu einer solchen Organisation wurde nun 1571 zu Emden durch die dort gehaltene Synode der Grund gelegt. Dieses Jahr ist das Begründungsjahr für die reformierte Kirche in den Niederlanden.

Schon in der Einrichtung von Konsistorien hatte sich das Bewußtsein ausgesprochen, 55 daß die Glieder einer Ortsgemeinde zusammengehörten, nun galt es, das Bedürfnis zu befriedigen, auch mit den Gemeinden an anderen Orten zusammenzuleben. Im engeren Kreis suchte man diesem Bedürfnis wenigstens einigermaßen durch Veranstaltung von Provinzialsynoden zu genügen. So wurden schon 1563 durch die Wälschen Gemeinden in den südlichen Niederlanden drei solcher Zusammenkünfte gehalten (Hooijer, blz. 7—13), und auch 60 in den folgenden Jahren kam man einigemal zu Antwerpen synodaler zusammen (Hooijer blz. 13—23), aber es war dies doch noch nicht, was man wollte. Die Schwierigkeiten,

die die Gemeinden drückten, brachten mancherlei Fragen mit sich, über die man mit einander zu beraten wünschte. Man wußte sich eins im Glauben und im Bekenntnis. Aber diese Einheit drängte auch zu möglichster Einheit im Handeln, und so entstand unwillkürlich das Verlangen nach einer festen Organisation zugleich mit dem Streben, auch die Einheit in der Lehre auszusprechen (Trigland S. 161).

Dies erhellt bereits aus dem Konvent zu Wesel. Am 3. November 1568 traten dort etwa 40 Flüchtlinge zusammen, sämtlich Prediger und Älteste niederländischer Gemeinden, darunter Petrus Dathenus, Herman Moded, Marnix van St. Aldegonde, Willem van Zuylen van Nijveld u. a., in der Absicht, eine Kirchenordnung zu entwerfen, die nach kämpfter Freiheit in Kraft treten könnte. Einen besonderen Auftrag zu ihrem Wert hatten diese Männer, deren Vorsitzender Petrus Dathenus gewesen zu sein scheint, nicht empfangen, ebensowenig das Recht, eine Kirchenordnung mit bindender Kraft aufzustellen. Sie suchten denn auch nur die Linien aufzuzeichnen, denen man später folgen könnte. Wegen der vorläufigen Bestimmungen, die sie zu treffen wünschten, hatten sie jedoch vorher mit verschiedenen Gemeinden beraten („capita, de quibus apud optime reformatas ecclesias consultatum est“). Daß sie diese Bestimmungen in der That als bloß vorläufige betrachteten, geht deutlich hervor aus Cap. I 8: „videtur aliqua esse inunda ac certis capitibus consignanda ratio, quam pro se quisque in ea cui praefectus erit ecclesia tantisper sequatur, donec coacta Synodo rectius aliquid atque perfectius constitutum fuerit“. Die Thatfache, daß diese Weseler Artikel durch nicht weniger als 63 Personen unterzeichnet sind, beweist klar, daß ein solcher Entwurf von vielen für nötig gehalten wurde. (Die Handschrift dieser Artikel ist zu finden in dem Oudsynodaal archief zu 's Gravenhage und nach dem lateinischen Text herausgegeben von Rutgers, Acta blz. 9—41.)

Indessen was zu Wesel vorläufig angenommen war, mußte offizielle Geltung gewinnen; der dort gehaltenen Zusammenkunft einiger interessierter Männer mußte eine Synode folgen, aus Abgeordneten der Gemeinden bestehend und befugt, bindende Beschlüsse zu fassen für die ganze Kirche. Mit dem Bau der Kirche hatte man begonnen, nun wartete das begonnene Werk auf Vollendung, und für das letztere hat niemand mit so viel Kraft gearbeitet als Marnix van St. Aldegonde (s. d. Art. XII S. 347—355); vor allem seinem unermüdblichen Eifer ist es zu verdanken, daß die Synode zu Emden zu stande kam (van Meer blz. 44—78).

Marnix war tief durchdrungen von der Notwendigkeit einer allgemeinen Synode. Er glaubte an die Einheit des Leibes Christi (Meiners I 422). Die Zeit seiner Gefangenschaft in Deutschland — seit 1567 — hat er denn auch auf jede Weise dazu verwendet, für die Verwirklichung seines Ideals zu arbeiten. Davon zeugt u. a. ein Rundschreiben, abgeschickt im Namen der Gemeinden zu Heidelberg und Frankenthal an „de Eerbare ende Godsalige mannen, de Dienaren ende Ouderlingen der Nederduytscher gemeeynten tot Londen, Zandwijck, Nordwijck, Emden etc.“ (v. Toorenenbergen, Marnix. Aanhangel blz. 3—38). Dieser höchstwahrscheinlich durch Marnix verfaßte Brief ist von ihm und Gaspar van der Heyden am 21. März 1570 unterzeichnet. Es handelt sich in dem Schreiben um die Heranbildung von Predigern, den Verkehr der zerstreuten Gemeinden untereinander und die Versorgung reisender Glaubensgenossen, und bei dieser Gelegenheit äußert Marnix sein Verlangen, „alle Gemeinden der Niederlande zu einem Leibe zu vereinigen“ und so eine Niederländisch-reformierte Kirche zu gründen. Daß dies nicht sein und van der Heydens Wunsch allein war, sondern vieler mit ihm, erhellt 1. hieraus, daß Marnix den Brief unterzeichnet hat „im Namen und Auftrag der niederländischen Brüder zu Heidelberg“, und v. d. Heyden zunächst im eignen Namen und dann namens der Brüder in Frankenthal; und 2. aus der Thatfache, daß dieser Brief, von dem feststeht, daß er in England, in Emden, Kleve, Köln und Aachen angekommen ist und zirkuliert hat, den Stoß gab zur Vorbereitung der Synode zu Emden. Beachtenswert ist es denn auch, daß die von Marnix in diesem Brief ausgesprochenen Hauptgedanken auf der Emdener Synode nicht nur behandelt sind, sondern zu bestimmten Beschlüssen Veranlassung wurden. Darum ist jener Brief ein wichtiges Dokument der Vorgeschichte der Emdener Synode und der Gründung der niederländisch-reformierten Kirche.

Marnix äußerte jedoch in seinem Brief nicht nur den Wunsch nach größerer Einheit, er gab zugleich ein Mittel an, das Ziel zu erreichen. Er lud nämlich die Gemeinden ein, an die er schrieb, aus ihrer Mitte Männer zu einer Zusammenkunft in Frankfurt abzuordnen, um über die Heranbildung von Predigern zu verhandeln. „So bidden ende

begeeren wy dat ghy doch wilt de naevolgende Franckfortsche Misse desen
 folgenden Septembri een of twee ofte meer bequaeme ludens nae Franckfort
 opseynden, welke vollen last ende commissie hebben de saecke met den ge-
 sanden van andere gemeynthen, die hier oock wesen sullen, ten vollen te be-
 raetslagen, te verhandelen ende gantschelijck te besluynen, opdat alsoo met 5
 ghemeyne verwillinge ende overeencominge de Kercke Christi Jesu opgebou-
 wet werden mach. Ende wilt desen onsen brief den naestliggenden ghemeynthen
 uwen naeburen, ofte ymmers anders copie desselven overseynden, opdat sy
 oock van haerentwegen hetselve moghen doen ende haere gedeputeerde op-
 seynden, op datter een eyndelijck besluyt van gemaect mach werden tot 10
 lof ende prijs des naems Godes en tot opbouwinge der Kercken Christi Jesu.“

Die Zusammenkunft in Frankfurt fand statt im September 1570. Leider sind uns
 keine offiziellen Bescheide über das dort Verhandelte erhalten geblieben, aber wir dürfen
 mit Sicherheit annehmen, daß die Notwendigkeit einer Generalsynode dort besprochen
 wurde, und daß die Synode von Emden die Frucht dieser Zusammenkunft ist. Ein defi- 15
 nitiver Beschluß wurde jedoch nicht gefaßt, dennoch sind die von jener Versammlung aus-
 gegangenen Antriebe zweifellos nicht vergeblich gewesen. Der Gedanke an eine General-
 synode wurde lebendiger, das Bedürfnis nach einer solchen mehr empfunden, man fing
 an, mehr darüber zu reden und zu schreiben. Einige Flüchtlinge, wahrscheinlich aus dem
 Zülicher Land, machten sich ans Werk, reisten nach Heidelberg und Frankfurt und berieten 20
 den Plan einer zu veranstaltenden Synode mit den hervorragendsten Predigern und anderen
 Brüdern, die alle den Gedanken „heilig, gut und notwendig“ fanden. Die Prediger von
 Heidelberg schrieben deswegen nach Wesel und an sonstige Gemeinden und brangen auf
 Unterstützung der Sache. Die Urheber des Entwurfs besuchten den Prinzen von Oranien,
 bei dem sich Marnix damals gerade aufhielt, um sein Urteil zu vernehmen, und sie fanden, 25
 daß er ihren Plan billigte und sogar seine Hilfe zusagte. Dann kehrten sie wieder
 zurück und suchten eine Versammlung zusammenzubringen zur näheren Besprechung. Diese
 Versammlung, die Provinzialsynode zu Bedbur, fand am 3. und 4. Juli 1571 statt.
 (Die Akten der Synode siehe „Werken der Marnix-Vereen. Serie II Dl. 2 blz. 3—7.)
 Außer den Deputierten der Zülicher Gemeinden waren hier auch andere Abgesandte aus 30
 Deutschland und Brabant anwesend. Auch Marnix war zugegen mit dem bestimmten
 Auftrag des Prinzen von Oranien, auf die Veranstaltung einer Generalsynode hinzu-
 arbeiten. Ihm ist's denn auch zu verdanken, daß zu Bedbur einstimmig der Beschluß
 einer Generalsynode gefaßt wurde. Zeit und Ort wurden noch nicht bestimmt, sondern
 zwei Abgeordnete, Gerard van Kuilenburg und Willem van Zuylen van Nijvelt beauf- 35
 tragt, darüber mit der Gemeinde in Emden in Beratung zu treten. Mit Briefen von
 Marnix versehen reisten die beiden nach Emden, nachdem sie sich auch von den Gemeinden
 zu Wesel und im Klever Land die Versicherung hatten geben lassen, daß sie den Be-
 schlüssen zustimmten. Auch in Emden gelang es den beiden Deputierten, nach vielen
 Besprechungen die Zustimmung zu dem Plan zu gewinnen. Der Erfolg dieser Beratungen 40
 war, daß ihnen noch vier Männer zur Seite gestellt wurden, um die Vorbereitungen der
 Generalsynode zu regeln.

Diese Kommission wählte Emden als Versammlungsort der Synode und beschloß,
 daß sie zum 1. Oktober 1571 berufen werden sollte. Den Gemeinden in England war
 schon am 24. Juli brieflich von dem Plan Kenntnis gegeben (Eecl. L.-B. Arch. p. 378 45
 —387) mit der Bitte, Deputierte zur Generalsynode zu senden. Daß letzteres doch nicht
 geschah, lag an der Kürze der Zeit. An Neigung dazu hat es in England nicht gefehlt,
 denn aus einem Brief von Herm. Mober, datiert Emden den 14. Oktober 1571 (v. Meer
 blz. 262—265) erhellt, daß verschiedene Prediger der Gemeinden in England nach einer all-
 gemeinen Synode verlangten. Merkwürdig ist aber, daß man gerade bei den Gemeinden 50
 in den Niederlanden auf Widerstand stieß, und zwar so, daß von dieser Seite sogar ver-
 sucht wurde, die Berufung der Synode zu verhindern. Aus welchen Gründen man sich
 weigerte, zur Veranstaltung der Synode mitzuwirken, ist nicht bekannt, jedenfalls wurden
 die Gründe für belanglos gehalten. Die Gemeinden zu Köln — Wallonische sowohl wie
 Vlaamsche — urteilten, daß „Satan die Tagung der Synode zu vereiteln trachte und 55
 sich zu diesem Zwecke der holländischen Brüder als seiner Werkzeuge bedienen wolle“.
 (Werken Marn. Vereen. Serie III Dl. V blz. 6—7). Diese Gemeinden baten den
 Prinzen von Oranien um Hilfe und ersuchten ihn, durch seine Autorität die Holländer
 zu bewegen, sich bei der Synode vertreten zu lassen (Werken Marn.-Vereen. Serie III
 Dl. V blz 3—6). Was der Prinz gethan hat, wissen wir nicht, aber der Widerspruch 60

aus Holland wurde offenbar zurückgezogen, denn der Synode zu Emden haben mehrere Prediger von Gemeinden unter dem Kreuz aus Holland beigewohnt.

In Emden, der „Herberge der Gemeinde Gottes“, wo Gott seiner verfolgten und verjagten Kirche Trost gegeben hat, kam die erste allgemeine Synode der Ned. Gerel. 5 Kerken am 4. Oktober 1571 zusammen (nicht am 1. Oktober, weil man noch auf die — allerdings nicht erschienenen — Deputierten aus England wartete und weil man auch in Emden noch ganz bereit war). Bis zum 13. Oktober blieb man zusammen. Gaspar van der Heyden, Prediger zu Frankenthal, war Vorsitzender, Jean Tassin, Prediger der Wallonischen Gemeinde zu Heidelberg Beisitzer, und Joannes Poljanter, Prediger der 10 Wallonischen Gemeinde zu Emden Schriftführer. Im ganzen waren 29 Personen anwesend, darunter fünf Älteste. Unter ihnen finden wir Abgesandte von Gemeinden unter dem Kreuz und von Flüchtlingsgemeinden, von Niederdeutschen und Wallonischen Kirchen, alle mit Instruktionsschreiben versehen. Man hat die Frage aufgeworfen, ob die Versammlung von Emden wirklich eine Synode war, und wenn ja, ob sie auf den Namen einer 15 Generalsynode Anspruch erheben darf. Die hiergegen eingebrachten Bedenken sind hauptsächlich widerlegt von van Meer (blz. 152—154, 177—181); außerdem erhellt aus den Akten der Synode selbst (vgl. Rutgers, Acta blz. 55—119, und van Meer blz. 229—261), daß sie sich selbst als eine allgemeine, d. h. nationale Synode betrachtete; zudem hat auch die Synode zu Dordrecht 1574 sie als solche anerkannt.

20 Die Emdener Synode hat den Grund gelegt zur Organisation der nied. reform. Kirche. Sie war zusammenberufen, um die äußere Einheit der Kirche zu Wege zu bringen. Daher nimmt auch in den Verhandlungen alles auf die Verbindung der Kirchen Bezügliche die Hauptstelle ein. Wer diese Verhandlungen liest und die festen Grenzen beobachtet, die darin hinsichtlich der Kirchenregierung gezogen werden, ahnt kaum, daß die 25 Kirchen, deren Abgeordneten sich in einem solch bestimmten Ton aussprachen und Beschlüsse von so weittragenden Folgen faßten, noch unter dem Druck der Feinde oder in der Fremde in der Verbannung lebten. Während man zu Wesel lediglich auf eigene Verantwortung hin zusammengekommen war und somit nur beratend auftreten konnte und durfte, waren sich die Brüder in Emden bewußt, daß sie berufen waren, bindende 30 Beschlüsse zu fassen, und daß sie als Beauftragte ihrer Kirchen dazu berechtigt waren. Obgleich in den Acta Emdana von dem Weseler Konvent nicht die Rede ist, dürfen wir doch voraussetzen, daß man die Weseler Artikel sehr wohl erwogen haben wird, und zwar 1. auf Grund der Thatfache, daß einzelne Emdener Artikel (Art. 19, 20, 21) denen von Wesel entlehnt zu sein scheinen, und 2. weil 6 Glieder der Synode auch in Wesel 35 zugegen gewesen waren, und kaum anzunehmen ist, daß man dann die Weseler Artikel, an denen sie mitgearbeitet hatten, völlig sollte übersehen haben. Sicher ist aber, daß man die französische Kirchenordnung von 1559 gebraucht hat. Zwischen dieser und den Acta Emdana herrscht eine große oft wörtliche Übereinstimmung. Doch ist andererseits wieder zu viel Verschiedenheit vorhanden, z. B. in Betreff des Klassikalverbandes, als daß man 40 die Acta Emdana nur eine weitere Ausarbeitung der französischen Kirchenordnung nennen könnte.

In welcher Weise wurde nun in Emden die kirchliche Gemeinschaft organisiert? Die Acta Emdana tragen ein sehr bestimmt calvinistisches Gepräge, und die beschlossene Einrichtung der Kirche ist presbyterial-synodal. Zu allererst wird (Art. 1) protestiert gegen 45 jede Hierarchie in der Kirche. Von einem „primatus seu dominatio“ darf keine Rede sein und jeder soll sich hüten „ab omni et suspitione et occasione“, eine Herrschaft in der Kirche zu führen. Das Band der Gemeinschaft zwischen den verschiedenen Kirchen ist der „consensus in doctrina“. Diese Gemeinschaft wird aber auch gesucht mit den Kirchen anderer Länder, vorausgesetzt, daß sie das reformierte Bekenntnis hatten. Darum 50 beschloß die Synode, daß nicht bloß die Confessio Belgica, sondern auch das französische Bekenntnis sollte unterzeichnet werden „ad testandum harum Ecclesiarum cum Ecclesiis Regni Galliae consensum et coniunctionem“, in der Hoffnung, die französischen Kirchen möchten dasselbe thun hinsichtlich der Confessio Belgica. Über den Unterricht in der Lehre wurde bestimmt, daß in Gemeinden französischer Zunge der Genfer 55 Katechismus gebraucht werden solle, in den niederdeutschen Gemeinden der Heidelberger Katechismus, „sic tamen, ut si quae Ecclesiae alia Catechismi formula verbo Dei consentanea utantur, necessitati illius mutandae non astringantur“. Man wollte also möglichst Freiheit lassen, wenn man sich nur hielt an Gottes Wort. Außerdem waren die äußeren Zustände noch nicht dazu angethan, in dieser Beziehung schon eine 60 allgemein gültige Vorschrift ausführen zu können. Die einzelnen Kirchen waren sich noch

zu viel selbst überlassen gewesen und konnten erst allmählich zu einheitlichem Handeln gebracht werden. Wohl aber wurde die Einheit der Kirchenleitung von der Synode jetzt schon eingeführt. Die Kirchenleitung sollte ausgehen von verschiedenen Körperschaften: von Konsistorien, Klassen, Synoden und Nationalsynoden. Auch hier wurde jede Hierarchie ferngehalten. Außer den Konsistorien, die aus ständigen Mitgliedern bestehen sollten, 5 konnte man keine ständigen Körperschaften. Die Glieder der Klassikal- und Synodalversammlungen mußten jedesmal neu „ad hoc“ deputiert werden und konnten Beschlüsse nur fassen kraft des ihnen durch ihre Kirchen erteilten Auftrags. Nach Ablauf der Versammlung war auch ihr Mandat beendet: „officium cum actione finitur“. Jede Kirche oder Gemeinde sollte ein Konsistorium haben, zusammengesetzt aus Predigern, Ältesten 10 und Diakonen. Diese Konsistorien hatten mindestens eine wöchentliche Versammlung. Nach je drei oder sechs Monaten sollte jedesmal eine Klassikalversammlung stattfinden „vicinarum aliquot Ecclesiarum“. Ferner wurde bestimmt, daß jährlich eine Synode der zerstreuten Gemeinden in Deutschland und Ostfriesland, eine Synode der englischen Gemeinden und eine Synode aller Gemeinden unter dem Kreuz zu halten sei. Endlich sollte 15 alle zwei Jahre etwa eine Nationalsynode zusammenkommen, „omnium simul Ecclesiarum Belgicarum“. Zugleich entwarf die Emdener Synode eine Verteilung der Klassen. Die beiden Gemeinden zu Frankfurt, die Gemeinde zu Schonau, die französische Gemeinde zu Heidelberg, die Gemeinden zu Frankenthal und zu St. Lambert sollte eine Klassis bilden, ebenso die beiden Gemeinden in Köln und die beiden in Aachen, die 20 Gemeinden in Maastricht, Limburg, Neuß und des Jülicher Landes. Eine dritte Klassis bestand aus den Gemeinden zu Wesel, Emmerich, Goch, Nees, Gennep und des übrigen Klever Landes, auch die Gemeinden zu Emden mit den fremden Dienern am Wort und Ältesten aus Brabant, Holland und Westfriesland sollten eine Klassis bilden. Unter dem Kreuz sollten folgende Klassen sein: 1. die beiden Gemeinden zu Antwerpen und die Ge- 25 meinden zu 's Hertogenbosch, Breda, Brüssel und die übrigen Gemeinden der Provinz Brabant; 2) die Gemeinden zu Gent, Ronfen, Dudenaarde, Comen und im übrigen Ost- und Westflandern; 3. die Gemeinden zu Doornik, Aysel, Utrecht, Armentiers, Valenciennes und die übrigen Wallonischen Gemeinden; 4. die Gemeinden zu Amsterdam, Delft und im übrigen Holland, Overijssel und Westfriesland. Auch seien die Brüder in England 30 zu ermahnen, ihre Gemeinden in Klassen zu verteilen. — Hinsichtlich dieser Versammlungen wurden in besonderen Kapiteln nähere Bestimmungen getroffen. Der Grundgedanke war offenbar der, daß alle niederländischen Gemeinden eine Einheit bildeten, und daß jede Gemeinde zwar selbstständig war, doch nur als Glied eines organischen Ganzen. Als solches war sie auch gebunden an die Beschlüsse der Klassis, der Synode und Generalsynode. Dabei 35 lag aber die Vorstellung zu Grunde, daß die Gemeinde selbst zu diesen Beschlüssen mitgewirkt hatte durch die Deputierten, die sie direkt oder indirekt zu der betreffenden Versammlung abgeordnet hatte. Jede Versammlung durfte nur das behandeln, was in ihren Wirkungsbereich gehörte, und nur was in den niederen Versammlungen nicht erledigt werden konnte, durfte in einer höheren zur Behandlung kommen. Von einer niederen Versamm- 40 lung konnte man sich berufen auf eine höhere, von dem Konsistorium auf die Klassis, von der Klassis auf die Provinzialsynode und von dieser wieder auf die Generalsynode, aber dem Beschluß der letzteren mußte sich schließlich die ganze Kirche unterwerfen.

Die Emdener Synode faßte sodann noch eine Reihe von Beschlüssen, die sich auf die innere Ordnung der reformierten Gemeinden bezogen; z. B. über die Berufung der Pre- 45 digen, die Wahl der Ältesten und Diakonen und die Dauer ihrer Amtsverwaltung, über die Taufe, das Abendmahl, die Eheschließung, die Kirchenzucht, die Kirchenzeugnisse und über die Studenten, Beschlüsse, die wir hier nicht näher auszuführen brauchen. Auch auf eine Anzahl besonderer Fragen wurde Antwort gegeben als Wegweiser für spätere Fälle. Schließlich wurde bestimmt, daß im Frühjahr 1572 abermals eine Generalsynode gehalten 50 werden sollte, falls die englischen Gemeinden bereit und im stande wären, Abgeordnete dahin zu senden. Wenn sie dies nicht wollten oder nicht könnten, sollte die Synode bis zum Frühjahr 1573 verschoben werden. Zugleich wurde die Pfälzer Klassis angewiesen, diese Generalsynode zu berufen. Jedoch fand diese Synode nicht statt. Es stellte sich heraus, daß die Brüder in England wohl geneigt waren, Klassen zu bilden und Deputierte zu 55 einer Generalsynode zu senden, allein die englische Regierung verweigerte ihnen die dazu nötige Erlaubnis. Hieraus sowie aus anderen Thatsachen erhellt, daß man in England wenigstens in den Hauptfachen den Acta Emdana zustimmte. Auf den nationalen Synoden zu Dordrecht 1578 und zu Middelburg 1581 waren denn auch Deputierte aus England zugegen (Rutgers, Acta blz. 304—306, 360), während auf dem Kolloquium zu 60

London am 28. August 1599 noch einmal beschlossen wurde, die niederländische Kirchenordnung, deren Grundlage die Emdener Beschlüsse bildeten, soweit als möglich aufrecht zu erhalten. Auch in den Flüchtlingsgemeinden der Pfalz, in Emden, der Kölner Klassis, in Jülich und Berg und in der Weseler Klassis sind die Acta Emdana angenommen worden und gehandhabt, soweit es die Umstände erlaubten. Allmählich aber, hier früher dort später, haben diese Gemeinden ihren eigentümlichen holländischen Charakter verloren, und das Band mit der niederländischen reformierten Kirche löste sich.

Als sich die Synode zu Emden versammelte, konnte man noch nicht ahnen, daß die Erlösung der Niederländer von dem spanischen Joch und die Freiheit der Kirchen schon so nahe war. Noch kein halbes Jahr war seit der Synode verflossen, als man begann, das Joch abzuwerfen. Am 1. April 1572 wurde Brielle durch die Wassergeuzen erobert, eine holländische Stadt nach der anderen machte sich von der spanischen Gewalt frei. Bald waren in Holland und Zeeland nur noch wenige Städte übrig, u. a. Amsterdam und Haarlem, wo man sich nicht auf die Seite Oraniens und der Freiheit gestellt hatte. Die Vertreibung der Spanier hatte überall die Gründung reformierter Gemeinden zur Folge, oder wo solche Gemeinden bereits in der Verborgenheit bestanden, konnten sie jetzt öffentlich auftreten. Das Volk schien überall nach der lauterer Predigt des Wortes Gottes begierig zu sein. Die römischen Kirchen wurden an den meisten Orten für den reformierten Gottesdienst in Gebrauch genommen. Viele Flüchtlinge kehrten aus Deutschland, England und Frankreich ins Vaterland zurück, und unter ihnen eine Reihe von Predigern, die früher geflohen waren und nun wieder ihren Dienst thun konnten. Die Staaten von Holland kamen schon am 15. Juli 1572 zu Dordrecht zusammen. Auch Marnix war als Abgesandter des Prinzen von Oranien hier anwesend und teilte den Wunsch des Prinzen mit, daß Römischen und Reformierten freie Ausübung des Gottesdienstes zugestanden würde, den ersteren jedoch nur so lange, als die römische Geistlichkeit sich nicht der Untreue und Feindschaft gegen die Freiheit des Landes schuldig machte. Die Staaten beschloßen demgemäß, sahen sich aber bereits im folgenden Jahr genötigt, die öffentliche Ausübung der römischen Religion zu verbieten. Verschiedene Gründe zwangen die Staaten zu diesem Beschluß: z. B. daß viele Priester und Laien es mit dem Feind hielten und sich verschworen gegen die Freiheit; die von den Spaniern zu Mecheln, Bütphen und Naarden angerichteten Missethaten; die Erbitterung des Volkes über die Grausamkeiten Albas und seiner Truppen; der Haß gegen die römische „Abgötterei“, wie er sich in dem Bildersturm in verschiedenen holländischen Städten offenbarte u. s. w. Im Oktober 1573 trat der Prinz von Oranien öffentlich zur reformierten Kirche über, und am 18. Dezember desselben Jahres verließ der Herzog von Alba, der Henker von Tausenden, mit dem Fluch von Römischen und Nichtrömischen beladen, die Niederlande, die er unter seiner Verwaltung so schrecklich hatte leiden lassen.

Bei dieser unerwarteten Änderung der Verhältnisse war es ein großes Glück, daß die Synode von Emden so zeitig gehalten war. Nachdem die reformierte Kirche Hollands ihre Freiheit erlangt hatte, und es ihr unter dem wohlwollenden Schutz der Staaten ermöglicht war, sich kräftig zu entwickeln, mochte man es wohl besonders dankbar begrüßen, daß ihre Organisation fertig war, so daß man das in Emden Beschlossene nur anzuwenden brauchte. Schon im August 1572 versammelte sich die erste Synode von Nordholland (aus Art. 1 und 3 der Akten der Synode von Alkmaar 1573 erhellt, vgl. Reitsma und van Veen, Acta I blz. 4—5, daß dies die erste Synode war und nicht die zu Hoorn, wie Reitsma, Geschiedenis 2 Uitg. blz. 122 meint), wo verschiedene Bestimmungen getroffen wurden über die Zulassung ehemaliger Priester zum Predigtamt, über die Kindertaufe, die Eheschließung und die Leichenpredigten. Von der darauf folgenden Synode zu Hoorn ist nur bekannt, daß sie stattfand, aber wegen der unruhigen Zeiten nichts besonderes behandeln konnte. Die dritte Synode jedoch zu Alkmaar im März 1573 faßte schon wichtigere Beschlüsse, nämlich daß die Confessio Belgica von den Brüdern unterzeichnet und der Heidelberger Katechismus gelehrt und in den Kirchen gepredigt werden sollte. Zugleich wurde hier ein Anfang gemacht mit der Verteilung von Nordholland in Klassen. Bei der Synode war auch ein Schreiben eingelaufen von Herm. Moodeb, der damals als Prediger in Hierikzee wirkte, mit der Bitte eine Provinzialsynode zu veranstalten. Einstimmig beschloß man jedoch, darauf jetzt nicht einzugehen, 1. weil das Reisen in dieser Zeit zu gefährlich wäre und 2. weil, man unter den augenblicklichen Verhältnissen die Prediger nicht so lange entbehren könnte (Reitsma und van Veen, Acta I blz. 10).

Raum ein Jahr später, im Juni 1574, wurde eine solche Provinzialsynode gehalten

zu Dordrecht unter Leitung des Vorsitzenden der Emdener Synode, Gaspar von der Heyden, jetzt Prediger in Widdelburg. Diese Synode nannte sich zwar selbst nur Provinzialsynode, trug aber in Wirklichkeit den Charakter einer nationalen Synode. (Ihre Akten sind herausgegeben von Rutgers, Acta blz. 120—220, und durch Reitsma und van Veen, II, blz. 127—157.) Sie war zusammenberufen durch die drei Provinzen, die von dem spanischen Joch frei geworden waren, Südholland, Nordholland und Zeeland. Nur in diesen Provinzen war die Reformation eingeführt. Daß die sieben Prediger aus Nordholland, die von der Synode zu Grootebroek abgesandt waren (R. und v. Veen I blz. 25), verhindert wurden, ihr beizuwohnen, spricht nicht gegen ihren nationalen Charakter, da diese von vornherein erklärt hatten, die Beschlüsse der Synode billigen zu wollen. 10 Aus Südholland und Zeeland waren viele Prediger, einzelne Älteste und ein Diakon anwesend. Die Kirchenordnung von Emden wurde hier in der Hauptsache gebilligt; beschlossen wurde, daß in Zukunft nur die Confessio Belgica sollte unterschrieben werden und nicht auch, wie in Emden bestimmt, das Französische Glaubensbekenntnis, weil man auf einen durch Laffin an Beza geschriebenen Brief mit der Frage, ob man in Frankreich 15 auch beide Bekenntnisse unterzeichnen wolle, keine Antwort empfangen hatte. Sodann wurde festgesetzt, daß forthin bloß der Heidelberger Katechismus zu brauchen und öffentlich zu lehren sei. Und endlich ergab sich, daß man überall mit der Bildung von Klassen schon begonnen hatte, während die Synode jetzt eine Einteilung derselben feststellte.

Es dauerte bis 1578, ehe eine nationale oder allgemeine Synode gehalten wurde. 20 Die Pacifikation von Gent 1576 war der Ausbreitung der Grundsätze der Reformation in den südlichen Niederlanden günstig, und auch in den nördlichen Provinzen wurde mehr gefragt nach der reinen Predigt des Evangeliums. Auch in den Gegenden außerhalb Hollands, in Brabant, Gelderland, Utrecht, Overysel, und Friesland kamen die Reformierten öffentlich oder in der Stille zusammen zum Anhören der Predigt des Wortes, 25 während die Obrigkeiten entweder nichts sehen wollten oder sogar zustimmten. Überall entstanden neue Gemeinden; man empfand die Notwendigkeit, eine Nationalsynode zu berufen, um die Einheit in der Lehre und die Gleichförmigkeit in der Kirchenregierung zu fördern. So sollten dann, wenn eben möglich, nicht nur Deputierte der Klassen von Holland und Zeeland zusammenkommen, sondern auch Abgesandte aus den anderen 30 Provinzen und aus den niederländischen sowohl wie wallonischen Gemeinden, die in der Fremde waren. Vom 2.—18. Juni 1578 versammelte sich diese erste nationale Synode auf niederländischem Boden zu Dordrecht. Petrus Dathenus war Vorsitzender. Die niederländischen und wallonischen Kirchen waren vertreten. Mit den Klassen von Holland und Zeeland hatten auch die von Brabant und Ost- und Westflandern ihre 35 Abgeordneten gesandt. Auch aus Gelderland scheinen Vertreter zugegen gewesen zu sein. Von den Kirchen außer Landes waren aus den Klassen der Pfalz, von Kleve und aus England Abgesandte erschienen. Die kölnische Klassis hatte keine Vertreter schicken wollen, weil sie diese Synode nicht für eine Synode sondern für eine Privatversammlung meinte halten zu müssen. Die Synode hat sich aber an den Protest der Klassis Köln nicht 40 gekehrt (vgl. Rutgers, Acta blz. 310—313). Die Beschlüsse von Emden und Dordrecht 1574 wurden verlesen und daraus eine Kirchenordnung zusammengestellt, deren Grundsätze durchaus mit der von Emden übereinstimmen und die nur in einigen Punkten z. B. hinsichtlich der Klassen näher ausgeführt wurde. Besonders der Abschnitt über die Kirchenregierung wurde ausführlich behandelt und geordnet. Damit die Reinheit der 45 Lehre bewahrt bleibe, sollten auch die Professoren der Theologie — 1575 war die Universität zu Leiden gegründet worden — verpflichtet sein zur Unterzeichnung der Confessio Belgica, während ebenso wie zu Wesel und Emden den wallonischen Gemeinden der Gebrauch des Genfer Katechismus zugestanden wurde. Die niederländischen Gemeinden sollten den Heidelberger Katechismus gebrauchen und bei der Unterweisung derer, die 50 Glieder der Gemeinde werden wollten, auch das „corte ondersoek des gheloofts“. Außerdem wurde für alle niederländischen Provinzen eine Einteilung in besonderen Synoden entworfen (vgl. Rutgers, Acta blz. 221—338).

Die Pacifikation von Gent, die dem friedlichen Zusammenleben von Römischen und Reformierten dienen sollte, hatte keine Partei befriedigt. Auf beiden Seiten nahm man 55 Maßregeln, sich zu stärken, und die Spannung wurde nicht geringer. Auch der Entwurf des Religionsfriedens, der von Oranien aufgestellt am 22. Juli 1578 im Namen der Generalstaaten verkündigt war und volle Gewissensfreiheit und ein gewisses Maß von Religionsfreiheit zugestand, konnte den schroff sich bekämpfenden Parteien unmöglich genügen. „L'exaltation, de part et d'autre, ne permettoit plus les termes 60

moyens“ (Groen van Prinsterer, „Archives de la maison d'Orange-Nassau“ VI, 389). Es mußte zu einer Scheidung kommen zwischen den südlichen Niederlanden, wo die Römischen immer mehr Gebiet zurückeroberten, und den nördlichen Provinzen, wo die Reformation sich immer mehr ausbreitete und festen Fuß gewann.

5 Im Mai 1578 war Amsterdam und im Juni desselben Jahres Haarlem von den Spaniern frei geworden. Im März 1578 war Graf Jan van Nassau, ein entschiedener Calvinist und Bruder Draniens, Statthalter von Gelderland geworden und zugleich die reformierte Kirche als herrschende anerkannt. Zwar waren noch viele Orte dieser Provinz in den Händen des Feindes, und der bei weitem größte Teil der Landbevölkerung hing
10 noch der römischen Kirche an, aber allmählich wurde, vor allem durch die unermüdlige Wirksamkeit des Arnheimer Predigers Joh. Fontanus, die reformierte Kirche auch in dieser Provinz fest gegründet. Schon im August 1579 wurde die erste Synode zu Arnheim gehalten, die die Beschlüsse der Dordrechter Nationalsynode von 1578 als „richtig und in Uebereinstimmung mit der hl. Schrift“ anerkannte (N. u. v. B. IV blz. 1; ferner
15 vgl. C. Hille Ris Lambers, „De Kerkhervorming op de Veluwe“, 1890; sowie L. H. Wagenaar, „De hervormer van Gelderland. Levensbeschrijving van Joh. Fontanus“, 1898). 1582 verboten die Staaten von Gelderland ausdrücklich den „Gözendienst“ der Römischen. — Overyssel hatte sich dem Religionsfrieden angeschlossen, und in den drei bedeutendsten Städten, Zwolle, Kampen und Deventer erlangten die
20 Reformierten die Oberhand. 1579 finden wir in dieser Provinz schon drei Klassen, Zwolle, Kampen und Deventer, und im Februar 1580 wurde die erste Overysselse Synode zu Deventer gehalten (N. u. v. B. IV blz. 9—10, V blz. 191—376). — In Friesland wurde im März 1577 die Pacifikation von Gent verkündigt. Die Verbannten kehrten zurück und die spanisch gesinnten Obrigkeiten wurden abgesetzt. Genau ein Jahr später wurde der Bischof
25 von Leeuwarden, Cunerus Petri, gefangen genommen und seines Amtes entsetzt. Die Reformation gewann täglich mehr Einfluß. Bald entstanden an verschiedenen Orten Gemeinden, die durch zurückgekehrte reformierte Prediger bedient wurden. Friesland schloß sich der Union von Utrecht an, und im März 1580, nachdem sich der römische Statthalter Graf van Rennenberg verräterischerweise auf Seite der Spanier gestellt hatte,
30 verfügten die Staaten, den römischen Gottesdienst zu verbieten, alle römischen Geistlichen als abgesetzt zu erklären, und die Güter der alten Kirche für den Unterhalt reformierter Prediger und Schullehrer zu verwenden, die nun in allen Gemeinden angestellt werden mußten. Hiermit war die römische Kirche endgiltig überwunden, und die reformierte Kirche zur Herrschaft gebracht (Meitsma, „Honderd jaren uit de geschiedenis der
35 Hervorming en der Herv. Kerk in Friesland“, Leeuwarden 1876, blz. 175—217). Schon im Mai 1580 versammelte sich die erste friesische Synode zu Sneek (N. u. v. B. I blz. 73 enz., VI blz. 1—290).

Wie wir sahen, konnte weder die Pacifikation von Gent noch der Religionsfrieden von 1578 die aufgeregten Gemüter beruhigen. In den südlichen Niederlanden schritt die
40 Sache der Reformation nicht vorwärts (N. Ch. J. van Maasbijk, „De oorzaken van den ondergang der Hervorming in België“, Utrecht 1865). Die Führer der römischen Bewegung schlossen am 6. Januar 1579 die Union von Utrecht, einen Geheimvertrag zwischen Römischen von Utrecht, Henegouwen und Douay, zur Verteidigung des römischen Gottesdienstes und der Autorität des Königs. Demgegenüber wurde am
45 29. Januar 1579 die Union von Utrecht veröffentlicht, die dort sechs Tage vorher zwischen Gelderland, Holland, Zeeland, Utrecht und Groningen geschlossen war. Die Union war das Werk von Jan van Nassau, der dazu, wenn auch nicht ohne Mühe, die Einwilligung Draniens erlangt hatte, dessen bis dahin auf Versöhnung von Römischen und Nichtrömischen gerichtete Politik hierdurch eine völlige Änderung erfuhr. (Die Bestimmungen dieser Union siehe bei Vor, Ned. Hist. II blz. 26—29.) Der dreizehnte Artikel
50 des Vertrags handelte über den Gottesdienst und bestimmte, daß Holland und Zeeland, wo der römische Gottesdienst bereits verboten war, wie bisher nach eigenem Gutdünken vorgehen könnten, und daß die anderen Provinzen in dieser Hinsicht solche Anordnungen treffen dürften, wie sie im Interesse des Landes und der Ruhe im Inneren für nötig
55 erachten würden, „mits dat een yder particulier in syn religie vry sal mogen blyven ende dat men niemant ter cause van de religie sal mogen achterhalen of ondersoecken volgende de Pacificatie tot Gent ghemaect.“ Es war vorauszu-
sehen, daß diese Bestimmung der römischen Kirche großen Abbruch thun und den Reformierten zu Gute kommen würde, wie auch geschehen ist. Wie die Emdener Synode
60 den Grund gelegt hat zur Aufrichtung der einen niederländisch-reformierten Kirche, so hat

e Union von Utrecht der Größe der vereinigten Provinzen den Weg gebahnt, in denen e reformierte Kirche zur Blüte gekommen ist. Zwei Jahre später, am 26. Juli 1581, gten die Generalstaaten dem König von Spanien den Gehorsam auf und verwarfen n feierlich als Herrn der Niederlande.

Es dauerte aber noch geraume Zeit, bis in allen Provinzen die kirchlichen An- 5
legenheiten gut geordnet waren. In der Provinz Utrecht konnte infolge verschiedener
Umstände keine befriedigende Organisation zu Stande kommen, und von einer geordneten
modalen Einrichtung war keine Rede (vgl. H. J. Kopsaards, „Geschiedenis der Hervor-
ving in de stad Utrecht“, Leiden 1847; J. Wiarda, „Huibert Duifhuis“, Amsterd.
858). Sowohl kirchliche wie politische Ursachen wirkten dabei mit. In der Bevölkerung 10
errschte große religiöse Zerrissenheit, und in der Kirche maßten sich die Regenten alle
Gewalt an, so daß die Kirchlichen selbst in kirchlichen Dingen nicht den geringsten Ein-
uß konnten geltend machen. Erst 1618 trat hierin eine entschiedene Änderung ein,
und nach der großen Synode von Dordrecht 1618—1619 wurde die dort festgestellte
Kirchenordnung für die Kirche jener Provinz maßgebend (N. u. v. B. VI, Einleitung 15
bz. VIII—X).

Die Provinz Groningen war 1580 durch den Verrat von Rennenberg in die Hände
er Spanier gefallen, und erst nach der Eroberung der Stadt Groningen durch Prinz
Koritz 1594 war es möglich, daß auch hier eine kirchliche Organisation zu Stande kam.
Diese Organisation geschah durch eine Kirchenordnung, die von den Staaten am 27. Februar 20
1595 festgesetzt wurde und offiziell bis 1816 in Kraft geblieben ist. In der Hauptsache
dieser stimmte die Groninger Kirchenordnung mit der von Emden überein. Die erste
Synode von Groningen fand statt am 14. bis 17. Juli 1595 (N. u. v. B. VII, vgl.
S. D. v. Been, „De Geref. Kerk van Groningen voor en na de Reductie“, in
Gedenkboek der Reductie van Groningen in 1594“, Gron. 1894, blz. 169—206). 25
Die Befreiung Groningens brachte auch Drenthe die Freiheit. Graf Wilhelm Ludwig
von Nassau ordnete auch hier als Statthalter die kirchlichen Angelegenheiten, und am
2. August 1598 wurde die erste Klassikalversammlung zu Rolde gehalten. (N. u. v.
B. VIII.)

Während man in den genannten Provinzen die kirchliche Ordnung aus mancherlei 30
Gründen noch nicht durchführen konnte, hatte man doch fortgefahren, Nationalsynoden zu
veranstalten. Auf der zu Widdelburg 1581, wo auch Flandern, die Gemeinden in England
und die Klassis Köln vertreten waren, wurde aus den Artikeln der Synode von Dord-
recht 1578 ein Corpus disciplinae oder eine Kirchenordnung festgesetzt, die der Obrig-
keit vorgelegt wurde, um von ihr Rechtskraft zu erlangen (vgl. Rutgers, Acta blz. 376—
35 401, 402). Diese Kirchenordnung ging von dem Grundsatz aus, daß die Kirche sich
selbst regieren soll und daß der Obrigkeit kein Recht zusteht, die Kirche zu regieren. Die
Obrigkeit wollte sich aber hierauf nicht einlassen und gewährte die erbetene Zustimmung
nicht. Schon 1576 hatten die Staaten von Holland und Zeeland einige „Kerkelijke
Wetten“ entworfen (Hooijer blz. 121—131), in denen der Obrigkeit eine große Macht in 40
kirchlichen Dingen zuerkannt und der Klassen und Synoden nicht einmal gedacht war.
Es war aber bei dem Entwurf geblieben. Ein neuer Entwurf der Staaten von Holland
1583 (vgl. Hooijer blz. 233—246) gestand der kirchlichen Partei zwar einige Mitwirkung
an und befahl auch das Halten von Klassikal- und Synodalversammlungen, ging aber
von denselben politischen Grundgedanken aus wie der Entwurf von 1576. Allein zum 45
Blück für den Frieden der Kirche wurde auch diese Vorlage nicht Gesetz, aus Furcht vor
rohem Streit wagte man nicht, sie zu veröffentlichen. Endlich gelang es der National-
synode von 's Gravenhage 1586, wo keine fremdländischen Gemeinden zugegen waren, eine
Kirchenordnung festzustellen (Rutgers, Acta blz. 487—506), die sich von der Widdelburger
Kirchenordnung wenig unterschied, aber den von der Obrigkeit erhobenen Bedenken 50
wenigstens einigermaßen entgegenkam und ihr gewisse Rechte in kirchlichen Dingen zuer-
kannte. Die Staaten von Holland und Zeeland nahmen diese Kirchenordnung an. Die
Krediger des Stifts Utrecht, die sich widersetzen, wurden ihres Amtes enthoben. Auch
die Staaten von Gelderland und Overysel nahmen die Kirchenordnung an. Die Kirchen-
ordnungen der übrigen Provinzen stimmten im wesentlichen mit ihr überein, die Ab- 55
weichungen betrafen nur Nebensachen. Die Haagische Synode hat alles gethan, was sie
konnte, alle reformierten Gemeinden der Niederlande zu einem geschlossenen Ganzen zu
vereinigen und die von ihr festgestellte Kirchenordnung, die im Grunde dieselbe ist wie
die von Emden, obwohl in manchen Punkten weiter ausgeführt und den Zeitumständen
angepaßt, ist die Grundlage geblieben für die Ordnung und Regierung der Niederl. Ref. Kirche. 60

So war also die reformierte Kirche in den Niederlanden gegründet und eingewurzelt. Die *Confessio Belgica* und der Heidelberger Katechismus waren ihre Bekenntnisschriften; sie besaß eine Kirchenordnung, die die Verwaltung der Kirche aufs trefflichste regelte; sie war eingeteilt in Klassen und Synoden, die regelmäßig zusammentamen und die Interessen der Kirche mit großer Sorgfalt wahrnahmen; unter der Leitung ihrer Konsistorien (Kerkeraden) gelangten die Gemeinden immer mehr zu geordneten Verhältnissen; der in der ersten Zeit noch sehr fühlbare Mangel an Predigern ließ nach, als verschiedene Hochschulen ihre Zöglinge entließen (Leiden 1575, Franeker 1585, Groningen 1614). Die Predigt des Wortes blieb nicht unfruchtbar, so daß die Zahl der Reformierten stets zunahm. Die Obrigkeit beschirmte den reformierten Kultus und unterstützte die Kirche, indem sie ihren Predigern Gehalt gab, Schulen und Lehrer unterhielt und die Kosten der kirchlichen Versammlungen bezahlte. Zwar war noch nicht in allen Stücken Friede, auf kirchlichem und theologischem Gebiet herrschte nicht überall völlige Übereinstimmung. Der calvinistische Charakter der reformierten Kirche wurde von den Remonstranten angetastet. Durch deren Verurteilung und Ausschließung aus der Kirche hat die Nationalsynode zu Dordrecht 1618/19 diesen Charakter behauptet und die zu Emden gesuchte, zu 's Gravenhage erreichte Einheit der Kirche kräftig gestärkt.

E. D. van Beun.

Niederländische Konföderation. — Dr. theol. Th. Hugues, Die Konföderation der reformierten Kirchen in Niederachsen. Geschichte u. Urkunden, Celle 1873; Dr. theol. Fr. H. Brandes, Geschichte d. Konföderation u. s. w. — Die Synodalakten der Konföderation seit 1703, in den Archiven der einzelnen Kirchen. — Glaubensbekenntnis und Kirchenordnung der ref. Kirche Frankreichs, übersetzt und abgedruckt für die Konföderation, Heidelberg 1711. — (Revidierte) Kirchenordnung der Konföderation von 1839. — D. Brandes, Zusätze und Erläuterungen zu der Kirchenordnung von 1839 in Folge von Synodalbeschlüssen bis zum Jahre 1893 zusammengestellt. — Statut über die vereinigte Witwen- und Waisenkasse der Konföderation, Braunschweig 1882; Aschenbach, Gesch. der ref. Gemeinde zu Göttingen 1853; D. Brandes, Gesch. d. ref. Gem. zu Göttingen; ders., Gesch. d. franz. Kolonie zu Wüdeburg; ders., Gesch. der franz. Kolonie zu Braunschweig; ders., Geschichte der ref. Gemeinde zu Stadthagen; ders., Gesch. d. ref. Waisenhauskasse zu Wüdeburg; Deiß, Gesch. d. ref. Kirche zu Lübeck; Prof. Dr. Biper, Die Reformierten in Altona; Bilaret, Die ref. Gemeinde zu Hameln betreffende Aufsätze in der Zeitschr. „Die Colonie“, herausgeg. von Landgerichtsrat Dr. Beringuier 1900; Dr. Walte, Gesch. d. ref. Kirche in Hann. Münden (Mnc.); H. Tollin, Gesch. d. ref. Kirche in Celle; ders., Die Hugenotten am Hofe zu Lüneburg; ders., Die hugenottischen Pastoren in Lüneburg; Albrecht, Gesch. d. ref. Kirche in Altona; Bilaret, Gesch. d. franz. Kolonie in Hameln. — Ueber die einzelnen Gemeinden s. die betr. Archive und Tollin, in Geschichtsblätter des deutschen Hugenottenvereins: Urkunden in Bd III, Heft 10, S. 41 ff.; IV, 10, S. 57 ff.; V, 10, S. 17 ff. 32 ff.; VIII, 10, S. 9 ff. 14 ff. 18 ff. 28. 42. 51.

Die Konföderation reformierter Kirchen in Niederachsen besteht seit 200 Jahren. Sie ist hugenottischen Ursprungs, jedoch so, daß von Anfang ihrer Gründung an auch deutsche reformierte Gemeinden innerhalb ihres Bereiches sich ihr angeschlossen haben. Sie darf als diejenige Kirchengemeinschaft in Deutschland bezeichnet werden, in welcher die presbyterianische Kirchenordnung zu reiner Geltung und Durchführung gekommen ist. In den Kurhannoverschen Städten Celle, Lüneburg, Hameln und Hannover hatten Hugenotten, welche um ihres Glaubens willen aus Frankreich geflohen waren, Aufnahme gefunden und „Kolonien“ d. h. Gemeinden gebildet. Von Seiten der Landesherrschaft, damals vertreten durch die dem reformierten Bekenntnisse zugethane Kurfürstin Sophie von Hannover, eine Tochter des als „Winterkönig“ bekannten Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz, waren diesen Flüchtlingen weitgehende Privilegien erteilt worden. Und auch in den benachbarten Territorien von Schaumburg-Lippe und Braunschweig waren unter den gleichen Vergünstigungen hugenottische Gemeinden entstanden. Als nun am 13. November 1699 der von den Hugenotten zu Hannover erbaute „Tempel“ eingeweiht wurde und zu diesem Zwecke Pastoren und Älteste aus den benachbarten „Kolonien“ sich eingefunden hatten, beschloß man, einen engeren Verband zwischen diesen zerstreuten Gliedern der reformierten Kirche herzustellen, weil es, wie schon die im Jahre 1644 zu Charanton abgehaltene Nationalsynode „angemerkt“ habe, „gewiß eine gefährliche Sache sei, wenn eine jegliche besondere Kirche sich allein nach eigenem Verstande regieren wolle, es könnten auf diese Weise leicht ebensoviele Religionen, als Kirchspiele, entstehen“. Auch wurde hier schon gleich der Entwurf einer „Kirchenunions- oder Vereinigungsakte“ aufgesetzt, der dann der zu berufenden konstituierenden Synode vorgelegt werden sollte.

Neben diesen französisch-reformierten Gemeinden hatten sich in Hannover, Celle und

Bückeburg aber auch schon deutsch-reformierte Gemeinden mit obrigkeitlicher Erlaubnis gebildet, in Hannover und Celle getragen von der Gunst der bereits erwähnten Kurfürstin Sophie, während in Bückeburg schon im Jahre 1636 durch Otto V., den letzten Sprossen aus dem Mannesstamme der Schaumburgischen Grafen, eine reformierte Gemeinde, mit dem Gottesdienste in der Schloßkirche, war errichtet worden. Otto V. war der Sohn einer Tochter des Grafen Simon VI. zur Lippe, desselben, durch welchen in der Grafschaft Lippe das reformierte Bekenntnis eingeführt worden ist, und als nun in der Grafschaft Schaumburg, als Nachfolger des Fürsten Ernst, ein Katholik, Jobst Hermann zur Regierung kam, floh Ottos V. Mutter, Elisabeth, mit ihrem kleinen Sohne zu ihrem Bruder Simon VII. nach Detmold, um das Kind den Fängen der Jesuiten zu entziehen. So wurde Otto V. im reformierten Bekenntnisse erzogen, und als Jobst Hermann kinderlos gestorben war und Otto als einziger Erbe die Regierung der Grafschaft antrat, brachte er die reformierte Glaubens- und Lebensordnung mit nach Bückeburg und richtete für sich und die Reformierten der Stadt einen dementsprechenden Gottesdienst in der Schloßkirche ein, jedoch ohne der lutherischen Bevölkerung der Grafschaft einen Übertritt zur reformierten Richtung zuzumuten. Der erste reformierte Hofprediger, den er berief, war Johann Appellius, der aus dem Anhaltischen stammte, und seit der Zeit besteht in Bückeburg eine reformierte Gemeinde mit ihrem Gottesdienste in der Schloßkirche. Diese reformierten Gemeinden schlossen sich nun aber sofort auch der herzustellenden Konföderation an, während denn freilich andere hugenottischen Kolonien in der Nachbarschaft, die auch zum Beitritt aufgefordert wurden, wie die zu Bremen und zu Preußisch Minden, wohl aus territorialistischen Bedenken, welche die betreffenden Landesregierungen entgegensetzten, den Anschluß an die Vereinigung ablehnten.

Von Seiten der Braunschweigisch-Lüneburgischen (Hannoverschen), sowie auch der nunmehr Schaumburg-Lippeschen Landesregierung aber kam man dem Einigungsbedürfnis der reformierten Kirchen in ihren Gebieten mit allem Wohlwollen entgegen. Hatte man den einzelnen Gemeinden bereits die zu ihrer Konstituierung neben den lutherischen Kirchen des Landes nötigen Privilegien verliehen, so gab man ihnen nun auch die Erlaubnis, einen Kirchenbund miteinander zu schließen und zwar auf dem Grunde der aus Frankreich mit herübergebrachten presbyterianischen Kirchenordnung, der *discipline ecclésiastique* des *Eglises réformées de France*, und zwar so, daß man dieser Vereinigung und den zu ihr gehörigen Gemeinden das volle Recht der Selbstverwaltung verlieh, nur, daß sich die Landesregierung die sog. *jura circa sacra* vorbehielt, „soweit es die reformierte Glaubenslehre und Kirchendisziplin nicht konzerniert.“ So wurde denn die erste Synode der vereinigten reformierten Kirchen in Niedersachsen im Juli des Jahres 1703 zu Hameln unter dem Voritze des Bückeburger Hofpredigers Ersgut gehalten und hier nicht bloß eine Unionsakte beschlossen, der die sämtlichen dort versammelten, bzw. vertretenen Presbyterien zustimmten, sondern auch ausdrücklich beschlossen, daß die Kirchenordnung der Hugenotten und deren Glaubensbekenntnis, das von la Rochelle, dieser Vereinigung zu Grunde gelegt, auch eine Übersetzung dieser beiden Urkunden ins Deutsche angefertigt werden solle, welche letztere, ein Werk des damaligen Predigers der deutschen ref. Gemeinde zu Hannover, Noltenius, dann auch i. J. 1711 zu Heidelberg im Drucke erschien. Versammelt waren in Hameln die Prediger und Ältesten der französischen und deutschen reformierten Kirchen zu Celle, Hannover, Hameln, Lüneburg und Bückeburg, und in der „Unionsakte“ hieß es ausdrücklich, daß diese Einigung geschlossen sei „in der Absicht, die Reinigkeit der Lehre und des Lebens unter uns zu erhalten“ und daß man „sich verbinde und angelobe, das Glaubensbekenntnis und die Kirchendisziplin der reformierten Kirchen von Frankreich heilig und unverbrüchlich zu bewahren, sich untereinander beizustehen, sich auf eine besondere Weise als Glieder eines Leibes zu betrachten und vermöge dieser Kirchenkonföderation einen eigenen Synodus oder Kolloquium zu formieren, welche Versammlung man so oft, als nötig und möglich sei, zu halten sich bemühen wolle.“ Für die Stellung aber, welche sich selbst die Staatsregierung zu dieser Konföderation und ihren Synoden und Gemeinden gegeben hat, ist zu beachten, daß es in dem Schreiben der hannoverschen Regierung vom 21. Mai 1703, durch welches die Konföderation privilegiert wurde, ausdrücklich heißt: „Wir erlauben ihnen durch das gegenwärtige Schreiben, in dem genannten Kolloquio über alles dasjenige zu verhandeln, was sie zur Erbauung ihrer Kirchen für notwendig halten werden, und darin vorzuschlagen, zu beraten und einzurichten nach der Haltung ihrer Kirchenordnung, was sie für nützlich und angemessen erachten werden“, und daß ferner dem landesherrlichen Kommissar, welcher jeder Synode beizuwohnen haben soll, ausdrücklich eingeschärft wird, er solle sich nicht etwa

eine beratende Stimme in dieser Versammlung anmaßen (prétendre), d. h. wohl Sitz, aber kein Votum auf der Synode haben, eine Instruktion, welche dann in einer dem Grafen von Dohna als landesherrlichem Kommissar aufgegebenen Verfügung vom 16. Sept. 1725 wiederholt und dahin erläutert wurde, daß „diejenigen Sachen, welche die reformierte Glaubenslehre und Kirchendisziplin, deren Gebrauch wir gnädigst konzediert, betreffen, an die in Gegenwart Unserer dazu zu benennenden Kommissarii zu haltende Synode verwiesen, allda examiniert und dezidiert werden, gestalt Wir dann des festen Vorfazes bleiben, die reformierten Synodalbeschlüsse in quantum de jure handhaben und bei Kräften erhalten helfen wollen“, nur daß „das vi superioritatis territorialis Uns kompetierende jus circa sacra Uns expresse reserviert“ bleiben soll. So erscheint denn hier das Verhältnis dieser Kirchengemeinschaft zum Staate, wie wir heute es nennen, so geordnet, daß beiden Teilen das Ihrige gegeben wird, der Kirche, was ihr gehört: Selbstverwaltung und Staatschutz, und dem Staate das, was seines Amtes ist: die Rechtsverwaltung, wo es sich um Rechtsfragen handelt: ausdrücklich wird hier gesagt, daß in solchen Fällen „diejenigen, so sich grabiert zu sein vermeinen, ihren Refkurs an das Gericht, wohin die Sache ihrer Natur nach gehört, nehmen, auch sich aller und jeder, in Unserer Gerichtsordnung erlaubten beneficiorum juris gleich Unsern anderen Landes-Unterthanen zu gebrauchen Macht haben sollen.“

Zu den acht Gemeinden, fünf französischen und drei deutschen, welche im Anfange die Konföderation bildeten, kamen im Laufe der Zeit noch einige andere. Schon im Jahre 1708 schloßen sich die beiden in Braunschweig entstandenen Gemeinden an, eine deutsch-holländische und die hugenottische, wozu dann auch noch die aus Pfälzer Flüchtlingen gebildete Gemeinde zu Beltenhof bei Braunschweig kam, die als Filiale der deutschen reformierten Kirche zu Braunschweig angeschlossen wurde. Ebenso trat im Jahre 1711 die deutsche ref. Gemeinde zu Hann. Münden der Vereinigung bei, eine von Bremen aus durch dortige Kaufleute gebildete Gemeinde. Bremer Kaufleute hatten in Münden ihre Comptoirs und benutzten dies „Tempe von Deutschland“, wie Goethe es einmal genannt hat, als Sommerfrische; so wollten sie denn auch dort ihre Gottesdienste haben. Und auch in der Universitätsstadt an der Leine, in Göttingen, hatten sich zahlreiche Reformierte eingefunden, die, anfänglich von Münden aus versorgt, dann, hauptsächlich durch Vermittelung Albrechts von Haller, die Erlaubnis bekamen, sich zu einer selbstständigen Gemeinde zusammenzuschließen. Das im Jahre 1753 ausgesetzte Privileg erwähnt ausdrücklich französische und deutsche Universitätsverwandte, denen gestattet wurde, öffentlichen Gottesdienst zu halten, und auch die so entstandene Gemeinde wurde ein Mitglied der Konföderation. Am spätesten hat sich die Gemeinde zu Altona angeschlossen, nämlich erst im Jahre 1890. Sie war freilich schon im Jahre 1602 durch den Grafen Ernst zu Schaumburg und Holstein mit den nötigen Privilegien versehen, hatte aber bis gegen das Ende des 19. Jahrhunderts ihr Leben auf Grund der presbyterianischen Kirchenordnung für sich allein geführt. Die Gemeinden zu Lübeck und zu Stadthagen, letztere durch den Grafen Albrecht Wolfgang von Schaumburg-Lippe im Jahre 1733 gestiftet, hatten auch die Synode der Konföderation ein paarmal beschickt, doch wandten sie sich bald wieder ab, Lübeck, weil die Entfernung und damit die Kosten zu groß waren, um die Synoden regelmäßig zu beschicken, und Stadthagen, weil diese Gemeinde die für jene Zeit freilich nicht unbedeutende Geldsumme nicht meinte aufbringen zu können, die erforderlich war, um sich in die Wittwenkasse des Verbandes einzukaufen. Dann aber hörten auch im Laufe der Zeit einzelne Gemeinden des Verbandes auf überhaupt zu bestehen und zwar eben diejenigen, welche ursprünglich der Grund der Stiftung gewesen waren, die der Hugenotten. Die Gemeinde in Lüneburg war von Anfang an nichts anderes, als die Hofgemeinde der verwitweten Herzogin von Celle, der Eleonore d'Albreuse, die dort ihren Wittwensitz genommen hatte, und mit dem Tode der Herzogin verschwand diese Gemeinde von selbst wieder. Ein Gleiches geschah aber auch mit den übrigen Hugenottengemeinden. Sie konnten in den Orten, wo sie ihre erste Zuflucht gesucht hatten, ihren Lebensunterhalt, weil den Absatz für ihre Industrieprodukte nicht finden, so zogen sie denn bald anders wohin, wo sie meinten, sich besser ernähren zu können, meistens nach Berlin oder in andere verkehrreichere Städte, und so wurden gerade die Hugenottengemeinden des Verbandes immer kleiner und — mit den deutschen Gemeinden ihres Ortes schließlich vereinigt. Die erste, mit der dies schon im Jahre 1755 geschah, war die zu Büddebürg, dann aber folgten zu Anfang des 19. Jahrhunderts auch die zu Braunschweig (1811), zu Hannover (1812) und zu Celle (1805), während die Gemeinde zu Hameln zu Anfang des 19. Jahrhunderts ganz aufgelöst

wurde. Freilich hatte sich auch in Hameln eine nicht unbedeutende Anzahl von deutschen Reformierten der dortigen Hugenottengemeinde angeschlossen, so daß der Pastor Catel, welcher die Gemeinde gegen Mitte des 18. Jahrhunderts bediente, an die Synode berichten konnte, er sei der Pastor der deutschen und der französischen Gemeinde zu Hameln, und wenn die Mehrzahl der Hugenotten auch von Hameln fortgezogen war, so gab es zu Anfang 5 des 19. Jahrhunderts doch immer noch, wie auch noch heute, eine Anzahl von diesen, und die Zahl der aus ihnen und den deutschen Reformierten bestehenden Kommunikanten war doch immer noch groß genug, so daß von einem Verschwinden der Gemeinde nicht die Rede sein durfte. Aber freilich, ursprünglich waren die Privilegien den Hugenotten gegeben worden, und als nun der Magistrat von Hameln an die Regierung zu Hannover be- 10 richtete, die Hugenottengemeinde sei aufgelöst, und die Bitte hinzufügte, man möge das Vermögen der Gemeinde, Kirche und Pfarrhaus, der Stadt Hameln überweisen, die durch die napoleonischen Kriege ja freilich viel gelitten hatte, da geschah dies über den Kopf der Konföderation hinweg, und alle Bemühungen der letzteren, diese Verfügung rück- 15 gängig zu machen, sind vergeblich gewesen. Der Erfolg aber war, daß der Magistrat zu Hameln das Pfarrhaus der Hugenotten für eine Zeit lang einem römisch-katholischen Priester zur Wohnung überlassen konnte und daß die deutschen Reformierten in Hameln ohne Seelsorger waren.

Die Konföderation bestand seitdem denn nun aus den Gemeinden zu Braunschweig, Bückeburg, Celle, Hannover, Göttingen und Münden, wozu seit 1890 auch Altona kam, 20 und — auf der Synode zu Göttingen im Jahre 1839 nahm sie eine Revision ihrer bisherigen Kirchenordnung vor, durch welche zusammengestellt werden sollte, was von den Bestimmungen der alten Discipline ecclésiastique noch in Kraft und Geltung be- 25 stehe. So entstand die neue Kirchenordnung von 1839, zu welcher durch den Pastor D. Hugues zu Celle der Entwurf geliefert worden war und die dann auch von den drei in Frage kommenden Regierungen zu Hannover, Bückeburg und Braunschweig die landes- herrliche Bestätigung empfing, nachdem auch schon durch ein Dekret des Königs Georg IV. von Großbritannien und Hannover vom Jahre 1824 die im Königreiche Hannover 30 wohnenden Gemeinden der Konföderation als vollberechtigte Kirchen anerkannt und der lutherischen Kirche des Königreiches als völlig gleichberechtigt zur Seite gestellt worden waren. Anfänglich waren die Gemeinden im Königreiche Hannover — nicht die in Braun- 35 schweig und Bückeburg — gewissen Beschränkungen zu Gunsten der lutherischen Kirchen dieses Landes unterworfen gewesen. Sie durften keine Glocken haben; die Gemeinde zu Göttingen hatte eine solche im Jahre 1753 freilich auf ihren Turm gehängt, durfte sie aber nicht läuten; und was die Hauptsache war, die Gebühren mußten an die lutherische 35 Geistlichkeit entrichtet werden, wie von diesen auch die Kirchenbücher geführt wurden. Das war denn freilich unter dem Königreiche Westfalen anders geworden. Da durften die Göttinger Reformierten, und zwar am 1. Januar 1808 zum erstenmale, ihre Glocken ertönen lassen, und die reformierten Prediger bezogen auch jetzt die Gebühren von ihren Gemeindegliedern und führten ordnungsmäßig die Kirchenbücher für sie, bis — König 40 Jérôme dann vertrieben wurde. Da machten die lutherischen Geistlichen wieder ihre früheren „Rechte“ geltend und — den Göttingern wurde von dem dortigen General- Superintendenten Treffurt das Läuten wieder untersagt. Eben diesem Zustande sollte das königliche Edikt von 1824 ein Ende machen. Es wurde in diesem verordnet, daß 45 die Vorrechte der einen Kirche vor der andern im Königreiche Hannover in Zukunft aufhören sollten, es solle im Gegenteil der Unterschied, der bisher bestanden habe, zwischen einer herrschenden Kirche und bloß gebuldeten Kirchen neben ihr völlig aufhören, und die reformierten Kirchen der Konföderation wurden in alle diejenigen Rechte eingesetzt, welche 50 in früheren Zeiten den „Landeskirchen“ zugestanden haben, die den lutherischen Geistlichen aber bisher zu zahlenden Gebühren wurden, und zwar auf Kosten der Landesherrschaft, abgelöst, die reformierten Kirchen der Konföderation damit ausdrücklich zu Landeskirchen reformierten Bekenntnisses innerhalb der Territorien erhoben, in welchen sie ihr Domizil hatten, d. h. der vier Städte und deren Umkreise, wie es ausdrücklich in der landesherrlich 55 bestätigten Kirchenordnung von 1839 heißt (§ 72), „in welchen diese Kirchen sich befänden“: sie waren „Ecclesiae publice receptae“ mit allen Berechtigungen solcher Kirchen, und sind von seiten der königlich hannoverschen Regierung auch alle Zeit als solche behandelt werden. Die Kirchenordnung von 1839 aber, wenn ihr auch einzelne 60 überaus wichtige Bestimmungen fehlen, wie u. a. auch eine den Prozeßgang genau fest- legende Disziplinarordnung, hat alle die Merkmale einer presbyterianischen Kirchenordnung, auch im Unterschiede von der independentistischen, zu bewahren gewußt. Nach ihr (§ 5) 60

darf zwar „keine Kirche irgend eine Herrschaft über die andere haben und ausüben, sondern es soll die vollkommenste Gleichheit unter ihnen herrschen“, aber (§ 6) „eine jede Kirche hat die Synode der ganzen Konföderation als ihre kompetente Behörde anzusehen, von deren Beschlüssen in Sachen der Kirchendisziplin und Glaubenslehre keine Appellation
 5 stattfindet“, mit Ausnahme der de abusu an die betreffende Landesregierung, bezw. wo die Rechte von Privaten in Frage kommen, an die ordentlichen Gerichte, und (§ 7), „wie die Synode die Angelegenheiten der konföderierten Kirchen zu leiten hat, so leiten Presbyterien, unter steter Verantwortlichkeit gegen die Synode, die einzelnen Gemeinden.“

„Die ordnende und leitende Kirchengewalt aber über die einzelnen Gemeinden der Konföderation (§ 21) steht“, wie dies auch wiederholt, und zwar auch von seiten des preussischen Kultusministeriums anerkannt worden ist, „nur der Synode zu, und wichtige Beschlüsse, welche Gesetzeskraft haben sollen, können nur auf einer Synodalversammlung gefaßt werden.“ Der Moderator aber, wenn er auch, nach § 25, kein vorzügliches Ansehen vor den übrigen Predigern, auch keine Autorität in der Konföderation hat“, ist
 10 (§ 21) „jeder Zeit zum Wächter über die Synodalordnung in der Konföderation bestellt“ und soll darauf sehen, daß „die Verbindung zwischen den einzelnen Gemeinden erhalten bleibe“, soll also vor allem auch darauf achten, daß nicht etwa durch diese oder jene Umtriebe Gemeinden verleitet werden, die Verbindung mit der Konföderation zu lösen. Er hat zwar „keine selbstständige Wirksamkeit“, sondern ist „gebunden an die Beschlüsse der
 20 Synode“, ist aber „deren exekutives Organ“, und „kann mit einer Staatsregierung wohl Verhandlungen einleiten und unterhalten, aber immer nur, die Synode repräsentierend, durch speziellen Auftrag und für den einzelnen Fall dazu autorisiert“, „innerhalb des Verbandes aber hat er sich nur als der Vermittler der zu unterhaltenden Gemeinschaftlichkeit in Anordnung und Beforgung der kirchliche Angelegenheiten zu betrachten“ (Beschluss der Synode zu Münden 1853). Als „der Wächter über die Synodalordnung“ hat er (§ 22) aber auch von sich aus Anträge bei den konföderierten Gemeinden durch Umlauffchreiben zu stellen, namentlich aber (§ 76), wo „Beschwerden von Gemeindegliedern wider ein Presbyterium vorliegen oder auch wo „unter den Gliedern eines Presbyteriums selbst, zu denen (§ 35) auch der Pastor und zwar als dessen Vorsitzender
 30 gehört, „Irrungen entstehen“, da „sind diese bei dem Moderator anzubringen, welcher nach den Umständen entweder selbst oder durch einen auf Kosten der Klagen abzufendenden Kommissarius, oder durch Mitteilung an die ganze Konföderation, unter eventueller Beantragung einer außerordentlichen Synodalversammlung die Irrungen beilegen wird“, und nach einem Beschlusse der Synode zu Celle, 1859, der von den betr. Landesregierungen bestätigt worden ist, hat die Synode solche Streitigkeiten, wenn sie etwa im Schoße der Presbyterien oder zwischen Gemeinde und Presbyterien ausgebrochen sein sollten, entweder beizulegen oder zu entscheiden. So haben wir es denn hier mit einer Kirchengemeinschaft zu thun, in welcher das Bedürfnis der Selbstständigkeit der einzelnen Gemeinden gegeneinander, wie auch das der Unterordnung unter die Gesamtheit der zu ihr
 40 gehörenden Kirchen gleichmäßig gewahrt, den Kirchen und ihrer Gesamtheit aber auch das Recht der Selbstverwaltung im vollen Maße gewährleistet worden ist, und zwar ohne daß sie eine geordnete Verbindung mit der Staatsgewalt, durch welche auch dieser die ihr aus der Territorialgewalt fließenden Rechte zugesprochen werden, vermissen ließe. Nach § 12 ist „der hohen Landesregierung nicht bloß zu rechter Zeit Anzeige davon zu machen“, wenn eine Synode gehalten werden soll, sondern diese auch um die Erlaubnis dazu zu bitten, sowie auch darum, einen Kommissar zu ernennen, „welcher abseiten
 45 der Regierung dazu abgeordnet wird, der Synode beizuwohnen, um darauf zu achten, daß in der Versammlung nichts den Rechten des Landesherrn und der Landesverfassung entgegen vorgenommen und beschlossen werde, der aber übrigens keine Stimme, noch sonst einige Autorität hat.“ Die Beschlüsse der Synode müssen dann der betr. Landesregierungen vorgelegt werden und erhalten Gesetzeskraft erst dann, wenn sie von diesen bestätigt worden sind. Ebenso bedurfte die Wahl eines Pastors früher der Bestätigung durch die Regierung und in Preußen jetzt nach den allgemeinen Landesgesetzen der Anzeige bei dem betr. Oberpräsidenten, der das Recht hat, innerhalb von dreißig Tagen Einsprache
 55 gegen die Wahl zu erheben, und was besonders auch von Wichtigkeit ist, bei Urteilen der Synoden in Disziplinarsachen steht, wie schon erwähnt, den Betroffenen das Recht der Appellatio de abusu bei der in Frage kommenden Landesregierung, in Preußen bei dem Kultusministerium zu. Da kann doch nicht gesagt werden, daß dem Staate nicht das Seinige gegeben sei, d. h. eben das, was ihm der Natur der Sache nach gebührt. „Wir wollen“, sagt Hugues a. a. D. S. 4, „keine Trennung der Kirche vom Staate,

Aufsicht, Schutz und Beistand erbittet sich die Kirche von der Staatsgewalt, nicht aber Oberherrschaft und Regierung!"

Und daß es auch in den Formen der presbyterianischen Kirchenordnung geht, das hat die Konföderation durch die zwei Jahrhunderte ihres Bestehens hindurch bewiesen. Nicht daß nicht auch in ihrem Gebiete das eine oder das anderemal Irrungen und Verwirrungen entstanden wären: dazu sind es doch eben Menschen, die auch in diesen Formen ihr Leben zu führen haben. Aber wo solche Wirrnisse und Streitigkeiten hervortraten, da hat die Konföderation noch jeder Zeit es verstanden, sie zu beseitigen und den Frieden, wo er bedroht war, in ihren Gemeinden wieder herzustellen. So im Verlaufe des 18. Jahrhunderts in Hannover und in Celle, wo Mißhelligkeiten gelegentlich der Pfarrwahlen entstanden waren, so auch noch im 19. zu Braunschweig, wo es sich darum handelte, den Frieden in der Gemeinde herzustellen, der durch taktloses Benehmen ihres Pfarrers gestört war, und in Göttingen, wo es darum zu thun war, die Gemeinde gegen die Unrechtfertigkeiten eines lange mit Geduld getragenen Lehrers zu schützen. Immer geschah es im Geiste der Liebe und des Friedens und so, daß das Wohl der Gemeinde zwar als der leitende Gesichtspunkt galt, aber ohne die begründeten Bedürfnisse auch des Einzelnen nicht auch zu berücksichtigen. Dagegen aber was das kirchliche Leben und auch das Schulwesen angeht, so darf gesagt werden, daß die Presbyterien und die Synoden es reblich zu pflegen sich bemüht haben, und — hinsichtlich der Fürsorge für die materiellen Grundlagen der Gemeinschaft darf die Konföderation sagen, daß sie in der That Anerkennenswertes geleistet hat. Die Presbyterien verstehen es zu verwalten, das zeigt die Geschichte dieses Verbandes. Im Beginne hatten sie sämtlich mit des Lebens Notdurft hinreichend zu kämpfen, jetzt aber steht es so, daß die Mehrzahl der Gemeinden sich eines Kirchenvermögens erfreuen, aus welchem ihre Bedürfnisse auch ohne Kirchensteuern gedeckt werden können. Und schon früh, schon im Anfange ihres Bestehens hat die Konföderation auch auf Mittel gedacht, um die Hinterbliebenen ihrer Pastoren (und später auch ihrer Lehrer) versorgen zu können. Die im Jahre 1706 gestiftete Wittwenkasse begann mit sehr geringen Mitteln, mit dem „zehnten Pfennige“ aus dem Sonntagsopfer, der zu diesem Zwecke zurückgelegt wurde, jetzt hat sie ein Vermögen, nach welchem auf jede zu ihr gehörende Gemeinde nahe an 60000 Mk. kommen würden, sollte das Kapital bereit werden, und das verdankt sie der umsichtigen und unentgeltlichen Verwaltung durch das Presbyterium zu Braunschweig! Und auch im Frieden mit ihren lutherischen Nachbarn hat die Konföderation zu leben sich reblich bemüht. Gleich in den Abdruck der Kirchenordnung von 1711 nahm die Synode jenen Beschluß der Versammlung von Obarenton aus dem Jahre 1631 auf, nach welchem Lutheraner, wenn sie im Geiste der Liebe und des Friedens kämen, weil sie im Grunde der wahren Religion mit den Reformierten übereinstimmten, ohne alles Ablegen ihrer besonderen Meinungen an den Sacris der reformierten Kirche sollten teilnehmen können, ein Beschluß, wie er in einer konfessionell gemischten Bevölkerung den Familienbedürfnissen entgegen kam, ohne das eigene kirchliche Bekenntnis aufzugeben, und der im Einklange stand mit dem Aufrufe, den der König von Preußen, Friedrich Wilhelm III., ein Jahrhundert später erließ, um in seinem Lande den konfessionellen Frieden herzustellen. Nach diesem allen aber darf die Konföderation denn wohl darauf bestehen, daß sie auch in Zukunft erhalten bleiben möge! In der letzten Zeit ist die Gemeinde zu Hannover aus ihr geschieden, doch fehlt hier der Raum, im einzelnen darzulegen, wodurch und durch wen das veranlaßt worden ist. Die Angelegenheit ist auch noch nicht völlig abgeschlossen, und daher darüber hier denn kein weiteres Wort.

D. Brandes.

Niedner, Christian Wilhelm, gest. 1865, einer der bedeutendsten protestantischen Kirchenhistoriker, wurde geboren den 9. August 1797 zu Oberwinkel bei Waldenburg in Sachsen. Nachdem er in Leipzig (1816 ff.) Theologie studiert hatte, habilitierte er sich daselbst in der philosophischen Fakultät als Privatdocent (De loco commentar. Luc. 16, 1—13 diss., Lips. 1826) und ward 1828 Baccalaureus der Theologie. Die drei Leipziger Docenten, Theile, Hase und Niedner, erregten damals Begeisterung unter der studierenden Jugend; an dem letzteren wurde besonders „die für sein Lebensalter fast unglauubliche Gelehrsamkeit in der historischen Theologie“ bewundert, nur wünschte man ihm einen „aufgelästeren Stil“ (Allg. Kirchenzeitung 1829, S. 109 f.). Nach dem Tode H. W. Tzschirners, seines Lehrers, gab Niedner von dem unter dem Titel „Der Fall des Heidentums“ hinterlassenen Werte desselben den ersten Band heraus (Leipzig 1829), konnte sich aber nicht entschließen, den unvollendet gebliebenen zweiten Band selbstständig zu beendigen.

Noch im Jahre 1829 wurde er außerordentlicher Professor und 1838 Doktor und ordentlicher Professor der Theologie. Gleichzeitig erschien seine „Philosophiae Hermesii Bonnensis novar. rer. in Theologia exordii explicatio et existimatio (Lips. 1838. 39). Diese Schrift ragt durch Gründlichkeit und Schärfe aus der reichen Litteratur über Hermes hervor und ist charakteristisch für den Verfasser selbst. Es war eine Haupteigentümlichkeit Niedners, daß er mit dem Interesse für Theologie, insbesondere Kirchengeschichte, ein ganz gleiches Interesse für Philosophie und deren Geschichte verband, ohne sich einem bestimmten philosophischen System anzuschließen. Seine kirchengeschichtlichen Vorlesungen waren durchdrungen von philosophischem Geist. Die Dogmengeschichte las er als „Geschichte der Philosophie und Theologie christlicher Zeit“. Außerdem hielt er Vorlesungen über Geschichte der alten Philosophie und Geschichte der neueren Philosophie seit Kant. Über alle diese Disziplinen gab er seinen Zuhörern sorgfältig gefertigte und wiederholt überarbeitete Kompendien in die Hand, welche er als Manuskripte auf eigene Kosten drucken ließ. Neben seinen Vorlesungen hielt er Examinatorien über Kirchengeschichte und leitete er ein historisch-theologisches Seminar. Zu diesen anstrengenden Arbeiten übernahm er noch nach Prof. Jürgens Tode (1844) das Präsidium der von dem letzteren 1814 gegründeten (1875 aufgelösten) historisch-theologischen Gesellschaft und die Herausgabe der „Zeitschrift für die historische Theologie“. Nach langem Zögern entschloß er sich zur Veröffentlichung seines Lehrbuchs der „Geschichte der christlichen Kirche“ (Leipzig 1846). Mit Recht ist an diesem Werke der Umfang und die Tiefe der Forschung, die selbstständige und scharfsinnige Durchdringung der gewaltigen Stoffmasse bewundert, mit Recht freilich auch die schwerfällige scholastische Form der Darstellung, die mangelhafte Durchführung der „leitenden Idee“ des Ganzen, zu welcher „der sittliche Geist des Christentums“ erwählt wird, getadelt worden (vgl. Baur, Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung, S. 244 f.). Niedner trat mit diesem Werke sofort an die Seite von Neander, Gieseler und Hase. Gemeinsam ist diesen vier Gelehrten die selbstständige umfassende Quellenforschung. Während aber Neander mit gemütvoller Begeisterung sich in erbaulichen Charakterisierungen ergeht, Gieseler mit nüchternen Verständigkeit eine summarische Erzählung verfaßt und aus den Quellen kommentiert, Hase mit künstlerischem Sinne lebensvolle Bilder entwirft und aneinanderreicht, hat Niedner mit philosophischem Geist, bei strengster Objektivität, die Menge der einzelnen Erscheinungen übersichtlich zusammenzufassen und deren innerstes Wesen darzulegen gestrebt, ja selbst dem Äußeren seiner Darstellung durch die „streng systematische Form“ und eine eigentümliche Terminologie ein philosophisches Gepräge gegeben. Niedner gehörte der damals herrschenden „Theologen-Schule“, der großen Partei der vermittelnden Theologie an; der von Strauß, Baur und dessen nächsten Schülern eingeschlagenen Richtung war er entschieden abgeneigt, nicht minder abgeneigt auch der konfessionellen Theologie. Seiner theologischen Überzeugung hat er Ausdruck gegeben in der geistvollen Rede über die beiden Prinzipien des Protestantismus, welche er bei der akademischen Gedächtnisfeier Luthers an dessen dreihundertjährigem Todestage hielt (gedruckt als „Vorlesung zur akademischen Gedächtnisfeier“ z., Leipzig 1846). Einige inhaltschwere Sätze mögen hier Platz finden. S. 7: „Nur die Nacht wirft keine Schatten. Die Reformation aber fiel als ein Licht in die Finsternis, war eine Gabe Gottes in Menschenhand gegeben: die Empfänger erreichen den Geber nicht; die Wirklichkeit der Welt ist die Ironie Gottes, das Denkmal seiner Güte und nicht das Nachbild seiner Größe.“ S. 9: „Weiter teilen sich alle noch christliche nach Luther Benannte in materielle und in prinzipielle Lutheraner. — Mit Unrecht klagen die Materiellen die Prinzipiellen an, daß sie einen Wald ohne Bäume wollen. Nein, so ist das Verhältnis nicht. Wir glauben an einen dreihundertjährigen Wald, nur nicht an durchaus dreihundertjährige Bäume.“ S. 12: „Noch gegenwärtig ist Unwissenheit über den Sinn des augustiniischen wie des lutherischen Augustinismus bemüht, auch den echten „Synergismus“ zu verrufen: auch den, welcher nur ein Mitwirken ohne Bewirken oder Verdienen, und selbst jenes ebensosehr als Pflichtfolge setzt wie als notwendigen Erfolg, wo Geist auf Geist wirkt.“ S. 13: „Wahrlich, es hat keine Gefahr, daß wir dem Unendlichen zu nahe kommen, wenn wir ihm näher kommen.“ S. 16: „Die noch bis jetzt fortwährende Verwechslung Calvins mit Zwingli, welche auch Luthern untergeschoben wird, sie ist die mächtigste unter mehreren Ursachen gewesen, daß die Nüchternheit evangelischer Kirche konfessioniert und sanktioniert worden.“ S. 17: „Wir wollen Lehren, welche geglaubt und gelebt werden, denn das ist protestantisch; nicht Lehren, welche nur geboten und erzählt werden, denn das ist selbst nicht katholische Theorie, nur katholische Praxis gewesen.“ S. 18: „Die Reformatoren haben wirklich eine nicht auf ihnen persönlich stehende, sondern eine nach ihnen auf demselben Schrift-

grund fortschreitende Kirchenverbesserung gewollt; ihre Fassung des Schriftprinzips wollte nichts anderes sein, als was sie nach ihm sein durfte.“ S. 32 f.: „Die gegenwärtige Zeit fragt: Buchstabe oder Geist? Die Frage ist falsch. Auf sie giebt's nur eine halb falsche Antwort: Keines von Beidem; weil Keins ohne das Andere. Schon Christus selbst ist für uns da nur zusammen mit seinem leiblichen Erscheinen.“ — Nehmet auch von 5 der hl. Schrift immerhin die Schale weg. Aber es liegt noch etwas zwischen dem Kern und der Schale. Durch dies Zwischenliegende sich durcharbeiten, das nennt man Schriftwissenschaft und Religionsgefönnung. — Sittlicher und also religiöser Sinn, und wissenschaftlicher Bildungssinn, beide einander bestimmend und tragend, beide zusammen sind der „Geist“. — Selten trat Niedner so, wie mit dieser Rede, in die Öffentlichkeit, seine 10 Hauptbeschäftigung blieb die stille, gelehrte Forschung. Aus solcher sind die scharfsinnigen Abhandlungen „De subsistentia τῷ θεῷ λόγῳ apud Philonem tributa“ (Lips. 1848. 49) hervorgegangen, deren Kern in dem Satze enthalten ist: *Τὸν θεῖον λόγον a Philone dici arbitror non aliam praeter deum subsistentiam, sed ipsum unum deum, quatenus in manifestatione sui tanquam prodierit, itaque modum 15 subsistendi alium quam quo per se est suscepit*“. — Diese Arbeit ist die letzte, welche Niedner in Leipzig veröffentlicht hat. Bereits war die Revolution von 1848 ausgebrochen, welche den fast nur in seinem Studierzimmer und Auditorium lebenden Mann sehr erregte und verwirrte. Er hielt sich und seine kostbare, die seltensten Quellentwerte enthaltende Bibliothek für gefährdet, schloß sich, nur äußerlich, einem ultrademokratischen 20 Vereine an, und flüchtete aus seiner an einem freien Plage gelegenen Wohnung in ein Hoflogis, in welchem er sich „sicherer fühlte“. Einer immerfort wachsenden Schar von wirklich oder angeblich brotlosen Arbeitern spendete er so reichliche Gaben, daß er endlich, „um sich nicht ganz zu erschöpfen“, eine Ferienreise fingierte und sich einige Wochen lang in seine Zimmer einschloß. Durch die Behandlung, welche die Universität infolge ihrer 25 teilweisen Opposition gegen den oktroyierten Landtag von 1850 erfuhr, ward er dermaßen verstimmt, daß er seine Professur niederlegte (sogar mit Verzichtleistung auf seine Pension, welche ihm erst später auf Anregung des edlen Prof. Weiße von dem Staatsminister v. Falkenstein förmlich aufgenötigt wurde) und nach Wittenberg überfiedelte. Hier lebte er zurückgezogen als Privatgelehrter, hauptsächlich beschäftigt mit der Herausgabe der Zeit- 30 schrift für historische Theologie. In dieser veröffentlichte er damals zwei wertvolle Abhandlungen: die eine über „Das Recht der Dogmen im Christentum, in geschichtlicher Betrachtung“ (Jahrg. 1851, S. 4), die andere über „Richtungen und Aufgaben der Dogmatik in gegenwärtiger Zeit“ (eine kritische Besprechung der dogmatischen Werke von Joh. Peter Lange und Martensen, Jahrg. 1852, S. 4). Erst nach Anbruch der „neuen Aera“ 35 in Preußen wurde Niedner als ordentlicher Professor der Theologie und Konsistorialrat nach Berlin berufen (1859). Hier hat er noch sechs Jahre gewirkt mit altem Eifer und neuem Erfolg, hochbefriedigt von seiner Stellung. Aufsehen erregte seine Beteiligung an dem Protest gegen Schenkels „Charakterbild Jesu“, zumal er selbst eine sehr freie Stellung zur evangelischen Geschichte einnahm. Hase hat bei den Namen, von denen er in 40 seiner Kirchengeschichte sagt, daß sie „eines besseren Geschickes wert, jenem Protest verfallen seien“, sicher auch an den Namen seines Freundes Niedner gedacht. Doch soll dieser, obwohl er bei seinem tadelnden Urteil über Schenkels Buch verharrte, jene aufregenden „Demonstrationen“ gegen dasselbe hinterher gemißbilligt und ausdrücklich erklärt haben, daß es ihm fern liege, „irgend welcher Antastung der akademischen Lehrfreiheit 45 zuzustimmen“ („Bemerkungen über Niedners Charakter“, *ZhTh* 1866, S. 433). Bald darauf starb er an einem Fußleiden, den 13. August 1865. — Niedner war ein Mann von tiefer, fast kindlicher Frömmigkeit, wohlwollend und wohlthätig, bei allem Selbstgefühl demütig und bescheiden, nicht ohne Empfindlichkeit, aber dankbar für die kleinste Aufmerksamkeit. Er besaß einen staunenswerten Fleiß, hat zu Zeiten nur eine Nacht 50 um die andere geschlafen, gönnte sich selten einen Spaziergang, selten auch ein geselliges Vergnügen, obwohl er dann geistvoll und witzig zu unterhalten wußte und im Gespräch mit jüngeren Freunden, die er zum Abendessen geladen, gern die Mitternachtsstunde verrinnen ließ, auch dann noch oft zum Arbeitstisch eilend. Selten hat er eine kleine Reise unternommen, nur einer Kur wegen. Auch zum Heiraten „hatte er keine Zeit“. Trotz 55 seines immensen Wissens kannte er doch die wirkliche Welt nur wenig, und fast gänzlich fehlte ihm Sinn und Interesse für Kunst. Hieraus erklären sich viele Mängel seiner Darstellungsweise. Er war ein großer Geschichtsforscher, aber kein Geschichtschreiber. Mit seinem Lehrbuch der Kirchengeschichte vom Jahre 1846 hat er sich ein bleibendes 60 Denkmal gesetzt. Die nach seinem Tode erschienene zweite Ausgabe dieses Werkes (Berlin 60

1866) würde in der vorliegenden Gestalt von ihm selbst nicht veröffentlicht worden sein, jedenfalls macht sie die erste Ausgabe nicht entbehrlich. Dr. P. M. Tzschirner †.

Rieheim, Niehm s. Dietrich von Niem Bd IV S. 651.

Niemeyer, August Hermann, gest. 1828, Professor, Kanzler der Universität und
 5 Direktor der Franckeschen Stiftungen in Halle. — Jacobs und Gruber, A. H. Niemeyer.
 Zur Erinnerung an dessen Leben und Wirken (Gedächtnisrede auf N. von J. im Ton eines
 Panegyrikus und biographische Notizen, letztere durch G. ergänzt, S. 432 ff. Verzeichnis der
 sehr zahlreichen Schriften Niemeyers), Halle 1831; W. Schrader, Gesch. der Friedrichs-Uni-
 10 versität zu Halle, 2 Bde, 1894; W. Fries, Die Franckeschen Stiftungen in ihrem zweiten
 Jahrhundert, Halle 1898 (hier S. 252 f. sonstige Einzelschriften über N.); A. Schürmann,
 Zur Geschichte der Buchhandlung des Waisenhauses und der Cansteinschen Wibelanstalt in
 Halle a. S., Halle 1898, S. 175 ff.; F. Woffe, Der Garnisonprediger und Schuldirektor J.
 A. Junter zu Braunschweig in seinen Beziehungen zu dem Universitätskanzler A. H. N. in
 15 Halle, sowie zu andern Schulmännern und Gelehrten seiner Zeit (Nachrichten über das her-
 zogl. Lehrerseminar zu Braunschweig), Braunschweig 1901.

Geboren in Halle den 1. September 1754 als jüngster Sohn des dortigen Archi-
 diakonus an der Hauptkirche U. L. Fr. und Urenkel August Hermann Francke (seine
 Mutter war eine Tochter Freylinghausens), stand August Hermann N. früh verwaißt unter
 dem erzieherischen Einfluß der Witwe eines Arztes Lystenius, geb. von Wurmb, Tochter
 20 eines Schwagers von Francke, die durch Gaben und Kenntnisse ausgezeichnet war und N.
 auch pekuniär reich ausgestattet hat. Er studierte nach dem Besuche des Pädagogiums
 von 1771 an Theologie unter Semler, Möffel (dem er 1809 eine Biographie gewidmet
 hat), Griesbach und seinem Oheim G. A. Freylinghausen und wirkte unter letzterem einige
 Jahre an den deutschen Schulen und der Latina der Franckeschen Stiftungen, denen er
 25 ein zweiter Gründer werden sollte. Durch die „Charakteristik der Bibel“, die in 5 Bänden
 erschien (1775—1782), hat er seinen schriftstellerischen Ruhm begründet. Er hielt seit
 1777 (Dr. phil.) philologische Vorlesungen über Homer, griechische Tragiker, Horaz u. s. w.,
 auch nach seiner Ernennung zum a.o. Professor der Theologie und Inspektor des theol.
 Seminars (1779), und beforderte eine selbst von Fr. A. Wolf (dort seit 1783) anerkannte
 30 Ausgabe der Ilias, wie später von Sophokles. 1778 gab er einen Quartband „Gedichte“
 heraus (mit Bignetten von Chodowiedzi), „Herrn Klopstock zugeeignet“, dem er nachsieferte;
 die Sammlung enthielt religiöse Dramen und Oden und ist in vermehrter Ausgabe bis
 in sein Alter wiederholt (Karlsruhe 1783, Halle u. Berlin 1814. 1818. 1820). Die Dramen
 (Dramen), unter denen „Lazarus, oder die Feyer der Auferstehung“ das wirkungsvollste
 35 ist, gelangten in der Komposition des Musikdirektors Rolle in Magdeburg zur Aufführung
 (W. Kawerau, Aus Magdeburgs Vergangenheit, Halle 1886, S. 226 ff.). 1784 wurde
 N. ordentlicher Professor der Theologie und im Oktober desselben Jahres Inspektor des
 Pädagogiums, 1785 neben G. Chr. Knapp (s. den A. Bd X S. 588) dem Direktor
 der Stiftungen J. L. Schulze als Mitdirektor gesetzt. Seine stark besuchten theologischen
 40 Vorlesungen behandelten die christliche Moral, die Einleitung in das N.T., das Leben
 Jesu, Homiletik, „biblisch-praktische Theologie“, Einleitung in die theologischen Wissenschaften
 und Encyclopädie, nicht zum wenigsten auch Pädagogik, für die er 1787 bei gleichzeitiger
 Errichtung eines pädagogischen Seminars einen besonderen Lehrauftrag erhielt und worin
 er wirklich Hervorragendes und Bleibendes geleistet hat. In zahlreichen Schriften, die
 45 immer von neuem aufgelegt sind, hat er diese angewandten Fächer von rationalistischem
 Standpunkt aus behandelt und sich für seine Zeit als selten fruchtbarer Schriftsteller er-
 wiesen. „Erziehung des Menschen zur Sittlichkeit unter harmonischer Entwicklung seiner
 allgemeinen Geistesanlage auf Grund des Christentums und nach Maßgabe der Ver-
 nunft . . . war das Ziel, dem er während einer fünfzigjährigen Wirksamkeit in Amt und
 50 Wissenschaft mit unermüdetem Fleiße und stets wachsender Erfahrung nachstrebte“ (Schrader
 I, 487; vgl. 497 über das Verhältnis seines theologischen Standpunkts zu dem seiner
 Vorgänger). Zu seinen zahlreichen Schülern an den Stiftungen und der Universität
 gehörte z. B. der Kirchenhistoriker Gieseler (s. Bd VI S. 663). Der Schwerpunkt seiner
 55 Thätigkeit lag in der praktischen Theologie, das Wort in weiterem Sinne genommen.
 Eine eigentlich selbstständige Stellung in theologischer Beziehung hat er nicht eingenommen.
 Gelehrten Systemen und Terminologien war er abgeneigt; die Fortschritte der neueren
 Philosophie über Kant hinaus, dessen philosophischer Behandlung der Kirchenlehren er
 widerstrebte, hat er nicht mitgemacht, ist aber zu Schleiermacher (1804—1807 in Halle)
 in ein leidlich freundliches Verhältnis getreten (Jacobs S. 348). Er meinte, das In-

teresse des Herzens und des Kopfes trennen, zwischen Lehre und Vorstellungsart von der Lehre unterscheiden zu können und nur das dem allgemeinen und praktischen Verständnisse nach seinem Dazufürhalten unmittelbar Dienliche in der Darstellung der christlichen Lehre und des neutestamentlichen Schriftinhalts hervorheben zu müssen. Seine Schriften sind im Geist und in der Richtung der Zeit verfaßt, der alles, was über nüchternverständige Darstellung mit moralischer Abzweckung hinausging, des Mysticismus oder gar Obskurantismus verdächtig vorkam. Es ist der Standpunkt eines ehrlichen Nationalismus älterer Obervanz, den N. einnimmt, eines Nationalismus, der eigentlich bloß in seiner zeitgemäßen Ausdrucksweise vom biblischen Christentum abzuweichen glaubt, der die Kirchenlehre nicht antasten, sondern nur eins und anderes auf sich beruhen lassen will (vgl. z. B. 10 Lehrbuch für d. ob. Kl. § 124 und § 141). Wie Niemeyer in der Pädagogik die Humanität zum Prinzip macht, so ist ihm auch an Christus und dem Christentum die humane Seite die Hauptsache. In dieser Beziehung ist schon die „Charakteristik der Bibel“ von Interesse, die 1794 bereits in 5. Auflage erschien und 1787 eine Streitschrift hervorgerufen hatte (vgl. Diestel, Gesch. des N.L.s, S. 739). N. suchte die Charaktere der 15 biblischen Personen schärfer zu zeichnen, was ihm auch im ganzen gelungen ist; dabei forderte er von seinen Lesern, unter denen er sich auch Frauen dachte, „richtige Erkenntnis der stufenweise erfolgten Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts“. Der erste Band enthielt die Charaktere des N.L.s, die übrigen diejenigen des A.L.s, unter denen besonders David stark apologetisch behandelt wird. Für die Tendenz Niemeyers ist hervorzuheben, 20 daß ihm die Bibel, so wenig er ihre Göttlichkeit antasten will (vgl. Vorrede S. X in der Aufl. von 1830, 1. Bd), doch vornehmlich als Material zur Menschenkenntnis dient und an die darin vorkommenden Personen ein rein menschlicher Maßstab gelegt wird und daß ihm gerade dies Verfahren für apologetische Zwecke dienen soll (ebend. S. 13 ff.), indem die Möglichkeit, aus den biblischen Erzählungen ein in sich wahres Charakterbild 25 zu gewinnen, die geschichtliche Wahrheit derselben wesentlich mit verbürge. Entgegen seiner ursprünglichen Absicht konnte er sich aber trotz öfterer Aufforderungen nicht dazu entschließen, unter diese Charakterbilder auch den Herrn selbst mitaufzunehmen; ein deutlicher Beweis, daß er, ob auch seine Theologie hiergegen nichts zu erinnern haben konnte, persönlich doch ein Höheres und Höchstes in der Person Jesu erkannte und heilig hielt. So 30 gewiß ihm die Sittlichkeit der Weg zur Glückseligkeit und er für seine Person von der Perfektibilität der menschlichen Natur überzeugt war, so gewiß erhoffte er ihre Bethätigung am sichersten auf der Grundlage religiöser Ueberzeugungen, deren Abgrenzung nach seiten der sittlichen Bethätigung freilich nicht mit gehöriger Bestimmtheit und Würdigung der Eigenkraft des Religiösen erfolgte; vgl. die Erbauungsschriften: Philotas, Ein Versuch 35 zur Belehrung und Beruhigung für Leidende und Freunde der Leidenden 1779. 1782; Timotheus, zur Erweckung und Beförderung der Andacht nachdenkender Christen an den geheiligten Tagen ihrer Religion 1784. 1790; Feyerstunden während des Krieges, Versuche über die religiöse Ansicht der Zeitbegebenheiten, Den Freunden und Lehrern der Religion gewidmet, 1808 (N. warnt hier die Zeitgenossen, ihre Ansicht der Begebenheiten 40 zur Ansicht der Borsehung zu machen, schränkt den Begriff der letzteren ein und möchte an Stelle knechtischer Furcht allseitige erzieherische Wirksamkeit zur Abhilfe der gegenwärtigen Schäden setzen). Über seine theologischen Hauptschriften referiert treffend Schrader S. 488 ff.; 1790 erschien seine „Homiletik, Pastoralanweisung und Liturgik“, 1792 seine „populäre und praktische Theologie oder Materialien des christlichen Volksunterrichts“, jene als 45 zweiter, diese als erster Teil eines „Handbuchs für christliche Religionslehrer“, welches zeitweilig unter dem Ministerium Wöllner verboten war, aber doch mehrere Auflagen erlebt hat (die 4. schon 1799. 1800; die 6., noch von ihm selbst besorgte, 1823. 1827). Die dogmatischen und ethischen Ausfagen fließen in diesem Buche (1. Teil) nach Maßgabe der oben dargelegten Grundsätze bedenklich ineinander über, wiewohl sich N. 50 durch G. Caligt erfolgten Trennung beider systematischen Gebiete bewußt ist. Zur näheren Erläuterung dienen seine „Briefe an christliche Religionslehrer“ in drei Sammlungen (1796—1799, 2. Aufl. 1803), Köffelst, Spalbing und Sack gewidmet; zur weiteren Verbreitung seines Systems das „Lehrbuch für die oberen Religionsklassen in Gelehrtenschulen“ 1801 (in 15. Aufl. 1827), dem ein Anhang über die Vorteile, Gefahren und Pflichten 55 des akademischen Lebens beigegeben ist; das Buch ist erst unter dem Ministerium Eichhorn außer Gebrauch gekommen. Einer ähnlichen Verbreitung erfreute sich sein „Gesangbuch für höhere Schulen und Erziehungsanstalten“ (1. Aufl. 1785), das auch viele seiner eigenen Lieber enthielt; auch seine „Beschäftigungen der Andacht und des Nachdenkens für Jünglinge“ sind hier zu nennen (1. Sammlung 1787). Von größter Bedeutung und 60

bleibendem wissenschaftlichen Wert sind seine „Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts“, ursprünglich (1796) für die Bildung des Hauslehrers berechnet und dann durch Hineinbeziehung des öffentlichen Schulwesens (seit der 3. Aufl.) zu zwei Bänden erweitert (1799; 8. Aufl. 1827), — die erste wirklich systematische Darstellung der Pädagogik auf 5 deutschem Boden. Sie basieren auf N.s. vieljährigen Erfahrungen und gehen von gefundenen psychologischen und ethischen Anschauungen aus. Alle Künstlichkeit suchte er aus dem Gebiete der Erziehung fernzuhalten; eine für alle Zeit gültige Methode (z. B. die Pestalozzische) wies er zurück. Noch heute gilt N. als vortrefflicher Gewährsmann in allen Fragen der eigentlichen pädagogischen Technik sowie als Systematiker der Pädagogik; 1878 sind die Grundsätze gleichzeitig von G. A. Lindner in Wien in der Pädag. Bibl. Bd IV und V und W. Rein in der Bibl. pädagogischer Klassiker (Langensalza) nachgedruckt.

Weniger genügend ist die wissenschaftliche Form, die Niemeyer der praktischen Theologie gegeben hat. (Eine hübnige Kritik über diesen Punkt s. bei Nitzsch, Praktische Theol., 15 I, S. 85, und bei Moll, S. 25.) Es ist schon nicht entsprechend, daß alles unter den Begriff eines „Handbuchs für christliche Religionslehrer“ subsumiert wird, als ob die praktische Theologie nur den Geistlichen zu instruieren hätte und dieser auch in Liturgie und Seelsorge nur Religionslehrer, sowie als ob außer ihm sonst niemand Religionslehrer wäre. Als solcher soll der Geistliche statt bloßer Kopfsgelehrsamkeit das „echte Humanitätsgefühl“ (Handbuch II, S. XXVIII), statt der Anmaßung, Vermittler zwischen Gott 20 und Menschen zu sein, reinen Pflichteifer haben; was der savoyische Bischof in Rousseaus Emil über das Schöne des geistlichen Amtes sagt, hat Niemeyers volle Zustimmung. Um populär zu sein, soll der Prediger und Katechet die vielen Orientalismen der Bibel-sprache, Ausdrücke wie „Christum anziehen“, „Kinder des Lichts“, „Kräfte der zukünftigen Welt“ u. s. w., in landesübliche Münze umprägen (ebend. II, S. 184). Schief ist es 25 ferner, als ersten Teil dieser Wissenschaft eine Dogmatik und Moral, in dem Umfang und in der Form, wie beides für den Volksunterricht zu behandeln sei, einzureihen und diese „Materialien“ die „populäre und praktische Theologie“ zu nennen; sowie auch die übrigen nicht weiter ausgeführte Ästhetik (II, S. 20) ganz ungehörigerweise in eine Reihe 30 mit Homiletik, Katechetik, Pastoralwissenschaft und Liturgik gestellt ist.

Und dennoch müssen wir uns wohl hüten, über diesen Mängeln theologischen Inhalts und theologischer Form das Tüchtige zu übersehen oder zu unterschätzen, was Niemeyer in sich trug und geleistet hat. Er gehörte unter die nicht wenigen Männer jener Zeit, in denen mehr Christentum war, als sie zu sagen wußten; die eine leberne Sprache 35 führten in Prosa und Poesie, aber dabei einen Ernst in der Überzeugung und eine sittliche Entschiedenheit des Charakters hatten, wie sich dies, auch wo man von allen himmlischen Dingen mit überschwinglicher Salbung zu reden weiß, nicht immer findet. Und daß unter der flachen Decke nüchternen Verständigkeit eine tiefere religiöse Innigkeit fast unbewußt ruhte, davon geben einzelne Laute — wie Niemeyers Lied: „Ich weiß, an wen 40 ich glaube“, wenn es auch dogmatisch den ersten Artikel des Symbolums nicht vollständig repräsentiert — ein immerhin schönes Zeugnis. Was aber die Systematisierung der praktischen Theologie anbelangt, so muß, um Niemeyers Leistung zu würdigen, im Auge behalten werden, daß sich zu seiner Zeit die praktische Theologie noch gar nicht aus der Pastoraltheologie, d. h. der für den Pfarrer bestimmten Pastoralanweisung, herausgewunden 45 hatte; derselbe wissenschaftliche Trieb und ordnende Verstand, der Niemeyer zum Vater wissenschaftlicher Pädagogik gemacht, hat auch dort, nur weniger glücklich, doch einmal etwas einigermaßen Abgerundetes, Ganzes und Gegliedertes von praktischer Theologie zustande gebracht; hat namentlich für die gottesdienstliche Funktion (freilich auch nur mehr mit dem Zwecke der „Vereblung“ in damaligem Geiste) einen selbstständigen Ort, 50 die Liturgik, ausgemittelt.

Höher indessen, als die wissenschaftliche Bedeutung des Mannes ist jedenfalls das zu stellen, was er für Halle und seine Institute gethan. Nachdem N. 1792 zum Konsistorialrat ernannt und 1793/94 mit dem Prorektorat der Universität betraut war und sich in dieser Stellung aus Anlaß der Sendung einer Examinationskommission auf Be- 55 trieb Wöllners des Vertrauens des Königs wie der Studentenschaft zu erfreuen gehabt, am Schlusse dieses Amtsjahres auch die Würde eines Dr. theol. erhalten hatte, fiel ihm und seinem Kollegen Knapp, den Kondirektoren, 1799 mit dem Tode Schulzes das Direktorat an den Anstalten zu. Beide Naturen ergänzten sich in diesem Amte glücklich. N. hat später bei Erneuerung seiner Würde als Oberkonsistorialrat (vordem 1804, da 60 er zugleich Mitglied des Berliner Oberschulkollegiums wurde) und Ernennung zum Mit-

gliebe des Magdeburger Konsistoriums (1816) sich zur Annahme der Würde nur für den Fall bereit erklärt, daß sie auch Knapp erhalte. Die unmittelbare Leitung über das Pädagogium hat N. auch nach 1799 beibehalten (bis 1820) und sich durch eine Darstellung seiner Geschichte (1796) wie Mitbegründung einer Zeitschrift „Frankens Stiftungen“, einer hauptsächlichlichen Quelle für deren Geschichte (1792–98), verdient gemacht. Es ist seiner Geschäftsgewandtheit und vielfachen persönlichen Verwenbung zu verdanken, daß seit 1778 die Unterstützungen durch die preußische Regierung reichlicher flossen und auch während der westfälischen Zeit günstig fortliefen. Damit gewannen die Stiftungen sozusagen öffentlichen Charakter.

Nach der Schlacht bei Jena hatte Napoleon am 20. Oktober 1806 die Universität 10 aufgehoben und die Studierenden ausgewiesen. Niemeyer hatte sofort einzig seinen Studien gelebt, als er plötzlich in der Morgenfrühe des zweiten Pfingstfeiertages 18. Mai 1807 geweckt und mit vier anderen angesehenen Männern als Geißel nach Paris deportiert wurde (vgl. seine „Beobachtungen auf einer Deportationsreise nach Frankreich im Jahre 1807“, Halle 1824). Seinen dortigen Aufenthalt benützte er, um an maßgebender Stelle 15 für die Wiederherstellung der Universität und für die Frankenschen Stiftungen, die unter den letzten Katastrophen sehr gelitten hatten, vorläufige Schritte zu thun. Als er im Oktober desselben Jahres nach halbjährigem Exil heimkehren durfte, war inzwischen durch den Frieden von Tilsit Halle von Preußen abgerissen und zum Königreich Westfalen geschlagen worden. Nach dem, was N. schon in Paris vorgearbeitet, gelang es um so eher, 20 daß von Kassel aus die Herstellung der Universität und Hilfe für die Frankenschen Stiftungen zugesagt wurde; Niemeyer selbst war bei Jérôme so empfohlen, daß er von diesem zum Kanzler und Rector perpetuus der Universität eingesetzt wurde (1. Januar 1808). Das Gehässige der letzteren, mit dem Geiste der deutschen Universitäten schlechthin unverträglichen Würde konnte damals, als vor der Barbarei der welschen Räuber nichts 25 sicher noch heilig war, nicht wie zu anderen Zeiten gefühlt werden; jedenfalls wußte man, daß Niemeyer seine Stellung nie anders als zum Besten der Universität anwenden werde. So war es auch Treue gegen die ihm anvertrauten Institute, daß er, so sehr er Preußen zugethan war, doch den Ruf nach Berlin an die neuerrichtete Universität, sowie als Staatsrat in der Leitung des öffentlichen Unterrichts ablehnte (1807). Die Würde eines 30 Kanzlers an der hallischen Universität war übrigens schon im vorhergehenden Jahrhundert stellenweise von Professoren versehen (über die Funktionen in der westfälischen Zeit s. Schrader II, 14). Allein die Gunst des Kasseler Hofes währte nicht lange. Man merkte wohl, wohin die Herzen sich neigten; und als dem Rufe Preußens im Februar 1813 eine Menge Studierender von Halle folgte, als persönliche Verleumdungen das Ihrige 35 gethan hatten, da verbehlte der Schattenkönig bei einer Durchreise seinen Groll nicht mehr; er hatte die Stirn, Niemeyern mit dem Galgen zu drohen. Dennoch gelang es diesem, noch gute Worte für Halle von Jérôme zu bekommen; allein der kaiserliche Bruder war weniger gnädig und geruhte die abermalige Aufhebung der Universität zu befehlen (15. Juli 1813). Der Oktober kam heran, es erschienen preußische Truppen in Halle, 40 die mit Jubel aufgenommen wurden; vor der Leipziger Schlacht logierte Blücher bei Niemeyer und lud sich, falls er verwundet würde, zur Pflege in dessen Haus ein.

Bei der Neuorganisation unter der preußischen Regierung im Jahre 1815, wo die Vereinigung Wittenbergs mit Halle ins Werk gesetzt wurde, führte N. in der aus Professoren beider Universitäten zusammengesetzten Kommission den Vorsitz, legte aber das 45 Rektorat nieder und behielt nur, als Kanzler, die Oberaufsicht über die äußere Verwaltung. Die Maßregeln, die man 1819 wegen Demagogie gegen die Universitäten zu nehmen für gut fand, trafen auch Niemeyer insofern, als ein außerordentlicher Kommissar die ihm zustehenden Funktionen zu besorgen erhielt. Damit sah er sich stillschweigend abgesetzt und benützte die nun gewonnene Muße zur Ausarbeitung seiner „Beobachtungen 50 auf Reisen in und außer Deutschland“ (I, 1820 und II, 1821, 2. Aufl. 1822 England, III, 1823, 2. Aufl. 1824 einen Teil von Westfalen und Holland, IV 1, 1824; 2, 1826 die Deportationsreise nach Frankreich betreffend), die gern gelesen wurden, so nüchtern uns diese Schilderungen auch heute anmuten. Auch sonst hat N. viele Reisen unternommen, z. B. 1811 mit Lafontaine nach Italien; der Rückweg über Wien veranlaßte 55 ihn, Erzherzog Karl aufzusuchen. Überhaupt ist er auf seinen Reisen bemüht gewesen, alte Bekanntschaften mit bedeutenden oder hochgestellten Männern zu erneuern oder neue anzuknüpfen. Das entsprach der großen Beweglichkeit seines Geistes und dem hervorragenden Interesse für Menschenkenntnis, das ihn von Jugend auf besetzte; dazu stimmt auch seine Vorliebe für Biographien, deren er mehrere selbst verfaßt hat (seines Vaters 60

1772, Freylinghausens 1786, Übersetzung eines Lebens Wesleys 1793). Vor allem setzten ihn die so geschlossenen Verbindungen in den Stand, zum Besten der Institute einzutreten. Er wußte wie sein Ahnherr Francke die Umstände zu benutzen und verschmähte die Gunst der Mächtigen nicht. Dessen Ziel, „die Erneuerung des ganzen Volkslebens“
 5 auf dem Grunde einer aus lebendiger christlicher Erkenntnis wiedergeborenen Bildung“ (Fries S. V), kann in gewissem Sinne noch als das seinige bezeichnet werden, so verschieden die Intensität des religiösen Gefühls auf beiden Seiten war. Auch die nähere Aufgabe Franches, durch sein *Seminarium praeceptorum* geschickte Lehrer heranzuziehen, wovon die Anstalt selbst in erster Linie Nutzen zog, ist von N. weiter gepflegt. Nicht
 10 weniger hat er das lokale Interesse für Halle und seine Bewohner bethätigt (Familienfürsorge, vgl. Jacobs S. 201; Zuschrift an die Halloren und Fischer zu Halle: Über den Aberglauben bei Ertrunkenen 1783; Gründung des hallischen patriotischen Wochenblattes 1799 zusammen mit Wagnitz, das fast ein Jahrhundert lang bestanden hat; Abschiedsworte an seine Mitbürger am Tage seiner Wegführung 1807, von Cönnern aus,
 15 worin er sie zur Ruhe ermahnt). Sein Haus, worin ihm seit 1786 Agnes Wilhelmine von Köpfen, Tochter eines Hofrats in Magdeburg, zur Seite stand, war durch beiderseitiges Verdienst der Mittelpunkt eines regen geistigen Lebens. Mit den Weimarer Dichtern und anderen Größen kam N. in nahe Berührung, Fürsten und Könige waren in seinem Hause Gäste. Daß das Bewußtsein der Stellung, die er einnahm, und der
 20 Verehrung, die ihm allenthalben entgegenkam, in seiner äußeren Haltung, die noch würdevoller gewesen sein muß, als nötig und angenehm war, etwas zu merktlich wurde (Äußerungen von Harleß, Ruge u. a. bei L. Witte, Das Leben . . . Tholucks II, S. 10 ff.; auch Karl Nitzers, der in seinem Hause wohnte, vgl. dessen Biographie von Kramer, und Rankes vgl. dessen Jugenderinnerungen 1877, S. 93), läßt sich als menschliche Schwäche
 25 wohl begreifen; es wird aber von den Freunden, die diesen Zug erwähnen (Jacobs S. 254 ff., vgl. Fries S. 112), beigelegt, daß den näher mit ihm Verkehrenden bald nur ein reines Wohlwollen fühlbar gewesen sei — jene Humanität, deren Prediger er als Theolog und Pädagog gewesen ist. Aus dem Bilde der Malerin Karoline Bardua (vgl. deren „Jugendleben“ von W. Schwarz, Breslau 1874) spricht nur das wirklich Imponierende dieser
 30 Persönlichkeit, welcher Selbstbeherrschung, Klarheit und Harmonie aufgeprägt war. Durch fließende Rede zeichnete er sich aus. Er lebte und schrieb für die Gebildeten seiner Zeit, denen er, wie die zahlreichen Auflagen seiner Schriften beweisen, Genüge that; diese mußten, sobald man nach Geschlossenerem und Tieferem verlangte, samt seinen Liebern in Vergessenheit geraten. Von bleibendem geschichtlichen Werte ist die Biographie Nöffelts
 35 (1809) und seine Abhandlung aus Anlaß des Reformationsfestes über „die Universalität Halle nach ihrem Einfluß auf gelehrte und praktische Theologie in ihrem ersten Jahrhundert“ (1817; auch als Einleitung zu den Akadem. Predigten und Reden 1819). Die allgemeine Teilnahme, welche N. bei seinem Dienstjubiläum im Jahre 1827 fand — auch Schleiermacher war aus Berlin zugegen —, zeugte von der vielseitigen Verehrung und
 40 Anerkennung, die er sich durch ein rastlos thätiges Leben hindurch erworben; am Vorabende der Feier ließ ihm der König die Kunde zugehen, daß zum Neubau einer Aula, den Niemeyer längst gewünscht und betrieben hatte, die erforderliche Summe angewiesen sei. Als glücklicher Greis, wie er sich selbst nannte, ist er am 7. Juli 1828 gestorben.
 (Palmer†) C. Hennecke.

45 **Niemeyer, Hermann Agathon**, gest. 1851, außerordentlicher Professor der Theologie und Direktor der Stiftungen in Halle. — Fr. A. Eckstein, Gedächtnisrede auf N. im Programm der Lat. Hauptschule von 1852 (= Hallisches patriot. Wochenblatt 1852, Nr. 47f.); *AbB* XXIII (1886), S. 682–687 (von Rasemann); Fries, Die Francheschen Stiftungen, S. 130 ff.; Schürmann, Zur Gesch. der Buchhandlung des Waisenhauses, S. 223 ff. 247 ff.

50 Hermann Agathon N. wurde als neuntes von fünfzehn Kindern des Aug. Herm. N. am 5. Januar 1802 zu Halle geboren, studierte daselbst und in Göttingen Theologie, habilitierte sich nach seiner 1823 erfolgten Promotion (Abhandlung *de docetis*) im Jahre 1825 mit der Schrift über *Isidor von Pelusium* (s. *Vd* IX S. 444, 26), wurde 1826 außerordentlicher Professor der Theologie in Jena und, nach seiner Ernennung zum Dr. theol.
 55 aus Anlaß des väterlichen Jubiläums, 1829 in Halle, wozu er als Kondirektor der Stiftungen berufen wurde. Er hat in seinen akademischen Vorlesungen außer der Exegese und Teilen der älteren *KG* allgemeinere theologische Fächer, auch die Pädagogik, behandelt und mehrere Schriften seines Vaters, dessen Glaubensrichtung er teilte, neu herausgegeben (1830/31 die „Charakteristik der Bibel“; 1834, 9. Aufl. der „Grundsätze der Erziehung“;

1843 eine 18. Aufl. des Lehrbuchs für die oberen Religionsklassen). Er war wie jener mehr Pädagog als Theolog und eine hervorragende Lehrkraft, in der Sorge für den Ausbau und weitere Reformen an den Erziehungsanstalten unermülich, in allen ihm aus seinem Schulamt und Direktorat erwachsenden Geschäftszweigen — letzteres mußte er 1830—1833 und 1841—1849 ohne Kondirektor führen — von rastlosem Eifer, durch Neuausdehnung des buchhändlerischen Betriebes der Anstalt ein zweiter Gründer ihrer Buchhandlung und um Hebung ihres wissenschaftlichen Lehrkörpers mit Erfolg bemüht, dazu noch in anderen Ämtern thätig (seit 1839 Stadtverordneter, zeitweilig sogar mit dem Vorsitz betraut; 1848 Mitglied der konstituierenden Nationalversammlung, deren Verhandlungen ihn enttäuschten). Neben rastloser Arbeitsamkeit und klarem Urteil werden ihm schlichte Gemütsstiefe und Innigkeit des Glaubenslebens, Feinheit des Geschmacks und Adel des Empfindens, sowie Hingebung als Grundzüge des Wesens nachgerühmt. Für literarische Thätigkeit blieb ihm außer seiner sonstigen, auch akademischen, wenig Raum. Verdienstvoll und noch heute geschätzt ist seine (ursprünglich von M. Köbiger geplante) *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum*, Lips. 1840 (mit einer Appendix von demselben Jahre), von grundlegender Bedeutung die kritische Herausgabe von Luthers Bibelübersetzung (nach der letzten Originalausgabe von 1545), für die er sich mit dem Universitätsbibliothekar H. C. Vindseil in Verbindung setzte (7 Teile in 3 Bdn, Halle 1845—55); seine eigene Mitarbeit an diesem Werke wurde durch frühzeitigen Tod (6. Dezember 1851) abgebrochen.

Zu den Männern, welche unter N.s Direktorat an den Stiftungen Anstellung fanden, gehörte Hermann Adalbert Daniel (1812—71), Verfasser einer Monographie über Tatian (1837) sowie der beiden Sammelwerke *Thesaurus hymnologicus* in 5 Bdn 1841—56 und des *Codex liturgicus ecclesiae universae in epitomen redactus* in 4 Bdn, 1847—54, daneben eines sehr verbreiteten geographischen Handbuchs (Schürmann, S. 233 ff.).

E. Sennecke.

Nightingale, Florence, geb. im Mai 1820. — Litteratur: Monod, *Les heroines de la Charité*, Par. 1873; G. Barnett Smith, *Noble Womanhood*, Lond. 1894; Wintle, *Fl. N., the heroine of the Crimea*, Lond. 1896; Engl. Cyclopaedia ed. Knight, Lond. 1856 vol. III; Chambers' *Encycl.*, Philadelphia 1901, vol. VII.

In Florenz, von dem sie ihren Vornamen hat, wurde F. N. als Tochter des in Derbyshire begüterten Grundbesitzers William Shore N., der mit seiner Familie viel reiste, im Mai 1820 geboren; ihr Großvater mütterlicherseits war der aus der Antisklavereibewegung bekannte Will. Smith. In dem eheumrannten alten Herrnsitze Lea Hurst verlebte sie Kindheit und Jugend. Sie war eine dem Innenleben zugewandte Natur. Als Kind schon gewann sie durch Hausbesuche, Pflege von Menschen und Tieren die Herzen ihrer ländlichen Umgebung als „der gute Engel der Armen und Kranken“.

In ihrem 10. Jahre, auf einem Spazierritte mit dem Dorfpfarrer, den sie auf seinen Hausbesuchen zu begleiten pflegte, „entdeckte sie die Eigenart ihrer Natur“ — an einem verwundeten Schäferhund, dem sie mit Hingabe und Geschick die gequetschte Pfote wiederherstellte. — Ihr Vater gab ihr eine sorgfältige Erziehung, führte sie, als sie, 18 Jahre alt, zum Typus des wohlerzogenen englischen Mädchens herangebildet war, in die Gesellschaft und stellte sie am Hofe vor.

Nun stand Welt und Leben mit reichen Verheißungen vor ihr. Aber in dem Köpfcen voll krauser Haare trug sie heimliche Gedanken; ihre Seele, in der die philanthropischen Überlieferungen der mütterlichen Familie nachwirkten, verlangte nach Besserem. Bei Tanz und Unterhaltung konnte sie die Erinnerungen der Kinderjahre, an das wirtschaftliche Elend und die Hilflosigkeit der Armen in Krankheitsfällen nicht los werden. So entschloß sie sich, Krankenpflegerin zu werden — zuerst gegen den Wunsch ihrer Eltern, die ihr Kind nicht einem Berufe überlassen zu dürfen glaubten, der damals den üblen Ruf, in dem er stand, in alle Wege rechtfertigte; alle Welt, nicht bloß die oberen Tausend, sahen auf den Pflegerinnendienst als für ein anständiges Mädchen ungeeignet herab; wandte sich ein Dienstmädchen ihm zu, so geschah das nach der Meinung aller, weil sie nichts leistete oder sitzlich ansehbar war. Dies Vorurteil, daß sie als junges Mädchen unter Frauen gehen wollte, als deren Typus in jenen Jahren die berühmte *Sairey Gamp*, eine durch Whisky und Laster heruntergekommene Hospitalpflegerin, galt, zu überwinden, wurde der schwerste Kampf ihres Lebens.

Zuletzt gaben ihre Eltern nach; für den Hochflug ihres Lebensideals hatten sie kein Verständnis. Die junge Menschenfreundin ging nun in die Hospitaler ihrer Heimat, später

in die großen Londoner Häuser, um Erfahrungen zu sammeln. Elisabeth Fry, die ihr Leben dem Dienste der Gefangenen gewidmet hatte, begegnete ihr damals. Sie machte, siech und dem Tode nahe, durch den Zauber ihrer milden und energischen Persönlichkeit einen tiefen Eindruck auf F. N., die eben den Aufstieg zu den Höhen ihres Lebens
5 begann.

Nachdem sie in Edinburgh und Dublin weiter gelernt und, die neuen mit den alten Erfahrungen vergleichend, erkannt, daß, um einmal Tüchtiges zu leisten, sie das Grund-
übel der englischen Pflege, den Mangel an systematischer Schulung, an der Wurzel fassen
müsse, ging sie auf Reisen nach Frankreich, Deutschland, Italien bis nach Agypten, um
10 an Vorbildern, die besser als das englische waren, zu lernen. Hier fand sie Frauen, die,
oft aus glänzenden Verhältnissen heraus, um Christi und der Armen willen ihr Leben
den Elenden weiheten und durch Entfagungen und strengen Dienst sich sorgfältig auf ihre
Aufgabe vorbereiteten. In England war eben unbekannt und unerhört, daß Frauen aus edlem
15 Stande als schlichte Pflegerinnen in die Hospitäler gingen, um ein Heldentum der Liebe
zu üben. F. N. aber empfand unter den Einwirkungen, die das Vorbild El. Frys und
der Kaiserswerther Schwestern auf ihre empfängliche Seele gemacht, daß ein edles Ver-
langen an Vorurteilen nicht scheitern dürfe. Frauen, meinte sie, haben ein Recht zum
Dienste im Reiche Gottes; wer aber andern Leiter und Meister werden will, muß selbst ge-
20 dient haben und sich vertraut machen mit dem, was Berufene vorbildlich ins Werk ge-
setzt haben.

In Verfolg dieser Erwägungen trat sie 1849 als freiwillige Krankenpflegerin bei
Friedner in Kaiserswerth ein, in dessen Anstalten sie eine relativ vollkommene Organisation
des Pflegebetriebes gefunden hatte; von ihm lernte sie freudig, und zu ihm kehrte sie von
ihren Streifzügen nach Paris (1851 zu den Petites Soeurs), Brüssel, Lyon, Marseille,
25 Rom und Konstantinopel, von denen sie reiche, fruchtwirkende Eindrücke heimbrachte, immer
wieder zurück. Eine Krankheit zwang sie zur Rückkehr in die Heimat. Nach kurzer Er-
holung in Lea Hurst übernahm sie die Leitung des vor dem finanziellen Ruin stehenden
Home for Sick Governesses in London und gab ihm in kurzen 3 Jahren eine ge-
sunde Grundlage und feste Organisation.

30 So kamen die Lehrjahre zu Ende. Als die Not an ihre Thür klopfte, war sie bereit:
hier bin ich, nehmt mich hin. Im Frühling 1854 erklärten die Westmächte Rußland
den Krieg; die blutige Schlacht an der Alma am 20. September überfüllte die ganz
ungenügend versorgten Hospitäler am Bosphorus mit Kranken und Verwundeten, daß
binnen kurzem ihre Sterbeziffer die der Schlachtfelder weit übertraf. Die glühenden Be-
35 richte des Timeskorrespondenten Russell (13. Oktober ff.) rüttelten das englische Volk auf;
in 3 Monaten war eine Summe von 1½ Millionen Pfd. St. gesammelt. Vorräte, Betten,
Kleidung, medizinische Instrumente, Arzneien und Ärzte gingen unter einem Kommissar
nach der Krim ab; aber Russell hatte auch, auf Grund seiner Erfahrungen mit den
französischen Schwestern in Skutari, in flammender Sprache „die Töchter Englands in
40 dieser Stunde schlimmster Not zu den Werken des Erbarmens aufgerufen“. Nicht
umsonst. Viele junge und reiche Frauen gaben große Summen, F. N. mit dem Helden-
tum reiner Menschenliebe sich selbst.

Ihr Brief, in dem sie am 15. Oktober dem Kriegsminister Herbert ihre Dienste
als Kriegskrankenpflegerin anbot, kreuzte sich mit der von Sir Sidney an sie gerichteten
45 Frage, ob sie bereit sei, die Führung einer Pflegerinnenkolonne zu übernehmen. 6 Tage
später schiffte sie sich, mit reichen Vorräten versehen und von ungeheurem Enthusias-
mus getragen, mit 38 Schwestern, darunter 10 katholischen, ein. Nun wurden
Stimmen laut, die über das junge unverheiratete Mädchen, das an die Betten ver-
wundeter Soldaten ging, spotteten und an der Konfessionslosigkeit der Kolonne Anstoß
50 nahmen. Indes vor dem sichtbaren Segen, der die Liebesarbeit begleitete, verstummten
die Verkleinerer.

Am 5. November, dem Tage der heißen Schlacht von Inkerman, kam sie in
Skutari, der „silbernen Stadt“, die viele für das schönste Stück Erde halten, an.
Welch ein Gegensatz: in den Baracken das furchtbarste Elend und Aufgaben, die Menschen-
kräfte zu übersteigen schienen! Indes F. N. wuchs an den Schwierigkeiten der Arbeit.
55 Bis Ende November hatte sie 3000, im Januar 1855 über 10 000 Verwundete unter
ihrer Fürsorge; auch die Zahl ihrer Pflegerinnen wuchs rasch auf 85. Sie gab dem
Verband feste Formen, verlangte als erste Pflicht unbedingten Gehorsam, richtete gegen
den orientalischen Schmutz in jedem Hospital eine Waschanstalt und eine Küche ein, be-
60 kämpfte die Ungeziefer- und Rattenplage der türkischen Krankenhäuser und sorgte für Er-

holungsstätten der Genesenen. So schuf sie in der Schule einer starken Not ihrem Vaterlande, was Deutschland und Frankreich längst besaßen: ein organisiertes System der Kriegskrankenpflege.

Durch Sanftmut und Schweigen, durch die Kraft eines reinen, liebeichen Herzens, nicht minder als durch die großen Bollmachten, die sie von der Regierung hatte, war es ihr nun gelungen, die anfänglichen Widerstände, auch der Ärzte und Sanitätsoffiziere, zu brechen. Denn mächtiger noch als ihre Organisation wirkte ihr eignes Thun. Selbstlos stellte sie ihre Persönlichkeit hinter ihrem Werke zurück; die meisten Kranken wußten kaum ihren Namen; ihnen war sie, wenn sie bei ihren nächtlichen Gängen, mit der einen Hand das Licht der Ampel vor den Kranken beschattend, lautlos durch die Bettreihen der Lazarette huschte, „die Dame mit der Lampe“; so sah sie Longfellow, als er zu ihrem Preise seine (übrigens recht schwächliche) *Santa Filomena* schrieb. Ihre Pfleglinge verehrten sie wie ein überirdisches Wesen. Sie vorbeigehenden sah wie Beglückung; „zu Tausenden lagen wir dort, aber wir hätten ihren vorüberhuschenden Schatten küssen und dann unser Haupt beglückt auf die Kissen zurücklegen können“, schreibt ein Soldat von ihr.

So hat sie, in der steten Gefahr der Ansteckung und des geistigen und körperlichen Zusammenbruchs durch ihr Gottvertrauen als durch eine starke Mauer gedeckt, für eine große Sache, die Elenden zu erlösen, gekämpft, ohne je an ihrem endlichen Siege zu zweifeln.

Im Frühling 1855 besuchte sie die Laufgräben von Sebastopol, setzte die Reform der Feldbaracken durch, überwand einen schweren Anfall des gefährlichen Krimfiebers und nahm mit todesverachtender Energie ihre Arbeit wieder auf. Als der Friede (30. März 1856) geschlossen war, behielt sie die Leitung des Hospitals in Skutari noch 5 Monate, bis sich die Thore hinter dem letzten englischen Soldaten geschlossen hatten. Auf Umwegen und in der Stille (unter dem Decknamen einer Mrs. Smith) kehrte sie am 8. September 1856 nach Lea Hurst zurück, nach einer zweijährigen Arbeit, die ihren Namen unvergänglich gemacht hat.

Allen Ehrungen und Aufdringlichkeiten entzog sie sich; in der ländlichen Abgeschiedenheit schrieb sie 1857, vom Kriegsgesundheitsamt aufgefordert, ihre Erfahrungen aus dem Kriege nieder, und 1858 veröffentlichte sie ihr am meisten verbreitetes Buch *Notes on Nursing*, praktische Rathschläge über gesunde Wohnungen, Lüftung, Heizung, Beleuchtung, Schlafstätten und Nahrung; 1859 die *Notes on Hospitals*, die für die baulichen Einrichtungen der Krankenhäuser in der Folgezeit von maßgebendem Einfluß wurden; 1874 *Life and Death in India*, endlich in demselben Jahre *Rural Hygiene*; im übrigen hat sie sich je und dann in kleineren Aufsätzen zu den sanitären Tagesfragen geäußert.

Indes die Wurzeln ihrer Kraft ruhten auch nach dem Kriege nicht in diesen Veröffentlichungen, sondern in ihrem persönlich praktischen und vorbildlichen Wirken. Willfährig flogen ihr Liebe und Lob entgegen; von der Königin wurde sie durch Hand schreiben und Ordenskreuz (the *Nightingale Jewel*), ebenso durch den Sultan ausgezeichnet, und die dankbare Nation überwies ihr 50 000 Pfd. St. zur Einrichtung eines Diaconissenhauses, das unter dem Namen *Nightingale Home* als Teil des großen St. Thomas-Hospitals (gegenüber dem Parlament an der Themse) von ihr erbaut und eingerichtet wurde; ihr Wunsch, das große Haus zu leiten und nach dem Vorbild von Kaiserswerth zu einer Musteranstalt zu machen, scheiterte indes an ihrer durch die Beschwerden des Krieges geschwächten Gesundheit.

Sie zog sich nach dem stillen Lea Hurst zurück und mußte sich damit begnügen, mit ihrem maßgebenden Worte in den oben genannten Schriften die öffentliche Behandlung der volksgesundheitslichen Fragen in die rechten Bahnen zu leiten. —

Seit einer Reihe von Jahren wohnt sie, jetzt 83 Jahre alt, in London, in ihrem Stadthaus am Hyde Park; sie empfängt keine Besucher, läßt die Zeitungsschreiber nicht vor und hat bislang in ihrer angeborenen Scheu vor lautem Lobe mit Erfolg die Veröffentlichung ihres Lebens und ihrer Briefe verhindert. „Habt Geduld, bis ich nicht mehr bin, dann mögt ihr schreiben“, damit hat sie vor nicht langer Zeit die Dränger abgewiesen. In Demut und Stille wartet sie darauf, daß der Meister, dem sie, ein reiner Typus mitleidenden, opferbereiten Christentums, ihr Leben hindurch treu und fromm gebietet, sie heimhole.

Rudolf Buddenfiug.

Nikodemus Hagiorites, gest. 1809. — Litteratur: Sein *βίος ἐν οὐρώπῃ* von dem Zeitgenossen Dnuphrios, dem Athosmönch, in der Einleitung des unten zu nennenden *Συναξιαρίου*; Sathas, *Νεοελληνική Φιλολογία* 1868, S. 624 ff.; Nicolai, *Gesch. der neugriechischen Litteratur* 1872, S. 173 und sonst; Ph. Meyer, *3RG* XI S. 560 ff., 573 ff.; L. Petit, *La grande Controverse des Colubes in den Echos d'Orient* 1899, S. 321 ff.; A. D. Syriabä, *Gesch. der orient. Kirchen*, übersetzt von Kaufsch 1902, S. 155.

Nikodemus, oder wie er mit seinem weltlichen Namen hieß, Nikolaos, ist geboren 1748 auf Nagos, daher auch *Νάξιος* genannt. Er wurde Mönch in dem Athoskloster Dionysiu und hat bis zu seinem Ende den Athos kaum verlassen. Hier lebte er zuletzt in dem Kellion *τῶν Σκουρταίων* oberhalb Karyes. Sein Leben verlief im ganzen ruhig, nur daß er in den Kolywaistreit verwickelt wurde, der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Ruhe des heiligen Berges arg störte und in dem es sich darum handelte, ob die Gedekfeiern für die Toten am Sonnabend (so die Meinung der Strengen nach alter Anschauung) oder am Sonntag (so die „Modernen“) gefeiert werden sollten. N. gehörte der strengen Richtung an und hatte daher manche Anfechtung zu erleiden, wurde aber schließlich gerechtfertigt. Auf diese seine Erlebnisse bezieht sich seine kleine Schrift *Ὁμολογία πίστεως*, gedruckt Venedig 1819, die auch einen interessanten Einblick in das Leben auf dem Athos thun läßt.

Die Bedeutung des N. liegt in seiner ausgebreiteten Schriftstellerei. N. war kein neuschaffender Geist, er reproduzierte vielmehr das alte genuin Griechisch-Orthodoxe. Diesem gab er das Gewand der volksgriechischen Sprache und machte es dadurch zum Gemeingut der kirchlichen Kreise, gab aber auch der späteren Wissenschaft manchen neuen Anstoß. Seine Hauptgebiete sind die Hagiographie, die Asketik und Mystik, das Liturgische, das Kirchenrecht und die praktische Exegese.

Unter seinen hagiographischen Schriften ist die bedeutendste der schon genannte *Συναξαριστὴς τῶν δώδεκα μηνῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ*, eine selbstständige Bearbeitung eines älteren Wertes von dem Diafonen *Μαυρίκιος*, zuerst erschienen 1819 in Venedig, 3 Bde, 1841 ff. in Konstantinopel, 12 Bde, 1868 in Zafynth, 3 Bde und neuerdings in Athen; eine Fundgrube für das Studium des Heiligenkultus in der griechischen Kirche. Sammlungen von ausführlichen Heiligenleben enthalten das *Νέον ἐκλόγιον*, Venedig 1803 und das *Νέον Μαρτυρολόγιον*, Venedig 1799. Das Mönchtum der alten Kirche brachte er seiner Zeit nahe durch die Herausgabe der *Συναγωγή τῶν θεοφθόγγων ἐφημέρων καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων Πατέρων* von Paulos, dem Gründer des Klosters *τῆς Ἐδεργετίδος*, Venedig 1782. Dies Werk, das bei den Griechen meistens der *Euergetinos* genannt wird, steht etwa in einer Linie mit der *Historia Lausiaca* des Palladius. Die Heiligen des Athos verherrlichte er mit einer großen *Μολυθία*, die manches Historische enthält, herausgegeben in Hermupolis 1847.

Auf dem Gebiet der Askese und Mystik verfolgt N. ein ganz klares Ziel. Er will die alte, nie ganz ausgestorbene Mystik der Hesychasten wieder beleben. Dieser Absicht dient vor allem sein *Ἐγχειρίδιον συμβουλευτικόν*, s. l. (Wien?) 1801, dessen Gedankengang ich *3RG* a. a. D. S. 419 ff. näher angegeben habe. Ebendahin gehört der von N. bearbeitete *Ἄδωτος πόλεμος*, Venedig 1796. Er stützte seine Theorie von der *νοερά προσευχή*, die zur Vision führt, historisch durch die Herausgabe der *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπικῶν*, Venedig 1782, eines großen Sammelwerks, in dem die namhaftesten Vertreter der alten Mystik ihren Platz fanden. Es ist ganz oder teilweise von Migne in *PSG* wieder abgedruckt. N. ist auch bei der Herausgabe der Schriften Symeons des neuen Theologen beteiligt gewesen. Für allgemeinere Zwecke ist die *Χρηστοθήθεια τῶν Χριστιανῶν*, Venedig 1803, auch Hermupolis 1838 und Chios 1887, berechnet. Es ist eine der wenigen neueren Ethiken aus der griechischen Kirche, in 13 großen Abhandlungen eine asketische Sittenlehre vortragend, auch kulturhistorisch interessant. Ein seltsames Buch sind die *Γυμνάσματα πνευματικά* (*Exercitia spiritualia*), Venedig 1800, in denen N. eine abendländische Vorlage orthodox umgearbeitet hat, nach dem Urteile einiger Athosmönche des Katholisierens verdächtig, trotzdem 1869 neu aufgelegt. Dnuphrios der Biograph und Sathas schreiben dem N. auch das Schriftchen *Περί τῆς οὐνεχοῦς μεταλήψεως τῶν ἀχράντων τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων*, Venedig 1783, später Athen 1887 zu, das den täglichen Abendmahlsgeuß empfiehlt und seiner Zeit viel Aufsehen machte (vgl. Ph. Meyer, *Die Haupturkunden zur Gesch. der Athosklöster* 1894, S. 78 f.). Es stammt aber wohl von Makarios, dem früheren Erzbischof von Korinth, einem Freunde des N.

Dem kirchlichen Gebrauch im engeren Sinne diente N. mit seinem *Ἐξομολογητᾶριον*

1794, 7. Ausgabe 1854, das bis heute ein gefuchtes Reichthum ist. Er gab auch 1799 das große Euchologion heraus. Das größte Ansehen aber erwarb er sich durch die Bearbeitung des Corpus des griechischen Kirchenrechts, die in dem *Πηδάλιον τῆς νομῆς νῆος τῆς μίας ἀγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας* vorliegt. Die erste Ausgabe, Leipzig 1800, wurde ihm zwar dadurch verdorben, daß sein hinterlistiger Korrektor, der Hagiorit Theodoritos in Leipzig ihm allerlei Kezereien in das Buch hineinkorrigierte. Die späteren Ausgaben, die von diesen Thaten gereinigt sind, fanden aber allgemeine Billigung. Das Buch hat noch jetzt eine weite Verbreitung.

Zu seinen exegetischen Arbeiten sind schon zu rechnen der *Κῆπος χαρίτων*, eine Erklärung der sogenannten 9 Oden, mit mystischen Traktaten und einem praktischen Briefsteller im Anhang dem Publikum noch anziehender gemacht, Venedig 1819 und die *Νέα Κλίμαξ, ἦτοι ἐρμηνεῖα εἰς τοὺς ἐβδομήκοντα πέντε ἀναβαθμοὺς τῆς Ὀκτωήχου*, Konstantinopel 1844. Kein exegetische Zweige verfolgt seine interessante Erklärung der katholischen Briefe, Venedig 1819, in der N. die mittelalterlichen Exegeten seiner Kirche, auch den Metrophanes von Smyrna bearbeitet. Großen Fleiß verrät seine Übersetzung des Psalmenkommentars des Euthymios Zygabinos ins Volksgriechische, die 1819—1821 in 2 starken Quartbänden von der Patriarchatsdruckerei in Konstantinopel herausgegeben wurde.

Das sind die hauptsächlichsten Werke des N. Andere werden noch bei Sathas und Dnuphrios genannt, wie *Ἀλφαβηταλφάβητος, Γρηγορίου Παλαμῆτὰ σωζόμενα, Ἐγκώμια Ἐπιταφίων, Νέων Θεοτοκάρων, Ἐπιστολαὶ τοῦ ἀποστόλου Παύλου, Βασιανούφιου, Ἐορτοδόμων*. Diese sind mir unbekannt geblieben. Auch hat N. noch eine große Reihe von Nikolaiten und sonstigen Gelegenheitschriften verfaßt. Doch mögen die oben angeführten genügen, um auf die Bedeutung dieses zu wenig bekannten Hagioriten hinzuweisen, der dazu seinem Charakter nach eine höchst angenehme Erscheinung war. (Dnuphrios a. a. D. S. 18).

Ph. Meyer.

Nikolaiten. — Vgl. die Komment. zur Apf des Jo von Grotius 1644; Biringa 1705; Bengel 1740; Herder 1779; Eichhorn 1791; Erwald 1828; Züllig 1834; de Wette 1848; Hengstenberg 1848. 61; Ehrard 1853; Düsterbied 1859. 65; Bleek 1862; Volkmar 1862; Kliefoth 1874; B. Weiß 1891; Holzmann 1893²; Bouffet 1896. Ferner: Janus, Diss. de Nicolaitis 1723; Walsch, Historie der Kezereien 1862 I, 167 ff. (mit sehr vollständ. Angabe der älteren Auffassungen); Schröckh, Kirchengesch. II, 1770, 312 ff.; Wünsche in Gablers Journal i. th. Litt. 1803, V, 17 ff.; Neander, Kircheng. I, 2, 1826, 774 und Gesch. d. Pflanz. II, 1847, 620 f.; Riischl, Entst. d. altf. N. 1857, 134 ff.; Hilgenfeld, ZwTh 1872 und Einl. NZ 413 ff.; Renan, St. Paul 1869, 304 ff.; Thiersch, R. im ap. Zeitalt. 1879², 245 ff.; Gebhardt, Lehrb. der Apf 1873, 217 ff.; Völter, Entsteh. d. Apf 1882, 10 ff. und Probl. d. Apf 1893, 48 ff.; Spitta, Off. des Joh. unterf. 1889; Schürer, D. Prophetin Isabel in Th. Abh. Weisz. gew. 1892, 39 ff.; Seeemann, Die Nikolaiten, ThStK 1893, 47 ff.; Wohlenberg, Nikolaos v. Ant. u. d. Nit., NZ 1895, 923 ff.; Weizsäcker, ap. Zeitalt. 1902², 528; Zahn, Einl. in NZ 1899, II, 604 ff.

40

1. In der Apf des Jo wird mit dem Namen N. eine Partei bezeichnet, welche in einigen der zum ursprünglichen Leserkreise des Buches gehörigen sieben kleinasiatischen Gemeinden mehr oder weniger Anhang hatte. Die Gemeinde von Ephesus erhält in dem für sie bestimmten Sendschreiben das Lob 2, 6: „das hast du, daß du hassest die Werke der N., die auch ich hasse“. Dagegen wird in dem Sendschreiben an den „Engel“ der Gemeinde von Pergamus dieser mit den Worten getadelt 2, 14 f.: „ich habe wider dich etwas Weniges, daß du daselbst hast, die sich an die Lehre Bileams halten, der den Balak lehrte, Anlaß zur Sünde zu geben den Söhnen Israels, zu essen Gözenopfer und Unzucht zu treiben: so hast auch du solche, die sich an die Lehre der N. halten gleicherweise“. Ohne Frage bezieht sich hier das „so auch du“ nicht auf Ephesus zurück (de W., 60 Völt.), sondern zusammen mit „gleicherweise“ auf die durch Bileam verführten Israeliten. Jene Worte rechtfertigen daher nicht die Annahme, in Pergamus hätten „Bileamiten und N.“ als zwei verschiedene Richtungen bestanden (Thiersch 246, de W., Völt.). Vielmehr wird nur ein Vergleich angestellt zwischen der Verlockung der Israeliten zum Gözenopfer und zur Unzucht, wie sie in Folge des von Bileam dem Moabiterkönige gegebenen Rates eintrat (Nu 25, 2; 31, 8. 16) und der Verführung von Mitgliedern der Gemeinde von Pergamus durch die N. Die Lehre der N. ist also auch inhaltlich mit dem Rate Bileams übereinstimmend gedacht, insofern er hier mit Übergehung des eigentlichen Gözendienstes (Nu 25, 1) angegeben ist. Daher sind die den N. vorgeworfenen Laster nicht bildlich zu deuten als allgemeine Sittenlosigkeit und Irrlehre (Herb., Eichh., 60

Züll., ähnl. Bitr.). Und die Unzucht kann nicht bloße Gleichgiltigkeit gegen die mosaischen Eheverbote (Mitschl 135) sein. Sondern im eigentlichen Sinn wird Unzucht und Genuß von Gözenopferfleisch den N. vorgeworfen samt der entsprechenden „Lehre“, also der theoretischen Rechtfertigung.

- 5 Danach ist es zweifellos, daß auch in dem Sendschreiben an den Engel der Gemeinde von Thyatira, ohne daß hier der Name der N. genannt wird, doch die gleiche Partei gemeint ist, wenn es hier heißt 2, 20 ff.: „ich habe wider dich, daß du gewähren lässest dein Weib Isabel, die sich Prophetin nennt und lehret meine Knechte Unzucht zu treiben und Gözenopfer zu essen“ u. s. w. Daß es hier (B. 20) nicht „das Weib“
 10 sondern „dein Weib“ heißt, ist wegen der besseren Bezeugung (durch die *Rodices A B*) und der scheinbar weit größeren Schwierigkeit dieser Lesart gewiß (vgl. Wohl., Zahn). Dann aber geht es nicht an, hier an irgend ein der Gemeinde angehöriges Weib zu denken, mag man ihm dabei den Namen Isabel (Wlf., Beng.) oder einen anderen zuschreiben (a Lap., Herd., Ew., de W., Düst., Holzm., Wzf., Sp., Bouff.). Noch weniger
 15 ist es statthaft, Isabel als Bezeichnung für die Priesterin am Heiligtum der chaldäischen Sibylle Sambethe in Thyatira zu fassen (Schür., Völt. Probl. 415); dagegen entscheidet außer anderem (vgl. Zahn) die deutliche Zugehörigkeit der Isabel zu den innerhalb der chr. Gemeinde stehenden N. Vielmehr könnte man, wenn man die Beziehung auf ein
 20 wirkliches Weib annimmt, darunter nur die Ehefrau des als „Engel“ bezeichneten Repräsentanten der Gemeinde, also etwa des Bischofs, verstehen (Grot., Klief., Züll., Zahn, Wohl.). Allein, daß diese in Thyatira ungestört ein so lasterhaftes Leben geführt und dazu andere Gemeindeglieder verlockt hätte, ist undenkbar schon wegen des Lobes, das der „Engel“ und in ihm die Gemeinde um ihres Fortschrittes willen in chr. Werken erhält.
 25 liegt hier ein ähnlicher Vergleich vor wie 2, 2, nämlich zwischen der Art, wie König Ahab sein götzdienenrisches Weib Isabel in Israel herrschen ließ, und der Schwäche der Gemeindeführung gegenüber der Partei der N. (vgl. Ebr.), so daß Isabel als der Typus für diese gedacht ist. Infolge davon wird dann auch das angedrohte Gericht über die Partei, ihre
 30 Angehörigen und Anhänger in dem Bilde einer Strafe über die götzdienenrische Königin, ihre Kinder und Buhlen dargestellt (vgl. Bitr., Eichh., Hengst., Seef.). Daß dabei die 2, 14 durch Vergleichung des Rates Bileams gemachte Angabe über die Lehre der N. hier in Bezug auf die Lehre der Isabel einfach wiederholt wird 2, 18, beweist, daß wir hier nicht eine verschiedene Form der Irrlehre (Thiersch), sondern dieselbe Partei der N. vor uns haben. Nur ihr Erfolg in den Gemeinden ist verschieden. Während sie in Ephesus
 35 auf energischen Widerstand gestoßen ist, in Pergamus einzelne Anhänger gefunden hat, übt sie in Thyatira bei der Schwäche, welche ihr gegenüber die Gemeindeführung beweist, einen weitgehenden Einfluß aus (vgl. Ebr., Klief.), und zwar hier wohl besonders durch Beförderung unzüchtigen Wesens (vgl. die Voranstellung der Unzucht in 2, 6 im Unterschiede von 2, 14). Auch mochten ihre Führer hier mit dem Anspruch hervortreten, prophetische
 40 Inspiration zu besitzen (2, 20) und mit deren Hilfe „die Tiefen des Satans“ zu erkennen (2, 24). Mag dieser Ausdruck der Redeweise der N. selbst entnommen (Neand., Hengst., Gebh., Sp., Bouff., Zahn) oder als ironische Bezeichnung sei es der übrigen Gemeindeglieder (Züll., Ebr.), sei es des Apokalyptikers (Beng., Herd., Eichh., de W., Ew., Düst., Holzm., Hilg.) für die nach ihrem Vorgeben erforchten „Tiefen der Gott-
 45 heit“ (vgl. 1 Ko 2, 10; Rö 11, 33) gebraucht sein, jedenfalls ist damit wohl eine dualistische Spekulation gemeint, welche das Böse mit Aufhebung der menschlichen Schuld auf überweltliche Mächte zurückführte.

- Weiter aber sind auf die N. auch, was weniger allgemein anerkannt ist, die Worte im Beginn des ephes. Sendschreibens zu beziehen 2, 2 „ich weiß — daß du die Bösen nicht
 50 tragen kannst und daß du geprüft hast, die sich selbst Apostel nennen und es doch nicht sind, und sie als Lügner befunden hast“. Daß die hier Genannten nicht jüdische Lehrer (Züll.) sind, beweist ihr Anspruch Apostel sein zu wollen, und auf Johannesjünger zu raten (Eichh.) ist willkürlich. Eher könnte man an judaisische Parteiführer denken (Ew., Gebh., Sp.) mit Berufung darauf, daß Paulus solche als übergroße, falsche Apostel bezeichnet
 55 hatte (2 Ko 11, 5. 13; 12, 11). Doch konnten ebensogut auch andere Vertreter häretischer Lehren sich den Beruf von Aposteln anmaßen. Und von judaischem Wesen der Apt 2, 2 genannten Leute ist gar nichts angedeutet. Überhaupt fehlt es hier so ganz an einer deutlichen Kennzeichnung derselben, daß man eine solche im Folgenden erwarten muß. Andererseits wäre es auffallend, wenn der Hinweis auf die N., der in den anderen
 60 Sendschreiben im Vordergrund steht, in dem ephesinischen erst am Schlusse 2, 6 beiläufig

nachschleppen sollte. Daher ist anzunehmen, daß nach der kurzen Anerkennung der Geduld der Gemeinde und ihres Gegensatzes gegen die falschen Apostel der erste Teil dieses Lobes in R. 3, der zweite in R. 6 mit ausdrücklicher Nennung der N. wieder aufgenommen wird. Gegen diese Auffassung ist nicht etwa auf den Wechsel zwischen dem aoristischen Ausdruck „du hast geprüft, hast befunden“ 2, 2 und der präsentischen Aussage „du biffest“ 2, 6 hinzuweisen, als ginge daraus hervor, daß die falschen Apostel der Vergangenheit, die N. dagegen der Gegenwart angehören (Gebh. 221, Zeeb.; vgl. Költ. 36, Sp. 32. 250, Holzkm. 281). Denn die präsentischen Worte: „du kannst nicht die Bösen ertragen“ 2, 2 sind offenbar dem Zusammenhange nach in bestimmter Beziehung auf die N. gemeint, zugleich aber so enge mit jener aoristischen Aussage verbunden, daß das gegenwärtige Nichtertragenkönnen und Hassen nur als die andauernde Folge des unmittelbar vorangegangenen auf das gleiche Objekt bezüglichen Prüfens und Befindens gedacht sein kann. Die falschen Apostel sind also mit den N. identisch.

2. Aus diesen Hinweisungen auf die Partei der N. ergibt sich ein deutliches Bild von ihnen, das demjenigen des antinomistischen Libertinismus in Korinth nach den Korinthern Briefen sehr ähnlich ist. Von paulinischer freierer Erkenntnis (1 Ko 8, 1) ausgehend und im Zusammenhange mit der in der kor. Gemeinde ausgebildeten Neigung zu Weisheitsdübeln (1 Ko 4, 6 ff.; 5, 2; 8, 1) hatte diese Richtung im Gegensatz gegen jüdische Gesetzmäßigkeit zu mannigfacher Rückfall in heidnische Denkart und Sitte geführt. Man verflüchtigte die chr. Auferstehungslehre (1 Ko 15, 13 ff.), entweichte die chr. Liebesmahle durch Schmausereien nach Art der heidnischen Kultvereine 11, 17 ff., und indem man den auf die Lehre des Paulus von der chr. Freiheit begründeten Satz „alles ist erlaubt“ in der unstatthaftesten Weise ausbeutete (6, 12; 10, 23), scheute man sich nicht vor dem Genuße von Opferfleisch selbst bei Opfermahlzeiten in heidnischen Tempeln, noch vor Ausschweifung und Unzucht bis zu deren widertwärtigsten Formen. Die Ähnlichkeit dieser korinthischen Richtung mit den N. macht es zweifellos, daß beide in geschichtlichem Zusammenhange stehen und daß auch die letzteren dem Boden des paul. Heidenchristentums entstammen. Was aber dort in Korinth noch eine bloße Richtung war, ist hier eine von Agitatoren geleitete Partei geworden. Hier und dort finden wir die gleichen Unsitten des Gözenopferessens und der Unzucht in Verbindung mit dem Anspruch auf besonders hohe Erkenntnis. Aber aus der einfachen Beschönigung jener Sünden durch Berufung auf die paul. Freiheitslehre ist hier eine mit dualistischer Spekulation verbundene „Lehre“ geworden. Dem entsprechend hat sich die geistige Überhebung der Libertinisten weiter entwickelt zu dem Anspruch ihrer Führer auf prophetische Begabung 2, 20 und auf die Würde von Aposteln 2, 2, was wohl im weiteren Sinne von selbstständigen geistbegabten Wanderlehrern (Dibach 11, 3) gemeint ist. Dieser Zug tritt in dem Bilde einer sonst sehr verwandten Erscheinung, der Irrlehre des Judasbriefes (s. d. N. Bd IX S. 589) nicht hervor, während sich da andererseits etwas entwickeltere Konsequenzen des dualistischen Gottesbegriffs zeigen.

Geno sicher aber wie die Auffassung der N. als eines heidenchr., die paul. Freiheitslehre überspannenden, Libertinismus, zu behaupten, ist die Meinung abzulehnen, die Apf bekämpfe an den betreffenden Stellen zugleich oder auch gerade besonders den Apostel Paulus mit seinen Gehilfen (Köfelin, Joh. Lehrb. 486; Baur, Christ. u. N. d. 3 ersten Jahrh. 2, 75 ff.; Schwegler, Nachap. 3. 172; Volkkm., Holzkm., Ren., Hilg., Hausr. vgl. dagegen Meand., Düst., Nitschl, Mang., B. Weiß, Gebh., Weizl.). Man hat sich dafür wohl gar auf Apf 2, 9 berufen (Ren. 305), als ginge aus dieser Stelle hervor, daß die N. bei ihrem heidenchr. Charakter doch jüdischer Abstammung wären, was dann freilich auf Paulus führen könnte. Aber die hier genannten Leute sind nicht die N. sondern Feinde der Christen, von denen diese Lästerung und Verfolgung zu erdulden (2, 9) und schlimmere Leiden bis zur Gefahr des Lebens zu erwarten haben (2, 10); es ist dies die dem Evangelium feindselige, ihres Judennamens sich unwürdig machende Synagoge (vgl. Hilg., Einl. 417 ff.). Aber auch die allerdings auf die N. bezüglichen Worte Apf 2, 2 können nicht auf Paulus und seine Gehilfen gehen. Denn er selbst war nicht mehr am Leben, während alle die betreffenden Aussagen der Apf sich auf eine gegenwärtige Erscheinung beziehen (s. oben Nr. 1), seine Gehilfen aber erhoben nicht den Anspruch auf apostolische Würde. Und was in der Apf von den Sünden der N. gesagt wird, kann jene Beziehung auf Paulus nur geradezu ausschließen. Denn dieser hat dieselben Sünden um nichts weniger scharf bekämpft, die Unzucht schon in seinem verloren gegangenen Sendschreiben an die korinthische Gemeinde (1 Ko 5, 9) und dann im 1. Ko-Brief (5, 1 ff.; 6, 12 ff.). Und in enger Verbindung damit verbietet er entschieden auch jeden bewußten

Genuß von Gözenopferfleisch und zwar nur in seinen unbedenkllicheren Formen lediglich aus Rücksicht auf die schwachen Gewissen (9, 1 ff.), dagegen für den Fall, der in der Apg nach 2, 14 wohl allein ins Auge gefaßt ist, daß damit irgend eine Art von Beteiligung am Gözendienste verknüpft wäre, an und für sich, nämlich wegen der dadurch herbeigeführten Abwendung von der Gemeinschaft mit dem Herrn zur Gemeinschaft mit den Dämonen (10, 15 ff.). Und er weist in seiner Warnung vor der Unzucht bereits auf dasselbe abschreckende Beispiel hin wie später die Apg, auf die durch Bileams Rat veranlaßte Verführung der Israeliten zur Teilnahme an den unzüchtigen heidnischen Opfergelagen (10, 8). Endlich versäumt er es auch im 1. Ko-Brief, wo er vorwiegend nur mit den judaisitischen Gegnern zu thun hat, keineswegs, auch die libertinistische Richtung schneidend abzufertigen (6, 14 ff. 12, 20—13, 10). Danach konnte Paulus unmöglich in der Apg beschuldigt werden, Gözenopferwesen und Unzucht gelehrt zu haben. Wenn man aber meint, die Apg beziehe sich mit ihrem Vorwurf der Verführung zur Unzucht auf 1 Ko 7, 12 f., wo Paulus die Ehe von Christen und Heiden erlaube (Wkm. 83) oder auf 1 Ko 7, 39 f., wo er „im Gegensatz gegen strengere Pneumatiker“ die Wiederverheiratung ihrer Witwen gestattet (Hilg., Einl. 415), so steht dem der Ausdruck der Apg (*πορνείαν*) entgegen. Ganz haltlos ist auch die Behauptung (Wölk., 1882), unter den Pseudoaposteln, den Bileamiten und der Prophetin Isabel Apg 2, 2. 14 seien die Montanisten, unter den von jenen zu unterscheidenden N. aber die Gnostiker nach Art der Ophiten aus derselben Zeit (160—170) zu verstehen. Schon die Trennung der beiden Gruppen ist unstatthaft (s. oben). Eine Beziehung auf die Montanisten wird weder durch den Anspruch auf Prophetie noch dadurch gefordert, daß Epiphanius einmal in seiner Verteidigung der Apg gegen die Moger (adv. haer. 51, 33) zu der Behauptung flüchtet, dieselbe enthalte eine Weissagung auf montanistische Prophetinnen, ausgeschlossen aber durch den Vorwurf der Unzucht und des Gözenopferessens, der zu der asketischen Moral der Montanisten doch gar zu schlecht stimmt und nicht ohne reine Willkür als allgemeine Bezeichnung ungöttlichen Wesens (Wölk.) gefaßt werden kann. Und auf die Gnostiker des 2. Jahrhunderts führt nichts. Nicht weniger grundlos ist die Vermutung, die Sätze, in denen die N. genannt werden, seien eine spätere Interpolation (Wölk. 1893).

3. Was die Kirchenväter über die N. sagen, spricht nicht dafür, daß die N. erst im 2. Jahrhundert entstanden seien oder daß es überhaupt abgesehen von den N. der Apg im 2. Jahrhundert, sei es nun im Zusammenhang mit diesen (Neand.) oder ohne einen solchen (Mosh.), eine Sekte desselben Namens gegeben habe. Wenn die N. bei Hegesipp und Justin noch gar nicht, sondern erst von der Zeit des Irenäus an unter den Ketzern genannt werden, so geschieht das nicht darum, weil sie erst inzwischen aufgetreten oder wieder neu hervorgetreten wären, sondern infolge des zunehmenden Eifers, sämtliche Ketzer der apost. und späteren Zeit möglichst vollständig aufzuzählen. Freilich werden die N. in allen patr. Ketzerverzeichnissen nach Basilides und Saturnil genannt. Aber daraus zu schließen, daß sie zeitlich auf diese folgen, ist ungerechtfertigt. Denn die Reihenfolge in den Ketzerverzeichnissen der Kk. ist durchaus keine völlig chronologische (vgl. Lipsius, Quellen der ält. Ketzerg. 28, 35, 47; Harnack 48) und ihre relative Uebereinstimmung erklärt sich aus dem litterarischen Abhängigkeitsverhältnis, in dem die Verzeichnisse untereinander, besonders die späteren, von dem des Irenäus oder der Quelle desselben stehen. Irenäus sagt ausdrücklich 3, 11, 1, die N. hätten „viel früher“ als Kerinth eine ähnliche Lehre wie dieser gehabt und gegen beide habe Jo sein Evangelium geschrieben. Er setzt sie also in die apost. Zeit und läßt sie auf Basilides und Valentin ja auf Kerinth und die Ebioniten in der Aufzählung nicht darum folgen, weil er sie für zeitlich später hält, sondern weil er an Kerinth, wie um der ähnlichen Christologie willen die Ebioniten, so jene wegen sonstiger Verwandtschaft anreihen will. Danach ist denn auch seine unbestimmte Angabe, daß die N. ohne Unterscheidung leben (1, 26, 3) und daß sie ein Zweig der fälschlich sogenannten Gnosis seien (3, 11, 1), nicht aus der Kenntnis ihrer gegenwärtigen Verhältnisse sondern um so mehr aus bloßer Benutzung der Apg (2, 14. 24) abzuleiten, da er sich nur auf diese für die Charakteristik der N. beruft. Es ist daher möglich, daß auch seine Behauptung, die N. hätten den Nikolaos, einen der sieben Diakonen der Urgemeinde, zum Lehrer gehabt (1, 26, 3), auf einer ähnlichen bloßen Vermutung beruhe, wie die patr. Angabe über Ebion als Urheber der ebionitischen Häresie, wobei es dann begreiflich wäre, daß man auf den einzigen Nikolaos riet, der im NT erwähnt ist. Wie wenig Irenäus aber von anderen N. weiß, als denen der apost. Zeit, ergibt sich auch daraus, daß er an Basilides und Karpocrates sich anschließende spätere Häretiker, die er ebenso schildert wie die N., dennoch mit diesen in keine Verbindung bringt (1, 28, 2).

Noch deutlicher ist alles, was Tertullian über die N. sagt (praescr. 33, adv. Marc. 1, 29, de pud. 19) bloß aus der Apf geschöpft, und daß es zu seiner Zeit eine Sekte dieses Namens gegeben habe, wird geradezu ausgeschlossen durch seine Bemerkung (praescr. 33), es gebe auch jetzt N., nur anderer Art, die Häresie des Gajus genannt würden. Es ist also nur eine sachliche Verwandtschaft, die er zwischen den N. der Apf 6 und einer anderen, auch anders genannten, Häresie seiner Zeit konstatieren will. Die Aussagen des Hippolyt über die N. in den Philosophumena 7, 36 (im Summarion des 10. Buches übergeht er sie) gründen sich ganz auf die des Irenäus. Das gilt nicht bloß von seiner Angabe, Nikolaos, dessen Anhänger in der Apf bekämpft würden, habe, von der rechten Lehre abgefallen, Unterscheidungslosigkeit in Leben und Nahrung gelehrt, sondern auch von seiner Behauptung, Nikolaos sei der Urheber von mannigfachen Irrungen der Gnostiker geworden. Letzteres hat er aus Irenäus 3, 11, 1 entnommen, indem er dabei mißverständlich unter den Gnostikern nach der auch sonst vorkommenden engeren Bedeutung des Wortes speziell die Anhänger der syrischen Vulgärgnosis verstand. Mehr selbstständigen Wert scheint es zu haben, wenn er einmal (in dem syr. Fragm. seiner 15 Schrift über die Auferstehung bei Pitra anal. syr. IV, 61. 330) bemerkt, Nikolaos habe die nach ihm benannte Sekte durch die Lehre hervorgerufen, daß die Auferstehung schon in der Bekehrung und Taufe erfolgt sei. Indessen seine hinzugefügte Äußerung, dadurch seien die Gnostiker entstanden, zu denen auch Hymenäus und Philetus gehörten, legt die Vermutung nahe, daß dies alles nur eine Kombination aus 2 Ti 2, 17 sei. Eine 20 allgemeine Bemerkung aber über die Begründung gnostischer Irrlehren durch Nikolaos hat Hippolyt wahrscheinlich in seinem verloren gegangenen Syntagma gemacht und eberida hat er wohl auch berichtet, der Abfall des Nikolaos sei aus Eifersucht auf sein schönes Weib hervorgegangen, das er, von sich selbst aus schließend, des unmoralischen Lebens beschuldigt habe. Man kann das — abgesehen von der ausdrücklichen Zurückführung des 25 letzten Zuges auf Hippolyt von seiten des Stephan Gobarus bei Photius (bibl. 232) — aus den (wie Lipsius nachgewiesen hat) auf das Syntagma des Hippolyt sich gründenden Rezerkatalogen des Epiphanius, Philastrius und Pseudotertullianus ersehen, von welchen Epiphanius (haer. 1, 2 h. 25) beiderlei Angaben des Hippolyt mit starker Ausführung der Eifersucht und Sinnlichkeit des Nikolaos wiedergiebt, Philastrius (haer. 30 33) die Ableitung des Gnosticismus von Nikolaos aufnimmt und Pseudotertullianus (praescr. 46) Lehren von unreiner Vermischung des Lichtes mit der Finsternis, welche Hippolyt (bei Epiphanius und Philastr.) einer der späteren gnostischen Sekten zuschrieb, geradezu dem Nikolaos in den Mund legt, an den nun hier die Dphiten angereicht werden. Das Einzige, was in allen diesen patr. Nachrichten über die N. als eine von der Apf 35 unabhängige, geschichtliche Überlieferung angesehen werden könnte, ist der schon bei Hippolyt nachweisbare Zug, daß der Diakon Nikolaos durch Eifersucht auf sein Weib zu schlimmen Verirrungen geführt worden sei. Indessen kann sich derselbe auch leicht sagenhaft gebildet haben, wenn einmal die Zurückführung der nit. Häresie auf jenen Diakonen Eingang gefunden hatte. Eine bloße Variation desselben ist aber, was Clemens von Alex. 40 mit Berufung auf ein allgemeines „man sagt“ von Nikolaos erzählt (Strom. 2, 20, 118; 3, 4, 25), er habe, von den Aposteln wegen seiner Eifersucht auf seine schöne Frau gerügt, sie entlassen und jedem freigestellt, sie zu heiraten, indem er seine Handlungsweise mit dem Grundsatz gerechtfertigt habe, man müsse das Fleisch mißhandeln; dies hätten seine Anhänger irrtümlich in dem Sinne gefaßt, daß man sich den Lüsten hingeben müsse, 45 und dadurch seien sie zu ihrem schamlos unzüchtigen Wesen veranlaßt worden, während Nikolaos es im entgegengesetzten Sinne gemeint hätte. Daß Clem. hier nichts vom Höhenopferessen der N. sagt, hat seinen Grund im Zusammenhang, in dem es sich das eine Mal um die Lust, das andere Mal um die Ehe handelt, ist also nicht ein Beweis dafür, daß er eine von der Apf unabhängige Kenntnis einer ihm gegenwärtigen Erscheinung 50 hätte. Auf eine solche führt nichts, auch nicht die präsentische Darstellungsweise, die sich auch bei Irenäus findet; gleich diesem weiß auch Clem. nur von den N. der Apf und er variiert die von Hippolyt vertretene Überlieferung über Nikolaos offenbar in der Tendenz, diesen möglichst von der Schuld der Sektenstiftung zu reinigen, gelangt aber damit zu der Unwahrscheinlichkeit, daß eine Häresie aus einem leicht aufzuklärenden Mißverständnis 55 entstanden sei. Von Clemens ist jene Geschichte weiter auf Eusebius, nach dem die Sekte der N. nur ganz kurze Zeit bestanden hat (h. e. 3, 30), Augustin (haer. 5), Theodoret (haer. f. 3, 1) u. a. übergegangen, und auf ihr beruht auch die Angabe in den apost. Konstitutionen (6, 8): Andere treiben schamlos Unzucht, wie die jetzigen (auf die Zeit des hier redenden Petrus bezogen) sogen. N.; vgl. 6, 10.

Sollte aber auch selbst die patr. Zurückführung der N. auf den Diakon Nikolaos nur auf einer Vermutung beruhen, so wäre damit noch nicht gesagt, daß diese unrichtig sei. Allerdings wird es wohl kaum auf einem dem Apokalyptiker unbewußten, rein zufälligen Zusammentreffen beruhen, daß der dem Namen der N. zu Grunde liegende Name ihres Hauptes Nikolaos seiner Bedeutung nach (einer, der das Volk in seine Gewalt zu bringen weiß) dem hebräischen Namen Bileam entspricht nach einer nahe liegenden und nicht unmöglichen (Fürst, Handwörterb. I, 194) Ableitung dieses Wortes (von בִּילְעָם verschluden, bildlich in Besitz haben Hi 20, 15. 18, in seine Gewalt bringen Jer 51, 31 und בִּילְעָם das Volk, vgl. Sanhedrin 105 a, Menan 304). Aber hieraus ist dann nicht zu schließen, daß der Name N. in der Apf nur von Bileam als ein symbolischer abgeleitet sei (Witr., Westf., Eichh., Herd., Züll., Hengst., Düst.), sondern nur, daß die etymologische Verwandtschaft der Namen den Apokalyptiker mit dazu veranlaßte, das Beispiel Bileams herbeizuziehen. Denn da in der Apf der Name der N. als ein den Lesern bereits bekannter vorausgesetzt zu sein scheint (2, 6), so ist es ziemlich wahrscheinlich, daß diese Partei so nach ihrem Führer hieß. Und dann ist es nicht unmöglich, daß man an den Diakonen Nikolaos zu denken hätte, der Profelyt also früher Heide gewesen war und aus Antiochia stammte, mithin nach Kleinasien zurückgekehrt und dort in eine libertinistische Richtung geraten sein könnte. Sieffert.

Nikolaus I., Papst, 858—867. — Eine neue Ausgabe der Briefe bereitet Schneider vor für MG Epistolae; ältere Drucke, sämtlich sehr ungenügend: Mansi 15, S. 144 ff.; MSL 119, S. 769 ff.; Jaffé 1^a, S. 341—368. Zur Biographie: Liber Pontificalis ed. Duchesne II. Weiteres in den Darstellungen. Die älteren derselben — meist wertlos — verzeichnet Chevalier, Répertoire und Supplément sub voce. Von den neueren Arbeiten hebe ich hervor: R. Wagnmann, Die Politik der Päpste 2, S. 1—28; E. Dümmler, Geschichte des Oströmischen Reiches 2^a, S. 52—217; V. Niehues, Geschichte des Verhältnisses zwischen Kaisertum und Papsttum im Mittelalter 2, S. 199—316; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im MA 3. Bd; Langen, Geschichte der römischen Kirche von Nikolaus I. bis Gregor VII. S. 1—113; Jules Roy, Principes du pape Nicolas I^{er}, in Études d'histoire du Moyen âge dédiées à Gabriel Monod S. 95—105; Haudt, Kirchengeschichte Deutschlands 2^a, S. 533 bis 557; J. Richterich in Revue internationale de théologie 9, S. 560 ff. 735 ff.; 10, S. 116 ff. 512 ff.; 11, S. 46 ff.; derselbe hat auch eine neue Biographie in Aussicht gestellt. Vgl. auch Hefele, Conciliengeschichte 4^a und die Literatur zu den N. Hintmar Bd VIII, S. 86 und Photius.

Auf die Kunde vom Tode Papst Benedikts III. (7. April 858) eilte Kaiser Ludwig II. sofort nach Rom, um die Erhebung eines ihm genehmen Kandidaten durchzusetzen. Er langte in der That noch zeitig genug an, um der Wahl beiwohnen zu können, und es ist wohl möglich, daß er, wie man im Frankenreiche behauptete, nach dem Verzicht des Priesters Hadrian (s. Bd VII, S. 306) die Wahl auf den Diakonen Nikolaus lenkte, der, wie es scheint, für einen Anhänger der kaiserlichen Partei galt. Allein wenn der neue Papst nach seiner Weihe (24. April) sich auch gegen die kaiserliche Partei erkenntlich zeigte (vgl. Duchesne S. 167 Anm.), so bewies er doch bald, daß er sich keineswegs als Unterthan des Kaisers fühle. — Geboren zu Rom als der Sohn des vornehmen Defensors Theodor, seit Sergius II. (844—847) als Subdiakon, seit Leo IV. (847—855) als Diakon im „Patriarchium des Lateran“ thätig, hatte Nikolaus durch seine ausgezeichnete Bildung, seine Schönheit, Beredsamkeit, Klugheit schon frühe Aufmerksamkeit erregt, so daß er bereits unter Benedikt III. den größten Einfluß auf die Leitung der Kirche ausübte (s. Bd II, S. 558, 45 ff.). Als Papst gewann er bald ganz die Liebe des römischen Volkes. Denn er blieb mönchisch einfach in seinen Gewohnheiten wie in seinem Auftreten, erwies sich als ein großer Wohlthäter der Armen, als ein überaus sorgfamer Regent und auch als ein sehr frommer und fleißiger Bauherr. Aber die weltgeschichtliche Bedeutung seines Pontifikates beruht nicht auf dem, was er in Rom und für Rom schuf, sondern auf der Stellung, die er in den großen kirchlichen Streit- und Zeitfragen einnahm. Indem er diese Fragen vor sein Forum zog, hat er 1. eine neue Anschauung von der Würde und der Macht des Papsttums begründet und zugleich 2. in eindrucksvollster Weise diese neue Anschauung praktisch geltend gemacht und dem Papsttum eine Weltstellung erobert, wie es sie nie zuvor im Abendlande besessen hatte.

In der berühmten Dekretale Duo quippe hatte Papst Gelasius I. in klassischer Weise die Ansprüche formuliert, zu denen das Papsttum im Verlaufe der altkirchlichen Entwicklung gelangt war: der Papst, der von Gott erkorene Regent der Kirche, als solcher dem Kaiser ebenbürtig an Rang und von ihm unabhängig, jedoch in weltlichen

Dingen dem Kaiser unterthan, wie der Kaiser in geistlichen Dingen der Kirche. Diese Ansprüche waren, als Nikolaus zur Regierung kam, nicht vergessen, aber faktisch außer Geltung gesetzt. Erst Nikolaus hat sie in vollem Umfange bis in ihre letzten Konsequenzen erneuert. Der Papst, behauptet er, ist der unumschränkte Herrscher der Gesamtkirche, die Bischöfe sind abhängige päpstliche Beamte, die Synoden Organe zur Verkündigung und Ausführung des päpstlichen Willens. Das kirchliche Recht kann nur insoweit als Recht gelten, als es päpstliches Recht oder von den Päpsten gebilligt ist. Der Papst ist also geradezu das lebendige Gesetz und zugleich Inhaber der obersten Gerichtsbarkeit, persönlich aber als Stellvertreter Christi, Sprachrohr des hl. Geistes, Organ der göttlichen Weltregierung, selbstverständlich keinem menschlichen Gerichte unterworfen. — Diese Anschauungen hätten zweifellos nirgends Anerkennung gefunden, hätte ihnen nicht in der mächtigsten Kirche des Abendlandes, in der fränkischen Reichskirche, die Pseudo-Isidora den Weg bereitet. Aber Nikolaus hat sie nicht erst aus der Pseudo-Isidora geschöpft. Sie sind das Produkt seines eigenen Nachdenkens und von ihm zunächst ohne Bezugnahme auf die große Rechtsfälschung begründet worden. Erst seit 864 hat er diese neue Quelle verwertet. Ob er dabei in gutem Glauben handelte, ist eine viel erörterte Streitfrage. 858 beantwortete er eine Anfrage des Abts Lupus von Ferrières in Betreff einer gefälschten Dekretale des Melchisedes mit Stillschweigen. Erst nach der Ankunft des Bischofs Rothad von Soissons in Rom Sommer 864 verrät er Kenntnis der Fälschung, behauptet aber dann alsbald, daß die unechten Dekretalen „von alten Zeiten her in den Archiven der römischen Kirche aufbewahrt und ihm überliefert seien.“ Danach ist die Annahme kaum von der Hand zu weisen, daß erst Rothad die Pseudo-Isidora nach Rom gebracht hat und jene Versicherung des Papstes eine bewußte Lüge ist. Es fragt sich nur, ob einem Manne, dem sonst nichts Kleinliches anhaftet, eine solche Lüge zugetraut werden kann. Hauck verneint S. 542 Anm. 4 diese Frage. Erwägt man aber, mit welcher skrupelloser Sophistik Nikolaus die kirchliche Überlieferung für seine Zwecke ausbeutet (vgl. die berühmt gewordene Deutung des Kanon 17 von Chalcedon Epist. 8 Mansi p. 201 primas dioeceseos = der Papst, nicht der Erarch = Obermetropolit der Provinz; denn der Singular dioeceseos ist die hier für den Plural nur deshalb gesetzt, „um der Einheit des Glaubens und Friedens Ausdruck zu geben!“ Durch diese Deutung wird der Kanon aus einer Angriffswaffe gegen Rom ein Beweisstück für die römischen Ansprüche), so wird man ihn doch einer Unwahrheit nicht für unfähig halten können. Denn von der Sophistik bis zur Lüge ist nur ein Schritt. — Allein Nikolaus geht noch weiter als die Pseudo-Isidora. Er begnügt sich nicht mit dieser die völlige Unabhängigkeit der Kirche von aller weltlichen Gewalt zu proklamieren, alle Staatsgesetze, die kirchlichen Rechten entgegenstehen, für unverbindlich zu erklären, die Bischofswahlen, die Gerichtsbarkeit über Geistliche, die Einberufung und Abhaltung von Synoden, ja selbst die Verfügung über die Pfarrkirchen und damit über das Kirchengut für die Kirche resp. für den Papst zu beanspruchen, er fordert auch unverhüllt den Ehrenvorrang vor allen weltlichen Fürsten und faktisch sogar eine förmliche Oberhoheit über alle weltlichen Gewalten. Die erstere Forderung ergibt sich schon aus der Thatsache, daß er in Briefen an Fürsten seinen Namen in der *inscriptio* stets an erster Stelle nennt und es energisch rügt, wenn die Fürsten in ihren Briefen diese Regel der Etikette nicht respektieren; die letztere, der Anspruch auf faktische Oberhoheit geht aus seinem ganzen Verhalten den Fürsten gegenüber hervor: er mischt sich sehr häufig in ihre Angelegenheiten und nicht etwa bloß um ihnen zu raten, sondern um ihnen zu befehlen, was ihm gut dünkt, und selbst wenn er einmal bloß bittet, bittet er so, als habe er ein Recht dazu. Danach kann es nicht Wunder nehmen, daß schon er den Kaiser gleichsam als Lehnsmann des hl. Petrus betrachtet und Salbung, Krönung und Bestätigung durch die apostolische Autorität für die Erlangung der Nachfolge im Reiche für mindestens ebenso wesentlich hält, wie die Zugehörigkeit zur *stirps regia*. Von dieser Anschauung bis zu dem Ansprüche Gregors VII. auf die Welt Herrschaft ist nur noch ein Schritt. Man sagt daher nicht zu viel, wenn man behauptet: Nikolaus hat die mittelalterliche Papstidee geschaffen. Denn die ganze weitere Entwicklung dieser Idee bewegt sich in der Richtung, die schon er ihr mit unverzagter Konsequenz gewiesen hat. — All diese Ansprüche bedeuteten gegenüber dem faktisch bestehenden Rechtszustande eine revolutionäre Neuerung. Eben darum wird Nikolaus nicht müde, sie darzulegen und zu begründen, so daß seine Briefe oft geradezu zu Abhandlungen werden. Als solche, als Kundgebungen des neuen Dogmas von dem göttlichen Beruf des Papsttums zur Herrschaft über die Kirche und die Welt, haben sie denn auch auf Mit- und Nachwelt aufs stärkste gewirkt. Als solche gehören sie ebenso

zu den Thaten des großen Papstes wie die praktischen Verfügungen, durch die er jenem Dogma im Morgen- und Abendlande Anerkennung und Geltung zu verschaffen suchte.

Nikolaus hatte das seltene Glück, daß er seinen hierarchischen Ehrgeiz stets befriedigen konnte, indem er äußerlich als Anwalt der bedrängten Unschuld auftrat. Zum ersten-
 5 male wurde ihm diese dankbare Rolle angetragen im Jahre 860, und zwar von Byzanz. Der ungeschuldig Bedrängte und Verdrängte war in diesem Falle der abgesetzte Patriarch Ignatius, die ungerechten Verfolger der Caesar Bardas und der von Bardas eingesetzte Patriarch Photius (s. d. A. Photius). Nikolaus beantwortete das Antrittschreiben des Photius und die Bitte des Kaisers, ihm bei der Beilegung der Wirren im Patriarchate
 10 von Konstantinopel behilflich zu sein, damit, daß er eine Gesandtschaft nach Byzanz abordnete, nicht um den neuen Patriarchen zu unterstützen, sondern um die Vorgänge bei seiner Erhebung zu untersuchen. Zugleich benutzte er die gute Gelegenheit, um in Byzanz eine ganze Reihe alter römischer Forderungen von neuem geltend zu machen: Wiederherstellung des päpstlichen Vikariats Thessalonich, Abtretung des Erzbistums Syrakus,
 15 Wiedererstattung der von Kaiser Leo dem Isaurier in Sizilien und Kalabrien dem hl. Petrus entrissenen Patrimonien. In Byzanz nahm man diese Forderungen überhaupt nicht ernst. Den unbequemen Ansprüchen des Papstes in der strittigen Rechtsfrage aber ging man dadurch aus dem Wege, daß man seine Legaten gewann. Mit ihrer Zustimmung erklärte sich im Mai 861 ein großes Konzil zu Konstantinopel gegen Ignatius
 20 und für Photius. Aber Ignaz appellierte an den Papst und bot so diesem Gelegenheit, von neuem sich in die byzantinischen Angelegenheiten zu mischen. In einem feierlichen Rundschreiben an die Patriarchen des Ostens (8. Mai 862) wurden sämtliche orientalische Bischöfe angewiesen, Photius nicht als Patriarchen anzuerkennen. Als dies nichts half und auch ein neuer Appell an Kaiser Michael und Photius nichts fruchtete, griff Nikolaus
 25 endlich zu der *ultima ratio paparum*: Auf einer römischen Synode im April 863 erklärte er „kraft Urteils des hl. Geistes, der durch ihn rede“, Photius für abgesetzt und exkommuniziert. Im Orient machte dies Verdikt ebensowenig Eindruck, wie die langatmigen Briefe, die der Papst ihm nachschickte. Erst als die römischen Priester in die Bulgarei eindringen, entschloß sich Photius zu einem kräftigen Gegenschlage, indem er
 30 auf einer großen Synode zu Konstantinopel 867 seinerseits Nikolaus als Tyrann und Irrlehrer absetzen und exkommunizieren ließ. Die plötzliche Wendung in diesem echt byzantinischen Intriguenspiel, den Sturz des Photius und die Restitution des Ignaz, erlebte zwar Nikolaus noch, aber als die Nachricht davon in Rom anlangte, war er bereits verschieden. In diesem größten seiner Kämpfe mußte er also bei seinem Ende Rom für
 35 besiegt halten.

Einen ähnlichen Kampf für die bedrängte Unschuld und zugleich für die Interessen Roms hatte er mit dem Erzbischof Johann von Ravenna zu bestehen. Schon Leo IV. hatte diesen gewaltthätigen Mann und seinen Bruder, den Dux Georg, wegen grausamer
 40 Behandlung päpstlicher Unterthanen mit Strafe bedrohen müssen. Jetzt beschwerten sich insbesondere die Bischöfe der Emilia über unrechtmäßige Geldforderungen und andere Bedrückungen. Entschlossen die Autonomie Ravennas, soweit sie noch bestand, für immer
 vor sein Gericht, exkommunizierte ihn, als er nicht erschien, und ging sogar selbst nach Ravenna um auf einer Synode den Anklägern Johanns zu ihrem Rechte zu verhelfen.
 45 Nun wandte sich Johann an den Kaiser und suchte durch diesen den Papst einzuschüchtern. Vergebens! Nikolaus blieb fest, so daß sich der stolze Erzbischof endlich am 18. November 861 auf einer Synode im Lateran unterwerfen und auf alle die Vorrechte, die er bisher
 vor den mittelitalischen Metropolitane besessen hatte, verzichten mußte. Er fügte sich freilich nicht lange. Schon im März 862 wurde er wegen Irrlehre und Ungehorsams wieder
 50 exkommuniziert und noch im Jahre 863 begegnet er uns unter den Gegnern des Papstes. Aber schließlich hielt er es doch für geraten, seinen Frieden mit Nikolaus zu machen und sich mit der untergeordneten Stellung zu begnügen, die dieser dem mächtigsten
 Metropolitane Mittelitaliens unter den Untergebenen des hl. Stuhles anwies. — Ein ähnliches Schicksal bereitete Nikolaus dem mächtigsten Metropolitane Westfrankens, Hinkmar
 55 von Reims (s. Bd VIII, S. 88). Nur war Hinkmar klüger als Johann. Er fügte sich in der Sache Rothads von Soissons unbedingot, in dem Prozesse Wulfad und Genossen versprach er 866 wenigstens, binnen Jahresfrist Nikolaus' Befehl nachzukommen. Hätte
 der Papst nicht infolge der Vorgänge in Konstantinopel die moralische Unterstützung Hinkmars gebraucht, so hätte er sich kaum mit dieser Erklärung zufrieden gegeben. Aber
 60 das, worauf es ihm hauptsächlich ankam, hatte er doch erreicht: der mächtigste fränkische

Hierarch hatte sich vor ihm beugen müssen. Nun galt es, die fränkische Kirche gegen Photius und die Griechen mobil zu machen. Und auch das glückte vollständig. Die Kirche, die einst Karl d. Gr. gehorchte, gehorchte jetzt ebenso unbedingt dem Papste. — Aber noch einbringlicher sollte es den lotharischen Bischöfen und dem Könige Lothar von Lotharingen zum Bewußtsein kommen, daß jetzt nicht mehr der König, sondern der Papst der Gebieter der Kirche sei. Die unschuldig Verfolgte, für die Nikolaus in diesem Falle eintrat, war Thietberga, die verstorbene Gemahlin König Lothars, ihre Verfolger König Lothar, seine Buhlerin Waldrada und der feile lotharische Episkopat. Auf den Hilferuf der unglücklichen Königin ordnete der Papst 863 eine Gesandtschaft nach Lotharingen ab, um den Handel an Ort und Stelle durch eine Synode beilegen zu lassen. Allein die Legaten ließen sich von dem König überreden und bestechen. Auf der Synode zu Metz im Juni 863 bestätigten sie die früher wider die Königin ergangenen Urteile. Der Zustimmung des Papstes glaubte man danach sicher zu sein. Allein man täuschte sich. Nikolaus empfing die Führer des lotharischen Episkopates, die Erzbischöfe Günther von Köln und Thietgaud von Trier, zwar zunächst, wie es heißt, ganz freundlich. Aber es fiel doch schon auf, daß er sie volle drei Wochen auf Antwort warten ließ, und wie überraschte er sie dann, als er sie endlich Ende Oktober 863 zu einer Synode in den Lateran berief! Bei verschlossenen Thüren hielt er über die ganze lotharische Kirche Gericht, kassierte den Metzger Beschluß, bannte und entsetzte die beiden Erzbischöfe ihres Amtes, ja stieß sie für immer aus dem geistlichen Stande. Die übrigen Bischöfe aber bedrohte er mit der gleichen Strafe, falls sie dies Urteil nicht anerkennen und unverzüglich in Rom ihre Unterwerfung anzeigen würden. — So gewaltig aber zugleich auch so gewaltfam war noch nie von einem Papste ein König und eine ganze Kirche gemafregelt worden. Der Eindruck dieses Gerichtstages war denn auch ungeheuer. Die beiden Erzbischöfe, die sich nicht mit Unrecht als Opfer eines Überfalls betrachteten, empörten sich allerdings gegen das formell sehr anstößige Urteil und bewogen sogar Kaiser Ludwig mit seinem Heere in Rom einzurücken, um den anmaßenden Papst zur Vernunft zu bringen. Aber Nikolaus ließ sich auch durch die Gewaltthaten des kaiserlichen Gefolges nicht umstimmen. Nicht er, sondern der Kaiser gab schließlich nach. Die gebannten Erzbischöfe mußten, nachdem sie noch mit Gewalt einen schriftlichen Protest gegen das päpstliche Urteil auf dem Grabe des hl. Petrus hatten niederlegen lassen, in ihre Heimat zurückkehren. Hier aber hatte das päpstliche Urteil wie ein Donnerschlag gewirkt. König Lothar hatte zwar Waldrada nicht entlassen, aber die Absetzung seiner Erzbischöfe anerkannt und der lotharische Episkopat beilte sich, seinen Frieden mit dem Papste zu machen. Dies Ergebnis genügte Nikolaus selbstverständlich nicht. Er plante jetzt noch eine gewaltigere Demonstration gegen König Lothar: ein große Synode italischer und fränkischer Bischöfe. Allein seiner ersten Einladung leistete kein einziger fränkischer Bischof Folge und als er Ende 864 seine Aufforderung erneuerte, traten ihm plötzlich Ludwig d. Deutsche und Karl d. Kahle hindernd in den Weg. Besorgt um die Selbstständigkeit ihrer Kirchen verständigten sich die beiden Fürsten im Februar 865 zu Thousey über ein gemeinsames Vorgehen in der Sache Lothars: sie versagten ihren Bischöfen den Urlaub zur Romreise, versprachen aber dafür dem Papste Lothar zur Entlassung der Waldrada zu bestimmen. Nikolaus verbarg seine Enttäuschung über das Mißlingen seines Planes nicht. Aber dafür hatte er die Genugthuung, daß Lothar, auch von Ludwig dem Deutschen im Stiche gelassen, sich am 3. August 865 zu Vendresse bei Sedan in Gegenwart des päpstlichen Legaten Arsenius mit Thietberga versöhnte und in feierlichster Form gelobte, sie fortan als seine Ehefrau und Königin zu haben und zu halten. Dem Legaten wurde dann noch die angenehme Aufgabe zu teil, Waldrada und eine andere Ehebrecherin, die Nikolaus viel Arbeit gemacht hatte, die Gräfin Engeltrud, über die Alpen zu bringen. Aber beide entzogen sich durch die Flucht ihrem Schicksal. Schon Ende 865 war Waldrada wieder mit Lothar vereinigt. Damit erneuerte sich das alte Spiel. Die unglückliche Thietberga sah jetzt keinen anderen Ausweg, als Scheidung der unseligen Ehe. Aber Nikolaus wollte nichts von Scheidung wissen. Er war entschlossen, den Ungehorsam Lothars zu brechen. In Lotharingen erwartete man allgemein schon die Exkommunikation des Königs, als der Tod des Papstes plötzlich die ganze Situation änderte. — Dieser ganze Ehehandel ist nicht nur darum sehr lehrreich, weil sich in ihm Nikolaus' Persönlichkeit in ihrer ganzen Größe offenbart, sondern auch weil er zeigt, daß der Kampf dieses Papstes um die Herrschaft in der Kirche zugleich ein Kampf verschiedener Rechtsanschauungen war: die fränkische und römische Auffassung von der Stellung des Papsttums, fränkisches und römisch-kirchliches Eherecht standen sich in ihm gegenüber. Aber der Papst hatte dennoch auch im Reiche

Lothars die öffentliche Meinung für sich. Denn er trat nicht nur ein für eine bestimmte Rechtsanschauung, sondern für den Bestand der heiligsten sittlichen Ordnungen. — Wenn etwas für Nikolaus charakteristisch ist, so ist es die großartige Umsicht, mit der er nach allen Seiten hin die Machtphäre des hl. Stuhles zu erweitern suchte. Diese Eigenschaft bewährte er nicht zuletzt in seinen Maßnahmen auf dem Missionsfelde. In Bulgarien hat er allerdings erst auf Antrag des Fürsten Boris die römische Mission begründet, aber er verfuhr dabei wie die berühmten *responsa ad consulta Bulgarorum* zeigen, mit solcher Weisheit, daß er als Missionsorganisator Gregor d. Gr. an die Seite gestellt werden darf. In Mähren hat er auch nicht den Anstoß zur Mission gegeben, aber indem er Konstantin und Method zu sich entbot, bewirkte er, daß die junge mährische Kirche nicht der griechischen, sondern der lateinischen Kirche sich anschloß. — Nikolaus hat schon auf die Zeitgenossen einen überwältigenden Eindruck gemacht. Wenn Regino von Prüm ihn mit Elias und mit Gregor d. Gr. verglich, so gab er nur dem allgemeinen Urteile Ausdruck, und wenn die Enkel und Urenkel Karls d. Gr. so demütig mit ihm reden, als wären sie seine Untergebenen, so zeigt das, daß er das Ziel seiner Lebensarbeit vollständig erreicht hatte: nicht der Kaiser sondern der Papst galt, als er am 13. November 867 starb, im Abendlande als das Haupt der Christenheit. Zum Schlusse sei noch hervorgehoben, daß er auch, was geistige Bildung anlangt, eine Ausnahmeerscheinung unter den römischen Bischöfen darstellt: er hat nicht nur die Dekretalen seiner Vorgänger emsig studiert, sondern kennt auch das Justinianische Rechtsbuch und besitzt eine beachtenswerte Belesenheit in den Kirchenvätern. Ebendarum hatte er auch eine hohe Meinung von dem Einflusse der Litteratur auf das kirchliche Leben: er ist der erste Kirchenfürst, der die Einrichtung einer geistlichen Bücherzensur ernstlich ins Auge gefaßt hat. §. Böhm.

Nikolaus II., Papst 1058—1061. — Schriften: *Diplomata, epistolae, decreta*: MSL 143 S. 1301—1366; A. Potthast, *Bibliotheca historica medii aevi*, 2. Aufl., Berlin 1896, 2. Bd S. 854 f. 1492; Ph. Jaffé, *Regesta pontificum Romanorum*, Ed. II, Lipsiae 1885, tom. I S. 557—566, t. II S. 750; J. v. Pflugk-Hartung, *Acta pontificum Romanorum inedita I*, Tübingen 1881, S. 27 ff., II, 1884, S. 84 ff., III, 1886, S. 9 ff.; derselbe, *Die Bullen der Päpste bis zum Ende des 12. Jahrhunderts*, Gotha 1901; P. Lebr, *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse*, 1898, S. 1 S. 30 f., S. 3 S. 266 f.

Litteratur: Fr. Cerroti, *Bibliografia di Roma medievale e moderna*, vol. I, Roma 1893, p. 386 ff.; A. Ulysse Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, Paris 1877 ff., S. 1640 f.; derselbe, *Supplément*, Paris 1888, S. 2751; J. M. Watterich, *Pontificum Romanorum vitae* tom. I, Lipsiae 1862, S. 206 ff., 738 f.; C. Hüfler, *Die deutschen Päpste*, 2. Abt., Regensburg 1839, S. 289—360; A. Fr. Schröder, *Papst Gregor VII. und sein Zeitalter*, 1. Bd, Schaffhausen 1859, S. 578 ff.; R. Bazmann, *Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII.*, 2. Tl, Elberfeld 1869, S. 269 ff.; P. Hinrichs, *Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten*, 1. Bd, Berlin 1869, S. 248—261; H. Höpffel, *Die Päpste wählen u. f. w.*, Göttingen 1871; F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, 4. Bd, 3. Aufl., Stuttgart 1877, S. 105 ff.; P. Scheffer-Boichorst, *Die Neuordnung der Papstwahl durch Nikolaus II.*, Straßburg 1879; derselbe, *Hat Nikolaus II. das Wahldekret widerrufen?* *Mitt. des Instituts f. österr. Gesch.*, VI. Bd, S. 550 ff., XIII, S. 107 ff.; C. J. v. Hefele, *Conciliengeschichte*, 4. Bd, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1879, S. 798 ff.; H. Grauert, *Das Dekret Nikolaus II. von 1059*: *HZ* 1880, 502 ff.; W. v. Giesebrecht, *Geschichte der deutschen Kaiserzeit*, 3. Bd, 5. Aufl., Leipzig 1885, S. 23 ff.; W. Martens, *Die Besetzung des päpstlichen Stuhles unter den Kaisern Heinrich III. und Heinrich IV.*, Freiburg i. Br. 1887, *ZM* XX, S. 204 ff.; derselbe, *Gregor VII. sein Leben und Wirken*, 2. Abt., Leipzig 1894; *Annalen des deutschen Reichs im Zeitalter der Ottonen und Salier*, 1. Bd von G. Richter und H. Kobl (= *Annalen der deutschen Geschichte im Mittelalter* von G. Richter III. Abt.), Halle a. S. 1890, S. 8; G. Meyer von Knonau, *Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich III. und Heinrich IV.*, 1. Bd Leipzig 1890, S. 91 ff., 678 ff., 3. Bd, 1900, S. 653 ff.; J. Langen, *Geschichte der römischen Kirche von Nikolaus I. bis Gregor VII.*, Bonn 1892, S. 502—532; R. Panzer, *Das Wahldekret Papst Nikolaus' II. und sein Rundschreiben „Vigilantia universalis“*: *ZM* XXII, S. 400 ff.; L. v. Heinemann, *HZ* LXV S. 44 ff.; C. Wirbt, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.*, Leipzig 1894; L. v. Heinemann, *Geschichte der Normannen in Unteritalien und Sicilien*, 1. Bd, Leipzig 1894, S. 177 ff.; A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 3. Tl, Leipzig 1896, S. 678 ff.; H. Gerdes, *Geschichte der salischen Kaiser und ihre Zeit (Geschichte des deutschen Volkes und seine Kultur im Mittelalter*, 2. Bd), Leipzig 1898, S. 139 ff.

60 Kaum hatte der römische Adel davon Kenntnis erhalten, daß Papst Stephan X. im Hause seines Bruders, des Herzogs Gottfried, am 29. März 1058 in Florenz gestorben war, so sorgte er in größter Eile für die Neubesetzung durch eine ihm genehme Per-

nlichkeit. Bereits am 5. April wurde Bischof Johann von Belletri, der als Papst den
amen Benedikt X. (vgl. d. Art. Bd II, S. 564) annahm, inthronisiert. Die durch
ese Erhebung heraufbeschworene Gefahr einer Wiederkehr der Zustände, die einst das
ngreifen Heinrichs III. notwendig gemacht hatten, erkannte Hildebrand sofort, als er
ij der Rückreise von Deutschland von den römischen Vorgängen Nachricht erhielt (vgl. 5
Art. Bd VII S. 101). Aber er ist der schwierigen Situation Herr geworden. Nachdem
sich mit Herzog Gottfried über Bischof Gerhard von Florenz als Ersatzmann für Be-
dikt X. geeinigt hatte, wußte er dem letzteren einen Teil der Römer abspenstig zu
achen und für Gerhard zu gewinnen. Darauf bediente er sich eben dieser römischen
artei, um seinem Kandidaten den Schutz des deutschen Hofes zu verschaffen. Auf dem 10
eichstag zu Augsburg erschien Juni 1058 ein von dieser Gruppe abgesandter Bote und
langte die Gewißheit, daß die Kaiserin der Wahl des in Vorschlag gebrachten Bischofs
erhard zustimmen würde (*Annales Altahenses maiores* SS XX 809, Hauck S. 680,
Leber von Knonau S. 674 ff.). Da die Rüstungen zum Zweck einer gewaltsamen Be-
itigung des Abels-Papstes erst im Herbst d. J. zum Abschluß gelangten, ist jedoch erst 15
n Dezember 1058 die eigentliche Wahl des Bischofs Gerhard zum Papst in Siena voll-
zogen worden, wohin die bei der Erhebung Benedikts aus Rom flüchtig gewordenen Kar-
dinäle zusammenberufen worden waren. Nach einer in Sutri abgehaltenen Synode, an
er Herzog Gottfried und Kanzler Wibert teilnahmen, gelang es, im Januar 1059 Be-
edikt X. aus Rom zu vertreiben und Bischof Gerhard am 24. Januar durch die Kar- 20
nalbischöfe im Beisein von Klerus und Volk regelrecht auf dem Stuhl Petri zu inthro-
nisieren. Der Neugewählte, von Geburt ein Lothringer, gehörte vielleicht zu den von
eo IX. nach Italien gezogenen Klerikern (vgl. d. Art. Bd XI S. 379) und befehdete
hon unter diesem Papst das florentinische Bistum. Daß er den Namen Nikolaus II.
hielt, war bezeichnend für die Absichten der hildebrandinischen Reformpartei, die hinter 25
m stand und durch das gewichtige Wort Petrus Damiani's (vgl. d. Art. Bd IV S. 431)
e Agitation zu seinen Gunsten aufnahm.

Gegenüber den Normannen in Unteritalien hatten die Päpste seit Leo IX. eine
echselnde Politik verfolgt, aber sie hatten nicht vermocht, ihrem Vordringen Grenzen zu
zen. Vielmehr wuchs noch die Normannengefahr, denn Robert Guiscard wurde 1057, 30
ach dem Tode des Grafen Humfried, Graf von Apulien und Graf Richard von Aversa
ündete sich in Capua ein Fürstentum. Daß der römische Stuhl erkannte, die Nor-
annen nicht verdrängen zu können, bewies ein klares Urteil; daß er sie zu seinem Bundes-
nossen machte, war ein politisches Meisterstück, das wir den besten Leistungen Hilde-
ands zurechnen dürfen. Schon am Anfang des Jahres 1059 war er mit den Nor- 35
annen in Verbindung getreten, hatte den Fürsten Richard in Capua aufgesucht und
it ihm das Abkommen getroffen, daß Nikolaus II. ihn in seinem Fürstentum anerkannte
id daß Richard ihm den Treueid leistete. Die erste Frucht dieses Vertrages war, daß
r Papst mit normannischen Truppen den Kampf gegen Benedikt X. in der Campagna
öffnen konnte, freilich ohne zunächst einen entscheidenden Erfolg davon zu tragen und 40
me den Gegenpapst aus Galera zu vertreiben. Ende August desselben Jahres erfolgte
unn der Abschluß des Bündnisvertrages und zwar in Melfi, der Hauptstadt des nor-
annischen Apuliens. Nikolaus II. hatte sich persönlich hier eingefunden, begleitet u. a.
m Hildebrand, Kardinal Humbert und Abt Desiderius von Monte Cassino, der bereits
1 den Vorversammlungen im Frühjahr beteiligt gewesen zu sein scheint. Der Papst be- 45
hnte hier Herzog Robert Guiscard mit Apulien, Calabrien und Sizilien und Fürst Richard
it Capua und empfing dafür von ihnen den Lehnseid. Robert — und Richard wird
is gleiche geschworen haben — versprach (die Eidesformeln Roberts: Watterich I, S. 233 f.):
em Papst Treue zu halten und an keinem Ratschlag und keiner That gegen das Leben
s Papstes sich zu beteiligen; der römischen Kirche bei der Festhaltung ihrer Hoheitsrechte 50
id Besitzungen beizustehen; dem Papst Nikolaus zu helfen, daß er sicher und in Ehren
is römische Papsttum, das Land und das Fürstentum des hl. Petrus festhalte; endlich
1 Falle des Todes Nikolaus' II. oder seiner Nachfolger auf die Wahlung der Kardinäle
ine Hilfe darzubieten, daß ein Papst gewählt und eingesetzt würde zur Ehre des hl. Petrus.
ußerdem versprach Robert in einem zweiten Eid, um das Vasallenverhältnis zum Aus- 55
uch zu bringen, jährlich für jedes Foch Ochsen 12 Denare dem Papst zu entrichten.
ede der beiden den Vertrag abschließenden Parteien kam somit auf ihre Rechnung und
reichte, was sie erstrebte: die Normannen erhielten die Anerkennung der Früchte ihrer
roberungspolitik und die Anwartschaft auf weitere Gebietsvergrößerungen, der Papst
er fand die militärische Unterstützung, die ihn gegenüber dem abendländischen wie dem 60

morgenländischen Kaisertum unabhängig machten, und zwar in dem Grade, daß er es wagen konnte, jene Gebiete als Lehen zu vergeben, obwohl er auf sie keinen anderen Anspruch hatte, als den der konstantinischen Schenkung entnommenen. Mit normannischer Hilfe wurde noch im Herbst d. J. der Papst Benedikt X. zur Kapitulation in Galera gezwungen und damit das Adelspapsttum beseitigt. Über die weiteren Schicksale Benedikts vgl. den Art. Bd II S. 564.

Diesem Bündnis mit den Normannen trat ein anderes mit der Pataria (vgl. d. A.) in Oberitalien zur Seite. Bereits unter Stephan X. war es durch Hildebrand und Anselm von Lucca bei ihrem Aufenthalt in Mailand als päpstliche Legaten im November 1057 angebahnt worden, unter Nikolaus II. gelangte es zum Abschluß. Von Mailand aus erging nämlich jetzt an den Papst die Bitte, ihrer bis auf den Grund zerrütteten Kirche sich anzunehmen. Daraufhin entsandte Nikolaus II. im Frühjahr 1059 als Legaten den Kardinal Petrus Damiani und den Bischof Anselm von Lucca nach Mailand und erzielte durch deren geschicktes Wahrnehmen der römischen Interessen einen vollen Erfolg (Bericht des P. Dam. über die Legation an Hildebrand: *Actus mediolani, de privilegio Romanae ecclesiae, opusc. V.*) Als es nämlich zu einer Erhebung des antipatarenischen Volkes kam, während der Klerus in dem erzbischöflichen Palastrum versammelt war, verstand Petrus Damiani den Sturm zu beschwichtigen und erreichte, daß Erzbischof Wido von Mailand und die Domgeistlichkeit der Simonie und dem Nikolaitismus durch einen Eidschwur öffentlich entsagten. Diese Scene war ein Triumph der patarenischen Bewegung, in noch höherem Grade aber der römischen Kurie, denn sie bedeutete die Unterwerfung Mailands unter den Stuhl Petri. Arnulf, der Geschichtsschreiber der Mailänder Kirche, hat den Vorgang in der Kathedrale richtig eingeschätzt, als er das Fazit zog: *Dicetur in posterum subiectum Romae Mediolanum (gesta archiepiscoporum Mediolan. lib. III, c. 15, MG SS VIII, S. 21).* Denn schon nach wenigen Wochen wurde Erzbischof Wido zu der Ostersynode nach Rom zitiert und hat, wie Bonizo von Sutri sagt (*liber ad amicum VI, libelli de lite imperatorum ac pontificum t. I, p. 593, 41 ff.*), *volens nolens* dem Rufe Folge leisten müssen, mit ihm die „hartnäckigen Stiere“, die lombardischen Bischöfe.

Die Wirkungen dieser Bündnisse mit den Normannen und mit der Pataria zeigt die Lateransynode Nikolaus II. im April d. J. 1059. Ihrer Zusammensetzung nach konnte sie nicht als Vertreterin der Gesamtkirche gelten, denn es waren fast nur italienische Kleriker anwesend, Frankreich und vor allem Deutschland waren unvertreten; die Zahl von 113 Teilnehmern wird von Nikolaus II. selbst und von Bonizo genannt. Der wichtigste Beschluß dieser Synode war die Annahme des berühmten Gesetzes über die Papstwahl, das für die Besetzung des päpstlichen Stuhles neue Rechtsnormen aufstellte (der Text ed. L. Weiland: *MG LL Sect. IV, Constitutiones imperatorum, Hannover 1893 S. 538 ff.*; Abdruck: C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums, 2. Aufl. Tübingen 1901 Nr. 181 S. 97 f.*). Dieses Gesetz bestimmte (§ 1), daß nach dem Ableben eines Papstes zunächst die Kardinalbischöfe zusammentreten sollen, um über die Person des Nachfolgers zu beraten, daß diese sodann, wenn sie sich geeinigt haben, die Kardinalkleriker heranziehen und zusammen mit diesen die Wahl vollziehen; daß endlich der übrige Klerus und das Volk von Rom zum Schluß ihre Zustimmung erteilen. (§ 2) Die Kardinalbischöfe und Kardinalkleriker sind bei der Wahl die Führer, die übrigen Teilnehmer folgen ihnen (§ 3) Der Kandidat für die päpstliche Würde ist zunächst innerhalb des römischen Klerus zu suchen, findet sich aber hier keine geeignete Persönlichkeit, dann darf er auch anderswoher genommen werden. (§ 5) Als Ort der Wahl gilt an erster Stelle Rom, für den Fall jedoch, daß ausnahmsweise durch die Verfehrtheit schlechter Menschen hier eine reine unverfälschte Wahl nicht stattfinden kann, sollen die Kardinalbischöfe das Recht haben, mit den Kardinalklerikern und frommen Laien, wenn auch nur mit wenigen, an dem Ort den Papst zu wählen, der ihnen angemessener erscheint. (§ 6) Zu dem Fall, daß nach vollzogener Wahl Kriegsturm oder irgend ein böswilliger Anschlag verhindert, daß die Gewählte dem Herkommen gemäß auf dem apostolischen Stuhl intronisiert werden kann, so soll trotzdem der Gewählte wie ein Papst die gesamte kirchliche Machtvollkommenheit besitzen. Dazu kommt noch der Königsparagraph (§ 4): „Dabei soll die schuldige Ehr und Achtung vor unserem geliebten Sohne Heinrich erhalten bleiben, welcher gegenwärtig König ist, und von dem die Hoffnung besteht, daß er mit Gottes Hilfe künftig werd Kaiser werden, so wie wir ihm das schon zugestanden haben wie seinen Nachfolgern, die von diesem apostolischen Stitze dieses Recht (das Kaisertum) erlangt haben“ (Meyer v. Knona 60 I, S. 135 ff.). — Diese Neuordnung der Besetzung des päpstlichen Stuhles verfolgte zu

nächst den Zweck, in der Form eines Gesetzes das bei der Erhebung Nikolaus II. im Drang der Not tatsächlich beobachtete Verfahren zu legalisieren, aber war zugleich das Mittel, die Papstwahlen dauernd neuen Faktoren zu überweisen und bezeichnet, da diese Absicht auch erreicht worden ist, einen Wendepunkt in der Geschichte der Papstwahlen. Daß hier ein neues Recht geschaffen wurde, unterliegt keinem Zweifel, wenn auch durch 5 Rückverweisung auf Leo I. der Versuch gemacht wird, die Änderung als Wiederherstellung alten Herkommens darzustellen. Daß das Wahlrecht dem Klerus und dem Volk entzogen, daß den Kardinälen die Wahlbefugnis zugesprochen, daß der bisherige Anteil des Kaisers bei der Besetzung des päpstlichen Stuhles beiseite geschoben wird, wenn auch in unbestimmten und mehrdeutigen Ausdrücken sein „Recht“ nicht bestritten wird, waren 10 offenbare Abweichungen von der geltenden Praxis, und wurden, da sie eine Umwälzung des ganzen Wahlverfahrens zur Folge hatten, die Grundlage für ein neues Papstwahlrecht. Die starke Bevorzugung der Kardinalbischöfe in diesem Wahlgesetz weist darauf hin, daß wir in ihrer Mitte seinen geistigen Urheber zu suchen haben; dann aber spricht die größte Wahrscheinlichkeit für Humbert, den Kardinalbischof von Silva Candida. Die 15 Frage, ob die sogenannte kaiserliche Fassung oder die päpstliche Recension als echt anzusehen ist, ist seiner Zeit durch die Untersuchung von Scheffer-Boichorst zu Gunsten der letzteren entschieden worden. Als Konzipient der Fälschung ist der Kardinalpriester Hugo der Weiße (vgl. d. Art. Bd VIII S. 431) anzusehen (Meyer v. Knonau III, S. 653 ff.).

Die Regelung der Besetzung des Stuhles Petri war nicht die einzige Angelegenheit, 20 die die Lateransynode beschäftigt hat. Es wurden auch ernste Maßregeln zur Durchführung des Priesterkölibats beschlossen (Mirbt, Publizistik S. 265 f. 435. 448); ein Gesetz gegen die Laieninbestitur wurde erlassen (ebend. S. 475); Berengar v. Tours (vgl. d. Art. Bd II S. 607) mußte ein Glaubensbekenntnis unterzeichnen, das die bisher von ihm vertretene Auffassung vom Abendmahl in schärfster Form verwarf; die auf dem Reichstag 25 zu Aachen unter Ludwig dem Frommen 817 erlassenen Verordnungen über das Leben der Kanoniker und Nonnen wurden aufgehoben, da sie den Besitz von Privateigentum und den Genuß so reichlicher Nahrung gestatteten, daß sie, wie die Bischöfe entsetzt ausriefen, für Matrosen aber nicht für Kleriker paßten.

Die Beschlüsse dieser Synode wurden von Nikolaus II. in einem an alle Christen 30 gerichteten Manifest veröffentlicht (Jaffé 4405) und werden daher im Sommer 1059 in Deutschland bekannt geworden sein. Die offenbare Ignorierung der Rechte des Kaisers auf die Ernennung des Papstes mußte hier um so tiefer empfunden werden, als zu gleicher Zeit jene Belehnung der Normannen erfolgt war, die keinen geringeren Übergreif darstellte, und auch keine andere Gelegenheit von der Kurie versäumt wurde, um Deutsch- 35 land zu zeigen, daß sie keinen Anlaß habe, Rücksichten zu nehmen; dem Erzbischof Siegfried von Mainz wurde das Pallium verweigert (P. Damiani, ep. VII) und Erzbischof Anno v. Köln empfing eine Zurechtweisung (Deusdebit, Libellus contra invasores c. 11). Ein deutscher Protest gegen die Maßnahmen Nikolaus II. ist aber zunächst unterblieben, denn eine auf Weihnachten 1059 nach Worms einberufene Synode kam nicht zu stande 40 (Lambert, Annales z. J. 1060, MG SS V, S. 161).

Im Frühjahr 1060 tagte eine neue Lateransynode (Haud S. 699 ff.; Meyer v. Knonau I, S. 177 ff.), auf der ein Beschluß gegen die Simonisten gefaßt (Mirbt, Publizistik S. 435. 440) und Benedikt X. feierlichst seiner Würden entkleidet wurde, auch das Wahlgesetz eine Bestätigung erfuhr. Bald nach dieser Synode, der Zeitpunkt ist kontrovers, ging der 45 Kardinalpriester Stephan vom Titel des hl. Chrysogonus als Legat des Papstes an den deutschen Hof, um den hier herrschenden Unwillen zu beschwichtigen. Schon Ende Dezember 1059 war Anselm von Lucca als päpstlicher Legat dort angelangt, aber wir kennen den Inhalt seiner Mission nicht, von der nur zu vermuten ist, daß sie wahrscheinlich nicht die Lateransynode 1059 betraf. Kardinal Stephan ist überhaupt nicht empfangen worden, und 50 hat, nachdem er 5 Tage lang vergeblich auf eine Audienz gewartet, unverrichteter Sache, ohne das päpstliche Schreiben übergeben zu haben, wieder abreisen müssen (Meyer v. Knonau I, S. 684 ff.). Dieser schroffen Abweisung des Hofes ist, vielleicht erst Anfang 1061, die antifuriale Kundgebung des deutschen Episkopats gefolgt. Ort und Zeit dieser Versammlung sind unbekannt, auch über ihre Zusammensetzung bestehen Zweifel. Sie be- 55 schloß, nicht nur alle Anordnungen des Papstes (Wahlgesetz) zu kassieren (P. Damiani, Disceptatio synodalis), sondern ihn abzusetzen und seinen Namen aus dem Meßkanon zu streichen (Deusdebit, Libellus contra invasores I, c. 11). Politische oder kirchliche Wirkungen hat dieses Vorgehen des deutschen Episkopats jedoch nicht gehabt, denn es fehlte der Wille und die Kraft zu einheitlichem Handeln und die Kurie war über die verworrenen 60

Verhältnisse in Deutschland (vgl. d. Art. Anno v. Köln Bd I S. 556) viel zu gut unterrichtet, um etwa durch scharfe Gegenfundeungen seinen auseinanderstrebenden politischen Gruppen ein gemeinsames Ziel zu stecken.

1061 ist Nikolaus II. in seiner alten Bischofsstadt Florenz gestorben, nach dem Nekrologium von Monte Cassino am 19. Juli (Muratori, *Scriptores rer. Ital.* VII, S. 944) nach Bernolds Chronik am 27. Juli (MG SS V, S. 427). Es war kein bedeutender Papst, aber da er, wie P. Damiani, Epist. I, 7 sagt, in Kardinal Humbert, dem Bischof Bonifatius von Albano und Hildebrand *acutissimi et perspicaces oculi* besaß, ist trotzdem sein kurzer Pontifikat durch bedeutame und folgenreiche Ereignisse ausgezeichnet.

10

Carl Wirbt.

Nikolaus III., Papst 1277—1280. — Quellen: *Les Registres de Nicolas III* (1277—1280), Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican par Jules Gay (= Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2. série XIV, 1) fasc. 1, Paris 1898; dieses Heft enthält 302 Nummern, vom 15. Januar bis 24. Mai 1278. Mitteilungen aus dem Vatikanischen Archive, herausgegeben von der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften: 1. Bd, *Altentüde zur Geschichte des deutschen Reiches unter den Königen Rudolf I. und Albrecht I.*, Wien 1889, herausgegeben von F. Kaltenbrunner; 2. Bd, *Eine Wiener Briefsammlung zur Geschichte des deutschen Reichs und der österreichischen Länder in der zweiten Hälfte des XIII. Jahrhunderts*, Wien 1894; *Annales Placentini* MG SS XVIII, p. 569 sq.; *Annales Parmenses maiores* ib. p. 687 sq.; *Martini Oppaviensis chronicon pontificum et imperatorum*, *Continuatio Romana*: ib. XXII p. 476 sq.; D. Posse, *Analecta Vaticana*, Oeniponti 1878, S. 74 ff.; A. Potthast, *Regesta pontificum Romanorum* vol. II, Berolini 1875, S. 1719—1755; *Vita Nicolai III.* von Bernardus Guidonis: L. A. Muratori, *Rerum italicarum scriptores* tom. III pars I p. 606 f.; *Ptolemaei Lucensis historia eccles.* c. 26 ff.: ib. tom. XI p. 1179; *Natalibus*, *Annales ecclesiastici* ad a. 1277—1280; F. F. Böhmer, *Regesta imperii* VI. Die Regesten des Kaiserreichs unter Rudolf, Adolf, Albrecht, Heinrich VII. 1273—1313. Neu herausg. von O. Heßlich, 1. Abt. (1273—1291), Innsbruck 1898.

Litteratur: Chr. B. Franz Balch, *Entwurf einer vollständigen Historie der röm. Päpste*, 2. Ausg., Göttingen 1758, S. 295 ff.; Archibald Bower, *Unparteiische Historie der röm. Päpste*, übersezt von Rambach, 8. Thl, Magdeburg und Leipzig 1770, S. 183 ff.; Eugenheim, *Geschichte der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaates*, Leipzig 1854, S. 176 ff.; Neumont, *Geschichte der Stadt Rom*, 2. Bd, Berlin 1867, S. 593 ff.; D. Lorenz, *Deutsche Geschichte im 13. und 14. Jahrhundert*, 2. Bd, 1. Abth., Wien 1866; F. Fider, *Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens*, 2. Bd, Innsbruck 1869, Nr. 385, 386, S. 453 ff.; Kopp, *Geschichte von der Wiederherstellung und dem Verfall des heiligen römischen Reichs*, 2. Bd, 3. Abth., bearbeitet von Buffon, Berlin 1871, S. 22 ff. u. S. 161 ff.; F. Heller, *Deutschland und Frankreich in ihren politischen Beziehungen bis zum Tode Rudolfs von Habsburg*, Lübeck 1874, S. 72 ff.; F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, 5. Bd, 3. Aufl., Stuttgart 1878, S. 454 ff.; Fr. Wertsch, *Die Beziehungen Rudolfs von Habsburg zur röm. Kurie bis zum Tode Nikolaus III.*, Bochum 1880, S. 26 ff.; A. Buffon, *Zu Nikolaus III. Plan einer Teilung des Kaiserreichs*: Mitth. Instituts f. Oesterr. Geschichtsforschung VII (1886) S. 156 ff.; ders., *Die Idee des deutschen Erbreichs und die ersten Habsburger*: *Österr. XXVIII*, 1877, S. 657 ff.; Fr. Cerroti, *Bibliografia di Roma medievale e moderna*, vol. I, Rom 1893, S. 388; F. B. Sigmüller, *Die Thätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Papst Bonifatius VIII.*, Freiburg i. Br. 1896; W. Norden, *Das Papsttum und Byzanz*, Berlin 1903, S. 580 ff. — Nach dem Abschluß der Revision dieses Artikels ist erschienen: A. Demski, *Papst Nikolaus III.* (= Kirchengeschichtliche Studien, herausgegeben von Knöpfler, Sebors, Edralet, VI. Bd, 1. u. 2. H.), Münster i. W. 1903.

Johann Gaetani Orsini, Sohn des römischen Senators Matthäus Rubicus, stammte mütterlicherseits aus dem Hause der Gaetani. Ihn erhob Innocenz IV. 1244 zum Kardinaldiakon von St. Nikolai in *carcere Tulliano*. Als solcher investierte er mit drei anderen Kardinälen im Auftrage Clemens' IV. am 28. Juni 1265 Karl von Anjou mit der Krone Siziliens; durch Urban IV. erhielt er (1262) das Amt eines Generalinquisitors. Zuerst Anhänger des Königs von Sizilien wurde er diesem feind, als er nach dem Hintritt Innocenz' V. die Konklaveordnung Gregors X. in ihrer ganzen Härte zur Geltung brachte, d. h. die Kardinäle, um die Wahl zu beschleunigen, auf Wasser und Brot setzte. Die Erhebung des Johann Gaetani auf den Stuhl Petri, die am 25. November 1277 zu Viterbo erfolgte, beschloß die nach dem Tode Johannis XXI. eingetretene sechsmonatliche Sedisvakanz.

Bald nach seiner Wahl forderte er vom deutschen Könige, Rudolf von Habsburg, die Übergabe der schon von seinen Vorgängern geheischten Gebiete der Pentapolis und des Erzbistums von Ravenna. Um alle seine Krönung zum Kaiser verzögernden Bedenken

der Kurie zu zerstreuen, sowie um diese einerseits in seinem Kampfe mit Ottokar von Böhmen, andererseits in seinen Auseinandersetzungen mit Karl von Anjou auf seine Seite zu ziehen, ging Rudolf auf dieses Begehren ein, das dem Reich Provinzen entzog, die durch Jahrhunderte mit ihm verbunden gewesen waren. Als der Gesandte des Königs am 30. Juni 1278 zu Viterbo dem Papst eine Urkunde über die Abtretung der geforderten Gebiete ausgestellt, wünschte letzterer, um dem Reich für alle Zukunft jedes Anrecht auf dieselben zu nehmen, daß Rudolf selbst die Cession in einer mit einer goldenen Bulle versehenen Urkunde nochmals bestätige, sowie daß die Kurfürsten in ihrer Gesamtheit und außerdem jeder Einzelne von ihnen in der Form eines Willebriefes ihre Zustimmung zu derselben erteilten. Der König und die Kurfürsten, Mainz und Trier aber nur mit Widerstreben, willfahrten auch diesem Ansinnen des Papstes. Auf diese Weise kam die Romagna an den römischen Stuhl.

Noch schwerer als Rudolf mußte Karl von Anjou die gewaltige Hand dieses gewandten Politikers fühlen. Nikolaus III. zwang ihn 1278, auf die Reichsstatthalterschaft in Toskana und auf die Würde des römischen Senators zu verzichten. Damit aber hinfort die Kurie in Rom unabhängig, die Papstwahl unbehelligt bleibe, gebot er in einer Konstitution vom 18. Juli 1278, daß in Zukunft nur Bürger Roms, aber kein Kaiser, kein König, keine fürstliche Persönlichkeit die senatorische Gewalt ausüben oder andere städtische Ämter bekleiden dürfe und ließ sie selbst übertragen. Der Lohn, den Karl von Anjou vom Papste für seine Fügsamkeit empfing, bestand in dem von letzterem angebahnten Ausgleich Neapels mit dem deutschen Könige. Auch im Orient ging die Politik des Papstes dahin, die Macht des sizilischen Königs zu beschränken und dadurch einen Ausgleich mit dem byzantinischen Kaiser anzubahnen. Infolge der Bemühungen Nikolaus' III. kam 1280 ein Friede zu Stande, in welchem Karl von Rudolf die Provence und Forcalquier als Lehen des Reiches empfing. Von dem Gefühl seiner Macht und Stellung war dieser Papst so sehr durchdrungen, daß er an eine völlige Umgestaltung des römischen Kaiserreichs dachte, an eine Zerteilung desselben in vier Königreiche: Deutschland sollte das Erbe der Nachkommen Rudolfs von Habsburg bilden, das Königreich Arelat sollte an dessen Schwiegerohn, Karl Martel von Anjou, übergehen und aus den Gebieten, welche in Italien bisher noch dem Reiche gehörten, wollte er zwei Königreiche, ein lombardisches und ein tuscanisches entstehen lassen. Das gewaltige Ansehen, das Nikolaus III. als durchgreifender Politiker mit weitreichenden Ideen und unübertroffener diplomatischer Geschäftsfertigkeit insbesondere dadurch errungen, daß er Rudolf von Habsburg durch Karl von Anjou und diesen durch jenen im Schach hielt, büßte er zum Teil wieder durch seine ungezügelte Prachtliebe, mehr aber noch durch seinen bei jeder Gelegenheit bewiesenen Nepotismus ein. Dante wies ihm seinen Platz in der Hölle an.

Obwohl Nikolaus selbst einen solchen Aufwand trieb, daß er sich zu seiner Bestreitung das Vermögen der Kirche anzugreifen genötigt sah, so ergriff er doch 1279 in dem Streite zwischen der laxen und der strengen Richtung der Franziskaner, der sich um die richtige Auslegung der Regel des heiligen Franz von Assisi drehte, mit der Bulle *Exiit, qui domus seminatur* für letztere Partei, indem er erklärte, daß die Verzichtleistung auf alles Eigentum, sei es nun eines solchen, was dem Einzelnen als Privatbesitz, oder was ihm als Mitglied eines Ordens gehört, verdienstlich sei, da Christus diesen Weg der Vollkommenheit gelehrt und durch sein Beispiel bekräftigt habe. Nikolaus III. starb am 22. August 1280 in Salerno. (H. Zöpffel) C. Wrbt. 45

Nikolaus IV., Papst, 1288--1292. — Quellen: Les Registres de Nicolas IV. Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du vatican par Ernest Langlois (= Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2. série V 1—9) fascicule 1—9, Paris 1886—1893 enthalten 7652 Nummern. Ht. aus dem Vatikanischen Archiv, herausgegeben von der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften: 1. Bd, Aktienstücke zur Geschichte des Deutschen Reiches unter den Königen Rudolf I. und Albrecht I., Wien 1889, hrsg. von F. Kaltenbrunner; Annales Parmenses maiores: MG SS XVIII p. 703 ff.; Theoboricus de Niem, Vitae pontificum Rom.; Eccard, Corpus hist. medii aevi, t. I p. 1462 sq.; A. Potthast, Regesta pontificum Romanorum vol. II, Berolini 1875, S. 1826—1915. Vita Nicolai IV. von Bernardus Guidonis: L. N. Muratori, 55 Rerum italicarum scriptores tom. III pars I p. 612 f.; Ptolemaei Lucensis historia ecclesiastica c. 20 ff.; ib. tom. XI p. 1194 ff.

Litteratur: Archibald Bower, Unparth. Historie der röm. Päpste, übersezt von Rambach, 8. Tl., Magdeb. u. Leipz., 1770, S. 215 ff.; A. v. Neumont, Gesch. d. Stadt Rom, 2. Bd, Berlin 1867, S. 611 ff.; J. E. Kopp, Gesch. v. d. Wiederherstellung u. d. Verfall des hl. röm. 60

Reiches, 2. Bd, 3. Abschn., herausgegeben von Bujson, S. 288 ff.; J. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, 5. Bd, 3. Aufl., Stuttgart 1878, S. 483 ff.; J. P. Kirsch, Die Finanzverwaltung des Kardinalkollegiums im 13. u. 14. Jahrhundert (= Kirchengeschichtliche Studien herausg. von Knüpfer zc. II 4) 1895, S. 425; J. D. Säg Müller, Die Thätigkeit und Stellung der 5 Kardinäle bis Papst Bonifaz VIII, Freiburg i. Br. 1896; R. Köhricht, Gesch. des Königreichs Jerusalem (1100—1291), Innsbruck 1898, S. 1003 f. 1029; B. Norden, Das Papsttum und Finanz, Berlin 1903, S. 648 ff.

Hieronymus, aus Ascoli gebürtig, Sohn eines Schreibers, trat in den Franziskanerorden, dessen General er 1274 wurde. Schon vorher (1272) hatte ihn Gregor X. mit 10 einer die Zurückführung der Griechen zur römischen Kirche bezweckenden Mission betraut. Nikolaus III. erhob ihn 1278 zum Kardinal vom Titel der hl. Pudentiana und Martin IV. 1281 zum Kardinalbischof von Präneste. Das nach dem Tode Honorius' IV. zusammen- tretende Konklave, das fast 11 Monate gedauerte, um sich über den Nachfolger schlüssig zu machen, wählte schließlich am 22. Februar 1288 den Kardinalbischof von Präneste, 15 der sich zu Ehren Nikolaus' III. Nikolaus IV. nannte. Er ist der erste Franziskaner, der den Stuhl Petri bestiegen hat. Sein Pontifikat weist keine großen Züge auf. Zwischen den römischen Adelsfamilien der Orsini und Colonna, deren unaufhörliche Reibungen ihm den Aufenthalt in Rom verleiden, suchte er zu lavieren, indem er zu Beginn und gegen Schluß seiner Herrschaft über Rom die Fraktion der Orsini, in der zwischen- 20 liegenden Zeit aber die der Colonna begünstigte. Von der letzteren war er so abhängig, daß ihn der römische Volkswitz von einer Säule — dem Wahrzeichen der Familie — umschlossen abbildete, aus der nur sein mit der Tiara bedecktes Haupt herauschaute. Vergeblich suchte Rudolf von Habsburg die Fixierung eines nahen Termins zur Kaiserkrönung von Nikolaus IV. zu erlangen; der Papst schob sie so lange hinaus, bis der 25 König 1291 ins Grab stieg. Glücklicher war Karl II. von Anjou, der am 29. Mai 1289 zu Nieti von Nikolaus IV. die Krone von Neapel und Sizilien erhielt, nachdem er sich ausdrücklich als Lehnsmann der Kirche bekannt, sowie versprochen hatte, in Rom und dem Kirchenstaate kein städtisches Amt zu bekleiden. Wohl war damals Karl II. von Anjou im Besitze Neapels, aber nicht in dem Siziliens, das Jakob, dem Sohne Peters 30 von Aragonien, gehorchte; den Sizilianern Karl II. von Anjou aufzudrängen, war nun das Ziel des Papstes, der in dem auf sein Betreiben zwischen Alfons III. von Aragonien (dem Bruder Jakobs von Sizilien), Karl II. von Neapel und Philipp IV. von Frankreich zu Tarascon am 19. Februar 1291 geschlossenen Frieden von dem an erster Stelle genannten Fürsten das Versprechen erlangte, daß er seinen Bruder in dem Kampf um 35 Sizilien nicht weiter unterstützen wolle. Um diesen Preis, der noch durch das Gelohnis, als Vasall des römischen Stuhles 30 Unzen Gold zu zahlen und sich an dem in Aussicht genommenen Kreuzzug zu beteiligen, erhöht wurde, löste Nikolaus IV. den König Alfons III. von Aragonien von dem schon 1282 über Peter III. verhängten Bann und sein Land vom Interdikt. Als bald darauf Alfons starb und ihm als Beherrscher Aragoniens 40 sein Bruder Jakob von Sizilien gefolgt war, wurde dieser von Nikolaus IV. aufgefordert, jetzt endlich auf Sizilien Verzicht zu leisten, und, als er auf dieses Ansinnen nicht einging, wie vorher sein Vater und sein Bruder gebannt. Das Bemühen Nikolaus' IV., nach dem Falle von Ptolemais 1291 einen allgemeinen Kreuzzug zu stande zu bringen, blieb ohne jedes Resultat. Daß er durch die Konstitution vom 18. Juli 1289 die Hälfte 45 aller Einkünfte des römischen Stuhles den Kardinalen zusprach und ihnen auch Anteil an der Finanzverwaltung gewährte, bedeutete eine erhebliche Stärkung des Kardinalkollegiums zum Nachteil des Papsttums. Er starb am 4. April 1292 zu Rom.

(M. Zöpffel †) C. Wirbt.

Nikolaus V., Gegenpapst von Johann XXII., 1328—1330. — Quellen:

50 Heinrichi Rebdorfensis Annales Imperatorum et Paparum bei Böhmer, Fontes Rerum Germanic., 4. Bd, S. 517 ff.; Nikolaus Minorita, De controversia paupertatis Christi, ibid. p. 590; Albertini Mussati, Ludovicus Bavarus bei Böhmer, Fontes Rer. Germ., I. Bd, p. 176 sq.; Johannis Vitodurani chronicon im Archiv für schweizerische Geschichte, Zürich 1856, S. 78; Billani, Historie Fiorentine X, 72 sq.; Baluze, Vitae paparum Avenionensium, tom. I, p. 141 sq., p. 705; Raynalbus, Annales eccles. ad annos 1328—1330; Böhmer, 55 Regesta imperii inde ab anno 1314—1347, p. 60 sq.; etc.

Litteratur: Archibald Bower, Unparteiische Geschichte der röm. Päpste, 8. Thl., Magdeburg und Leipzig 1770, übersetzt von Rambach, S. 362 ff.; Christoph, Geschichte des Papstthums während des 14. Jahrhunderts, übersetzt von Ritter, 2. Bd, Paderborn 1853; Papencordt, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, Paderborn 1857, S. 373 ff.; Kopp, Geschichte

von der Wiederherstellung und dem Verfall des hl. römischen Reiches, 5. Bd., 1. Abt., Luzern 1858; Gesele, Conciliengeschichte, VI. Bd., Freiburg i. Br. 1867; Neumont, Geschichte der Stadt Rom, 2. Bd., Berlin 1867, S. 805 ff.; D. Lorenz, Papstwahl und Kaiserthum, Berlin 1874, S. 189; Marcour, Anteil der Minoriten am Kampfe zwischen König Ludwig IV. von Bayern u. Papst Johann XXII., Emmerich 1874, S. 61 ff.; Kiezl, Die litterarischen Wider- 5
jäder der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiern, Leipzig 1874; Höfler, Die romanische Welt und ihr Verhältnis zu den Reformideen des Mittelalters, *SBM phil.-hist. Klasse* 91, 1878, S. 342 ff.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, VI, 3. Aufl., Stuttgart 1878, S. 152 ff.; Müller, Der Kampf Ludwigs des Baiern mit der römischen Kurie, I, Lü-
dingen 1879, S. 192; Altmann, Der Römerzug Ludwigs d. B., Berlin 1880; Eubel, Der 10
Gegenpapst Nikolaus V. (*SPG* XII, [1891]).

Petrus Rainalducci, aus Corbara gebürtig, trat um 1310 in den Orden der Mi-
noriten, indem er sich von seiner Gattin trennte, mit der er fünf Jahre in der Ehe gelebt
batte. In Rom, wo er sich im Kloster Ara Coeli aufhielt, gewann er als hervorragender
Prediger Ansehen. Grundlos haben die Anhänger Johanns XXII. seinem Lebenswandel 15
allerhand Matel angehängt. Ihn erhob der deutsche König, Ludwig der Baier, der
in Rom von Sciarra Colonna am 17. Januar 1328 die Kaiserkrone empfangen und am
18. April d. J. seinen unversöhnlichen Gegner, Papst Johann XXII., als Häretiker und
Majestätsverbrecher abgesetzt hatte, am 12. Mai in einer Volksversammlung auf dem
St. Petersplatz als Nikolaus V. auf den Stuhl Petri. Der Neugewählte ließ sich am 20
21. Mai 1328 in St. Peter weihen und bestätigte darauf am gleichen Tage Ludwig den
Baiern als Kaiser. Aber schon am 4. August mußte der die Anerkennung der Fürsten
und Völker vergeblich suchende Gegenpapst mit Ludwig dem Baiern Rom verlassen,
welches wieder zu Johann XXII. überging. Als der Kaiser schließlich Italien den Rücken
kehrte, war der tief gedemüthigte Nikolaus V., dessen verlassene Gattin in einer Klage 25
ihren nunmehr auf dem Stuhle Petri sitzenden Gemahl reklamiert und durch bischöfliche
Entscheidung zugesprochen erhalten hatte, genötigt, bei dem Grafen Bonifatius von Do-
noratico in der Nähe von Pisa Zuflucht zu suchen. Dieser, vom Papste zur Ausliefe-
rung seines Schütlings aufgefordert, zeigte sich zu derselben unter der Bedingung bereit,
daß letzterem das Leben garantiert werde. Darauf hin verstand sich auch Nikolaus V., 30
Johann XXII. in einem Schreiben um Gnade zu bitten; 1330 legte er zuerst in Pisa
vor dem dortigen Erzbischof und dann noch in Avignon vor Papst und Kardinalen ein
Sündenbekenntnis ab, das ihn jedoch nicht vor Gefangenschaft schützte. Dieser soll bald
der Tod ein Ende gemacht haben. (H. Böpfel †) *Beurath.*

Nikolaus V., Papst, 1447—1455. — Quellen: Manetti, Vita Nicolai V. bei 35
Muratori, *Rer. Ital. scr.* t. III, 2, 907 sq.; das „Testament“ im dritten Buch ist wohl in den
Grundgedanken, sicher nicht in der dort vorliegenden Form authentisch (vgl. Pastor, Päpste, I,
S. 386 [1886] und Creighton, *Papacy*, II, S. 521); Bessajianus Florentinus, Vita Ni-
colai V. *ibid.* t. XXV, p. 267 sq.; Platina de vitis Pontificum Roman., Coloniae Agrip-
pinae 1626, p. 291 sq.; Aeneas Silvius, De vita et rebus gestis Friderici III. bei Kollar, 40
Analecta Monumentorum omnis aevi Vindobonensia, t. II, p. 139 sq.; Pietro de Gobi, *Dya-
logon de conjuratione Porcaria*, herausgegeben von Berlbach, Greifswald 1879; Georgius,
Vita Nicolai V., Romae 1742; der Verfasser war Kaplan Benedikt XIV.; Mansi, *Conci-
liorum nova et amplissima collectio* t. XXIX; Theiner, *Codex diplomaticus domini tem-
poralis S. Sedis*, t. III; Rainaldus, *Annales eccles. ad annos 1447—1455*; einiges archiva- 45
lisches Material fügt Pastor hinzu, bes. im „Anhang“ zu Bd 1. Ueber die Litteratur betr.
die Verschwörung des Porcaro s. Creighton II, 522; vgl. Pastor S. 420—437.

Litteratur: Ciaconii vitae et res gestae Pontificum Rom. ab Oldoino recognitae,
t. II, Romae 1677, p. 949 sq.; Georgius, Vita Nicolai V., Romae 1742; Chr. W. Franz
Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, Göttingen 1758, S. 348 ff.; 50
Archibald Bower, Unpartheische Historie der röm. Päpste, 9 Thl., übersetzt von Rambach,
Magdeburg und Leipzig 1772, S. 284 ff.; Voigt, Stimmen aus Rom über den päpstlichen
Stof im 15. Jahrhundert, in Naumers historischem Taschenbuch, IV, 1833; Ohmel, Geschichte
Kaiser Friedrich IV. (III), 2. Bd., Hamburg 1843; Wessenberg, Die großen Kirchenversamm-
lungen des 15. u. 16. Jahrhunderts, 2. Bd., neue Ausgabe, Konstanz 1845, S. 517 ff.; Pape- 55
cordt, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, Paderborn 1857, S. 499 ff.; Christophhe,
Hist. de la Papauté pendant le XV^e. siècle, vol. I, Lyon et Paris 1863; Voigt, *Enea
Silvio de Piccolomini als Papst Pius II. und sein Zeitalter*, 2. Bd., Berlin 1862; Neumont,
Geschichte der Stadt Rom, 3. Bd., 1. Abth., Berlin 1868, S. 110 ff.; Burdhardt, Geschichte
der Renaissance in Italien, 3. Aufl. 1890 f.; Munk, *Les arts à la cour des papes pendant* 60
le XV^e et le XVI^e siècle, 1. Bd., Paris 1879; Dehio, Die Bauprojekte Nikolaus V. und
L. B. Alberti, im *Repertorium für Kunstwissenschaft* III (1890); Gregorovius, Geschichte der
Stadt Rom im Mittelalter, 7. Bd., 3. Aufl., Stuttgart 1880; Creighton, *History of the Papacy*

during the period of the Reformation, II (London 1882); Pastor, Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance (Freiburg 1886, 2. Aufl. 1891).

Thomas Parentucelli, aus Sarzana gebürtig, wo sein Vater Arzt war, studierte in Bologna. Hier nahm sich seiner der Bischof Nikolaus Albergati an, und gab ihm auch
 5 später Gelegenheit auf Reisen durch Deutschland, England und Frankreich, sein encyclopädisches Wissen zu erweitern. Für Kobices hatte er schon damals eine solche Leidenschaft, daß, wenn es sich um ihren Besitz handelte, er sich nicht scheute, sich in Schulden zu stürzen. Eugen IV. erhob ihn, dessen Tüchtigkeit und Gelehrsamkeit er auf dem Konzil zu Florenz schätzen gelernt, 1444 zum Erzbischof von Bologna; auch wählte er ihn zu
 10 einem der Boten für den Frankfurter Konvent, denen er die Verständigung mit dem deutschen Reiche über die Reformdekrete des Basler Konzils übertrug. Diese schwierige Aufgabe löste Thomas in einer dem römischen Stuhle so vorteilhaften Weise, daß ihn bei seiner Rückkehr Eugen IV. mit dem Purpur empfing. Die nach dem Tode des genannten Papstes zum Konklave am 4. März 1447 zusammentretenden Kardinäle gaben diesem schon
 15 am 6. dieses Monats einen Nachfolger im Kardinal Thomas, der sich, um das Andenken seines Wohlthäters, Nikolaus Albergati, zu ehren, Nikolaus V. nannte. Sein Pontifikat ist gleich beachtenswert in politischer wie in wissenschaftlicher und künstlerischer Beziehung. Mit dem deutschen Könige Friedrich III. schloß er das berüchtigte Aschaffenburg oder Wiener Konordat am 17. Februar 1448, welches Deutschland um die besten Früchte des
 20 Basler Konzils brachte, indem es dem Papste Annaten und Reservationen, sowie die menses papales zugestand (s. d. N. „Konfordate“ Bd X, S. 710). Eine noch größere Errungenschaft Nikolaus V. war die Beilegung des Schismas. Felix V. verzichtete am 7. April 1449 auf seine Würde, und das Basler Konzil, welches diesen gewählt, nun aber in Lausanne nur noch ein Scheinbasileum führte, leistete Nikolaus V. Obedienz, aber
 25 erst nachdem dieser in einer Bulle alle Maßnahmen seines Vorgängers gegen die Basler Kirchenversammlung annulliert hatte. Jetzt konnte das über das Schisma triumphierende Oberhaupt der Kirche 1450 ein Jubeljahr in Rom abhalten, zu dem sich unzählige Pilger hinzudrängten, die mit ihren Opfergaben den Papst in den Stand setzten, Gelehrte und Künstler mit großen Summen zu unterstützen. Nikolaus V. hat zum letztenmal einem
 30 deutschen Könige die Kaiserkrone aufgesetzt, ein würdiger Papst einem würdelosen Herrscher. Am 18. März 1452 ward Friedrich III. zum Kaiser in St. Peter gekrönt, und am folgenden Tage stellte der Papst diesem eine Urkunde über die vollzogene Kaiserkrönung „in der Sprache eines Landesherren“ aus, „der ein Gnadendiplom erteilt“. Und dieser Nachfolger Petri, der einen kirchenpolitischen Triumph nach dem andern feierte, war zugleich ein so namhafter Gelehrter und Vertreter des Humanismus, daß Aeneas Silvius von ihm sagen konnte, „was diesem unbekannt ist, liegt außerhalb des menschlichen
 35 Wissenskreises“. Hunderte von Kopisten schrieben für ihn Kobices ab, Gelehrte sandte er auf die Suche nach handschriftlichen Schätzen; die Übersetzer griechischer Autoren belohnte er mit hohen Summen, für eine metrische Übersetzung des Homer bot er allein
 40 10 000 Goldgulden; mit e. 9000 Bänden legte er den Grundstock zur vatikanischen Bibliothek. Und neben der Beschäftigung mit der Wissenschaft fand er noch die Muße, sich mit großartigen Plänen zur Befestigung und Verschönerung Roms zu tragen. 1451 ließ er die Mauern Roms wieder herstellen, zahlreiche Kirchen in Rom wurden von ihm restauriert; den Neubau des Vatikans und der Peterskirche nahm er nach Plänen,
 45 die Leon Battista Alberti entworfen, in Ausführung, nur der Tod hinderte ihn an ihrer Vollendung. Nicht Prachtliebe, auch nicht das Haschen nach Nachruhm, sondern das Streben, das Ansehen des apostolischen Stuhles bei dem Volke, welches, wie er meinte, nur „durch die Größe dessen, was es sehe, in seinem schwachen Glauben bestärkt werden könne“, zu erhöhen, leitete ihn bei diesen Entwürfen. Doch fand er bei den Römern
 50 wenig Verständnis; unter Führung des Stephanus Porcaro verschworen sie sich zu seinem und des ganzen Papsttums Sturze. Aber der Plan wurde verraten; am 9. Januar 1453 mußte Porcaro sein kühnes Unterfangen mit dem Tode büßen. Die nach Entdeckung der Verschwörung obnehin gedrückte Stimmung Nikolaus V. wurde eine noch finstere, als ihn die Kunde von der Eroberung Konstantinopels durch die Türken (28. Mai 1453)
 55 erreichte. Gern hätte er seine Würde und Bürde niedergelegt, nur die Furcht, der Welt ein Aergernis zu geben, hielt ihn davon ab; aber er klagte: „als Thomas von Sarzana habe ich in einem Tage mehr Freude als jetzt in einem Jahre gehabt“. Eine Folge der Schreckenskunde war es, daß er nun, da Konstantinopel schon der Christenheit — nicht ohne sein und seiner Vorgänger Verschulden — verloren gegangen, einen Kreuzzug
 60 predigte, in Rom einen Friedenskongreß 1454 zur Einigung der italienischen Staaten

gegenüber dem auch Italien bedrohenden Feinde der Christenheit hielt, daß er 1454 der Liga von Lodi, die die Verteidigung gegen jeden auswärtigen Feind bezweckte, beitrug. Als er seinen Tod, der am 24. März 1455 eintrat, herannahen fühlte, tief er die Kardinalen an sein Sterbelager und legte ihnen in einer ausführlichen Rede, seinem „Testament“, die Grundsätze dar, nach denen er in seinem Pontifikate gehandelt. Die Grabchrift (bei Raynald ad a. 1455 nr. 16) dichtete dem im St. Peter Beigesetzten sein späterer Nachfolger Cnea Silvio Piccolomini.

Denrath.

Nikolaus von Basel s. Rulmann Merzwin.

Nikolaus von Clémanges s. Clémanges Bd IV S. 138.

Nikolaus von Cues s. Cusanus Bd IV S. 360.

10

Nikolaus von Lyra s. Lyranus Bd XII S. 28.

Nikolaus von Methone. — Ausgaben: Bei MSG 135 Sp. 509—514 nur die Schrift über die Eucharistie (zuerst gedruckt Paris 1560). *Initia philosophiae ac theologiae ex Platonicis fontibus ducta etc.* IV. Nicolai Methonensis Refutatio institutionis theologiae Procli Platonici (*Ανάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ*) ed. J. Th. 15 Boemel, Frankfurt a. M. 1825. Nicolai Methon. anecdoti pars 1. 2 ed. Boemel, Frankfurt 1825. 26 (2 Schulprogramme). Konst. Simonides, *Ὁρθόδοξων Ἑλλήνων θεολογικαὶ γραφαὶ τέσσαρες*. I. *Νικολάου ἐπισκόπου Μεθώνης λόγος πρὸς τοὺς Λατίνους περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος etc.*, London 1859, S. 1—35 und in f. (mir unbekanntem) Ztschr. „Memnon“, Heft 3. A. Demetrapoulos, *Νικολάου ἐπισκ. Μεθώνης λόγοι δύο κατὰ τῆς αἰρέσεως τῶν λεγόντων τὴν σωτήριον ἔργο ἡμῶν θυσίαν μὴ τῇ τριονιστάτῳ θεότητι προσαρθῆναι, ἀλλὰ τῷ πατρὶ μόρφ.*, Leipzig 1865 und *Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη*, Leipzig 1866, S. 199—380. B. Basiljevskij, *Νικολ. ἐπισκ. Μεθ. καὶ Θεοδώρου τοῦ Προδρόμου . . . βίοι Μελετίου τοῦ Νέου* im *Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik*, Bd VI, 2, St. Petersburg 1886. Noch weitere Schriften nennen Simonides und Demetrapoulos, aber teilweise nicht dieselben. Abhandlungen: 25 Ullmann, *Nik. v. Meth.*, Euthymius Zigabenus und Nicetas Choniates, oder die dogmatische Entwicklung der griechischen Kirche im 12. Jahrhundert, StKr 1833, S. 647 resp. 701—743. Dräseke, *ZKG* 9 (1888), 405—31. 565—90. 18 (1898), 546—571. Arch. f. Gesch. d. Philos. 4 (1891), 243—50. Byz. Ztschr. 1 (1892), 438—78 (Nik. v. M.). 6 (1897), 55—91 (Protopios' v. Gaza „Widerlegung des Proklos“). StKr 68 (1895), 589—616. *ZwTz* 41 (1898), 402—411. 43 (1900), 105—141. 45 (1902), 369 f. Ruffo, *Τρεῖς Γαζαῖοι*, Leipziger Diss. 1894, S. 59 ff. (Konstant. 1893). Lambros, Byz. Ztschr. II, 609 ff. J. Stiglmayr, Die „Streitschrift des Protopios v. Gaza“ gegen den Neuplatoniker Proklos, Byz. Ztschr. 8 (1899), 263—301. Arsenij, *Nik. v. Meth.*, Christianskoe Čtenie 1883, 11 ff. 308 ff., blieb mir unzugänglich. Ehrhardt bei Krumbacher, *Litt. Gesch.*, S. 86 f. 126.

35

Nikolaus war Bischof von Methone (dem heutigen Modon) in Messenien. Er hat vornehmlich zur Zeit des Kaisers Manuel I. Komnenus gewirkt, an den er, bereits ein Greis, wohl 1159 bald nach der Synode von 1158 (Dräseke, *ZKG* 9 S. 426 ff.), ein Beglückwünschungsschreiben richtet. Die Vita des Meletius hat er nach S. 21 ed. Basiljevskij 36 Jahre nach dem Tod des Heiligen, also (Bas. S. IV) wohl 1141 verfaßt. Zur Zeit der Synode von 1166 dürfte er bereits gestorben gewesen sein. Die genauen Angaben über sein Leben, die Simonides S. e' seiner Ausgabe bietet, verdienen nicht mehr Zutrauen als sein angeblich nach einem Gemälde auf dem Athos ihr vorangestelltes Bild. — Nikolaus hat eine sehr reiche schriftstellerische Wirksamkeit entfaltet. Seine Schriften sind jedoch alle, außer der über die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl, erst im 19. Jahrhundert gedruckt. Andere sind noch ungedruckt. Die von Demetrapoulos in *λόγοι δύο* etc. S. v' dem Nikolaus, nur weil sie dessen Werken folgen, zugewiesenen beiden Schriften gegen die Lateiner, inzwischen von Arsenij herausgegeben, gehören erst der Zeit des lateinischen Kaisertums an (E. Kurz, Byz. Ztschr. 4 [1895], S. 370). Unbegründet ist die zuletzt von Dräseke, *ZKG* 18 (1898), S. 567 ff. vertretene Unterscheidung eines jüngeren Nikolaus von Methone im folgenden Jahrhundert von dem älteren; diesem gilt vielmehr das *δεύτε πρόουτε τῷ σοφῷ διδασκάλῳ Νικολάῳ λάμπαντι νέῳ Μεθώνης* im Gedicht des Nicephorus Blemmydes, Dräseke I. c. 568, im Unterschied von dem berühmten Nikolaus (s. d. folg. A.). — Der Inhalt der Schriften des Nikolaus (eine Übersicht über dieselben giebt Dräseke, *ZKG* 9 S. 565 ff.) ist ein mannigfaltiger und gewährt einen Einblick in die griechische Theologie des 12. Jahr-

6

hundert. Die Polemik gegen die Lateiner, die Erörterung zum Teil subtiler theologischer Fragen, aber auch die Apologetik beschäftigten ihn. Der letzteren ist seine *Ἀνάπτυξις* gegen Proklus gewidmet. Auf sie hat Ullmann vorzüglich seine Zeichnung der Theologie des Nikolaus gegründet. Nun hat Nussos darauf hingewiesen, daß Kap. 146 dieser Refutatio sich wörtlich deckt mit dem von Mai, Class. Auct. IV, 274 aus Cod. Vat. 1096 edierten Fragment: *Ἐκ τῶν εἰς τὰ τοῦ Προκλου θεολογικὰ κεφάλαια ἀντιθέσεων Προκοπίου Γάζης ἀντιθέσεις κεφαλαίου οὐς*. Dräseke hat daraufhin den Beweis unternommen, *StKr* I. c. und *Byz. Ztschr.* 1897, 55 ff., daß gar nicht Nikolaus, sondern vielmehr Prokopius der Verfasser der Refutatio sei. Hiergegen hat jedoch Stiglmayr m. E. überzeugend gezeigt, daß die Schrift gegen Proklus ebenso sehr von der sonst bekannten Art des Prokopius abweicht, wie sie der des Nikolaus entspricht. Die Weise der Bezugnahme auf Dionysius ist bei diesem ebenso natürlich, wie bei Prokop unverständlich. Entscheidend sind die sehr wahrscheinlichen Beziehungen der Widerlegung des Proklus zu Johannes von Damaskus, die vielfache Betonung des Ausgangs des Geistes nur vom Vater (was auf die Zeit nach Photius weist), die die monotheistischen Streitigkeiten voraussetzende Redeweise Kap. 16 S. 32 ed. Voemel von zwei Energien in Christus (*λόγον . . . τὴν τῆ οὐσία κατάλληλον δύναμιν τε καὶ ἐνέργειαν ἀσύγγητον καὶ ἀναλλοίωτον σώζοντα*) und der Kap. 97 S. 123 erwähnte Eustratius (*σοφωτάτων μαρτυρῶς Εὐστρατίου*), welches der Metropolit von Nicäa (gest. um 1120) sein wird.

20 Nikolaus kann aber auch nicht etwa jenes Kapitel nur unverändert in seine *Ἀνάπτυξις* aufgenommen haben. Freilich hat schon Hergenröther in Photii *De spir. s. mystagogia* (Regensburg 1857), S. XXIV und 115 ff. auf die wörtliche Benützung der Epillogismen des Photius in der Schrift des Nikolaus gegen die Lehre der Lateiner über den Ausgang des Geistes vom Vater und Sohn (Demetraf., *Bibl. eccles.* S. 359 ff.) hingewiesen; doch wird diese Schrift auch (in Cod. Monac. 66) als Zusammenfassung der Argumente des Photius durch Nikolaus bezeichnet. In den „Theologischen Fragen und Antworten“ (*Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις θεολογικαὶ* ed. Voemel) ist S. 4—16 die ganze positive Darlegung der kirchlichen Christologie aus des Theodor von Maitbu Schrift *De incarnatione domini* (ed. J. B. Carpozov, Helmstädt 1779 f.), S. 36—67 so gut wie wortgetreu ausgeschrieben (ohne ihn zu nennen); eine Thatsache, auf die bereits Demetrafopulos, *Bibl. eccl. κα'* aufmerksam gemacht hat. Demetr., *Bibl. eccl.* 237 f. 250 stammt aus Germanus MSG 98, 113. 116. 108. Das Gleiche ist jedoch nicht etwa auch in Kap. 146 der *Ἀνάπτυξις* mit einer Schrift des Prokop der Fall. Denn dieses Kapitel gleicht in Bezug auf Sprache, Wortschatz, Periodenbau, Art der dialektischen Entwicklung durchaus dem übrigen Buch. Daher ist die Zurückführung jenes Kapitels auf Prokop in Cod. Vat. 1096 wohl sicher ein Irrtum, zumal sich sonst keinerlei Spur einer derartigen Schrift Prokops erhalten hat (Stiglm. S. 274 ff.). Reste des alten Heidentums hatte Nikolaus natürlich nicht mehr zu bekämpfen. Aber neben dem Streben, seine wissenschaftlichkeit auch in Widerlegung hellenischer Philosophie zu bewähren, mag doch auch die praktische Tendenz einer Bekämpfung von Anschauungen mitgewirkt haben, die mit der erneuten Pflege des Studiums der heidnischen Autoren Eingang gewonnen. — Der Bekämpfung der Lateiner gewidmet ist die von Simonides 1859 herausgegebene Schrift über den Ausgang des hl. Geistes (ihr Inhalt wiedergegeben bei Dräseke, *Byz. Ztschr.* 1892, S. 459 ff.), die von ihm (im „Memnon“) und von Demetrafopulos edierten

45 *Κεφαλαιώδεις ἔλεγχοι τοῦ παρὰ Λατίνοις καινοφανοῦς δόγματος, τοῦ οὐ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγ. ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἐκπορεύεται*, die von Simonides erwähnten *Ἀπομνημονεύματα* aus verschiedenen Schriften gegen die Lateiner über den Ausgang des Geistes. An noch unveröffentlichten Abhandlungen des Nikolaus gegen die Lateiner werden genannt solche über die Nymen, das Sonnabendfasten und über den Primat des Papstes. Bekkus hat seine Polemik zu Gunsten einer Union mit dem Abendland besonders auch gegen Nikolaus von Methone gerichtet (Dräseke, *ZwTb* 1900, S. 105 ff.). Der Verteidigung der Absetzung des Patriarchen Kosmas, der sich durch sein Verhalten gegen den Wortführer der Bogomiten, den Mönch Nephon, selbst verdächtig gemacht, und der Ernennung seines Nachfolgers, zuvor zeitweilig Erzbischof von Cypern, ist die an Kaiser Manuel gerichtete Schrift *Περὶ τῆς ἐν τῇ καταστάσει τοῦ πατριάρχου ἀντιλογίας καὶ περὶ τῆς ἐξαρχίας* (*Bibl. eccl.* S. 266—292) gewidmet. Auch seine Schrift über die Eucharistie mag dem Gegensatz gegen bogumilische Anschauungen gelten; Nikolaus redet hier von einer *μεταβολή* des Brotes und Weines in Christi Leib und Blut, wodurch uns die Teilnahme an Christus und dem ewigen Leben

60 werde. Eine vom Großdomestikus des Kaisers gestellte Frage sucht die Schrift zu beantworten:

Darum werden die Apostel, wenn ihnen (nach Gregor) auch der Geist wesenhaft einwohnte, nicht auch Christusse genannt, und wenn nicht, welches ist der Unterschied der Einwohnung? Den letzten Lebensjahren des Nikolaus gehören an die beiden Schriften (*λόγοι δύο* etc.) *Κατὰ τῆς ἀριτυφανοῦς αἰρέσεως τῶν λεγόντων τὴν σωτήριον ὑπὲρ ἡμῶν θυσίαν μὴ τῇ τρισυποστάτῳ θεότητι προσαχθῆναι, ἀλλὰ τῷ πατρὶ μόνῳ* und die *Ἀντιδόσεις πρὸς γραφέντα παρὰ Σωτηρίχου τοῦ προβληθέντος πατριάρχου Ἀντιοχείας περὶ τοῦ Σὺ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος καὶ προσδεχόμενος*. Im Anschluß an die liturgische Formel *Σὺ εἶ* etc. fanden nämlich Synodalverhandlungen (herausgeg. von Mai, *Spicil. Rom. X*, S. 1 ff.) darüber statt, 1156 und (vgl. Dräseke, *ZRG* 1888, 414 ff.) 1158, ob die ganze Trinität, auch der Sohn, Empfänger des Abendmahlsopfers ist. Soterichus, 10 erwählt zum Patriarchen von Antiochia, der Bedenken ausgesprochen, wurde vom Kaiser abgesetzt. Während andere das Vorgehen des Kaisers tabelten, hat Nikolaus den Soterichus zu überführen gesucht. — Das Problem der Vorherbestimmung behandeln die Untersuchungen *Εἰ ἔστιν ὁρος ζωῆς καὶ θανάτου καὶ πῶς, τοῦτον δοθέντος, οὐκ ἂν εἴη κακῶν αἴτιος ὁ θεός* (Bibl. eccl. 219—265). Eine andere hat es mit der Begünstigung zu thun, die die Worte 1 Ko 15, 28 einerseits der arianischen Christologie, andererseits der Lehre des Origenes von der Apokatastasis zu geben schienen. Verwandt ist die Erörterung über Jo 14, 28 auf der Synode von 1166.

Die Theologie des Nikolaus ist keine originale. An Gregor von Nazianz und Pseudo-bionysius schließt sie sich vornehmlich an. Gott ist ihr dem entsprechend das Absolute 20 und schlechtthin Ursächliche, und in Bezug auf die Trinitätslehre und Christologie hält sie sich genau an die kirchlichen Festsetzungen. Aber auch in der Heilslehre überschreitet sie nicht die Linie griechischer Theologie. Der von Gaf (in d. 2. Aufl. dieser Enchyl.) im Gegensatz zu Ullmann vermutete abendländische Einfluß ist m. E. abzulehnen. Nur der Gottmensch konnte uns erlösen, damit wir in rechtmäßiger Weise von der Macht des Satans 25 und vom Tode erlöst (Aneecdot. 1 p. 31) und zu göttlichem Wesen vollendet (Refut. p. 163) würden (Ullmann S. 738 ff. 734 f.). Eine zusammenhängende Untersuchung der Theologie des Nikolaus, die zugleich das Maß seiner Abhängigkeit von Früheren feststellte, steht noch aus.

Bonwetsch.

Nikolaus, Bischof von Myra in Lycien (S. Nicolaus Confessor et Thaumaturgus). — Die ältere legendarische Tradition, hauptsächlich nach Sym. Metaphrastes, läßt zusammen die Vita s. Nicolai episc. Myrensis, lat. versa a Leonardo Justiniano, Venet. 1502 (4^o). 1513. Dieselbe auch in den größeren hagiolog. Sammlungen von Livomanus (1551 f.) und Surius — bei letzterem unterm 6. Dezember in t. VI, p. 795—810. Eine lat. Vita per Joannem Diaconum gab Mai heraus: *Spicileg. Rom. IV*, 324—339. *Acta primigenia, nuper detecta et eruta ex unico cod. mbr. Vatic. (no. 821) ebierte Nic. Carminius Falconius, Neapel 1751 (fol.)*. *Miracula s. Nicolai ex cod. Namurc. n. 15* in den *Anal. Boll. II*, 1883, p. 151—156; vgl. Wattenbach, *RA*. 1885, 407 f. Näheres über diese u. sonstige ält. Litt., auch betreffend die Translatio des Heiligen nach Bari, bietet Potthast², II, 1491 ff. 40

Aus der übergroßen Zahl jüngerer biographischer und hagiologisch-kultgeschichtlicher Darstellungen (s. ebb.) heben wir hervor: Anton. Beatillo, *Storia della vita di S. Nicolo il Magno, arcivesc. di Mira, Neapel 1645*. 1652 (auch Mailand 1696; Bened. 1705; Rom rc.). Eug. Schnell, *St. Nikolaus, d. hl. Bischof und Kinderfreund, sein Fest und s. Gaben, Briinn 1883*; n. Ausg. Ravensburg 1886; Joh. Pragmarer, *D. hl. Nik. u. s. Verehrung, Münster 1894*. 45 **B. Kanata, Monographie de l'église grecque de Marseille et Vic de S. Nicolas de Myre, Marseille 1901.**

Über den hl. Nikolaus liegen kaum irgendwelche historisch verbürgte Nachrichten vor — jedenfalls nicht einmal so viele wie über St. Georg. Und dennoch wetteifert er mit diesem „Großmartyrer“, was die Ausdehnung seines Kultus im Morgen- wie im Abendland und die Fülle der sein Gedächtnis verherrlichenden Sagen betrifft. Die Legende läßt ihn zu Patara in Lycien als Sohn des frommen Elternpaares Epiphanius und Johanna geboren sein, bereits als Säugling seine besondere Frömmigkeit durch zweimalig wöchentliches Fasten bethätigen, als heranwachsendes Kind eine außerordentliche Weisheit und Herzengüte beweisen und während der gegen das Jahr 300 ganz Lycien verheeren- 55 den Pest großartige Wunder aufopfernder Liebe und Wohlthätigkeit vollbringen. Nach einer Wallfahrt nach Ägypten und Palästina wird er — als zweiter Nachfolger seines ihm gleichnamigen Oheims, der auf seine Erziehung und Vorbildung für den geistlichen Stand hauptsächlich Einfluß geübt hatte — Bischof von Myra und fährt in diesem Amte fort Wunder aller Art, vor allem solche der barmherzigen Liebe zu wirken. Der 60 Metaphrast läßt ihn während der ganzen diokletianischen Verfolgungsperiode Kerkerhaft

erleiden und erst unter Konstantin befreit und seinem Bischofsstuhle zurückgegeben werden. Er soll dann am Nicänischen Konzil teilgenommen haben, wofelbst (wie das Menologium der Griechen berichtet) „Christus durch ihn des Arius Annahmung und Hochmut niederwarf“; — die alten Listen der Väter dieses Konzils lassen freilich seinen Namen vermissen. Als sein Todestag gilt im Orient wie im Occident der 6. Dezember; die Versuche, sein Sterbejahr zu bestimmen, schwanken zwischen 345 und 352. Für das hohe Alter des ihm gewidmeten Kultus bei den Griechen, die ihn mit dem Prädicat *ὁ Θαυματουργός* ehren, spricht u. a. die auf ihn bezügliche Invokation in der Chrysostomusliturgie, sowie daß Kaiser Justinian I. eine ihm (zusammen mit St. Priskus) geweihte Kapelle in Konstantinopel, nahe der Blachernenkirche, errichten ließ. Lobreden auf ihn bilden eine nicht seltene Erscheinung in der byzant.-theol. Litteratur; wichtig sind besonders die von Erzb. Andreas von Kreta (in dessen Opp. ed. Combefis) und vom Kaiser Leo d. Weifen (vgl. Krumbacher, Byz. Litt.-Gesch.², S. 165. 168).

Wie Nikolaus als Lebender staunenerregende Wunderthaten aller Art (Beschwichtigung heftiger Stürme, wunderbare Errettung gefangener Krieger, Vermehrung von Getreide zur Zeit einer Hungerznot, Beseffenheilungen, Wiederbelebung eines verbrannten Kindes zc.) gewirkt haben soll, so weiß die Legende verschiedene *miracula post mortem* von ihm zu berichten. Heilender Balsam soll aus seinem Grabe geflossen sein — nicht bloß bald nach seinem Tode, sondern auch wieder bei der Translation seines Leichnams aus dem Morgenlande nach Bari in Apulien. Mit dieser, angeblich 1087 unter Papst Viktor III. erfolgten Überführung der Nikolausreliquien nach Italien, soll, gewöhnlicher Angabe zufolge, die Ausbreitung des dem Heiligen gewidmeten Kultus auch im Abendlande begonnen haben. Es steht jedoch fest, daß der abendländische Nikolauskult schon um ein volles Jahrhundert älter ist. Bereits Kaiser Ottos II. griechische Heirat hat Italienern wie Deutschen die Kunde von diesem Schutzheiligen ersten Ranges vermittelt. Schon unter ihm verfaßte Bischof Reginald von Eichstätt (gest. 991) seine metrische *Vita S. Nicolai*; schon Otto III. weihte zu Burtscheid dem Heiligen ein Kloster. Nikolausreliquien und -Kirchen befinden schon während des 11. Jahrhunderts sich in Stablo, St. Maximin, Gorze, St. Vannes, Zwifalten, Benediktbeuern, Quedlinburg u. s. f. (Haud, *RG. Deutschlands*, IV, 1, S. 71). Zahlreiche und größtenteils kunstgeschichtlich bedeutende Kirchen wurden dem Heiligen, der insbesondere als Beschützer der Schiffer und Fischer angerufen wurde, in den Seestädten des deutschen und skandinavischen Nordens gewidmet. Die Nikolaikirchen wetteifern fast in jeder berühmten Hansestadt an Größe und reichem Altarschmuck mit den der hl. Jungfrau geweihten Gotteshäusern; sie verdunkeln oft genug die Jakobi-, Petri-, Johanneskirchen u. s. f.

Die darstellende Kunst kennzeichnet den Heiligen bald durch das Attribut des Ankers (als Patron der Schiffer), bald durch drei Brote (als Patron der Bäckerzunft), bald durch Zusammenstellung mit drei Kindern, welche bittend die Hände zu ihm erheben (als Beschützer und Freund der Kinder), bald endlich durch drei goldene Kugeln, bezw. kugelförmige Geldbörsen (als Wohlthäter der Armen). Mit dem letzten dieser Attribute malte ihn schon Cimabue; später Andrea del Sarto (berühmtes Gemälde im Palazzo Pitti zu Florenz), Mich. Wohlgemut in Nürnberg, Zeitblom in Münster, Schraudolph in München u. s. f. Andere namhafte Darstellungen sind die von Tizian (Altarbild in San Sebastiano in Venedig), Paolo Veronese (London), de Bernard (Braunschweig). Ganze Cyklen zur Darstellung von Wundern des hl. Nikolaus malten u. a. Fiesole (zwei Bilder im Vatikan und fünf dgl. in Perugia) und Giottino (Fresken in der Kapelle der Unterkirche zu Assisi). Demselben Gegenstande sind 18 Bilder auf einem Altarwerk der Danziger Marienkirche (von einem deutschen Meister um 1525) gewidmet. Anderes Derartige befindet sich in Chartres (Glasgemälde in der Kathedrale), in der Nikolaikirche zu Soest, in St. Cunibert zu Köln, auf einer Casula zu St. Paul im Lavantale (Kärnten) zc. Vgl. überhaupt W. Dezel, *Iconogr.* II, 548—550. — Wegen des auf St. Nikolaus als Wohlthäter der Kinder bezüglichen Sagentheiles und Festeyklus vgl. außer Schnell bes. auch G. Rietschel, *Weihnachten in Kirche, Kunst und Volksleben*, Bielefeld 1902, S. 112 ff.

Böckler.

Nikolaus von Straßburg. 1. Dominikaner, gest. nach 1329. — Litteratur: R. Schmidt, *Joh. Tauler*, S. 5 f., 1841; Frz. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker* I, XXII—XXV, 1845; W. Breger, *Gesch. der deutschen Mystik im Mittelalter* II, 67—79, 1881; Denifle, *Altensstücke zu Meister Eckharts Prozeß* in *JbM* XXIX, 259 ff., 1885; ders., *Der Plagiator Nikolaus v. Str.*, *MLB* IV, 312—329, 1888.

N. wird zu den älteren deutschen Mystikern gezählt, ohne eben einen hervorragenden Platz unter ihnen zu behaupten. Von seinem Leben ist wenig bekannt; gewiß ist, daß er sich eine Zeit lang in Paris aufgehalten hat (vermutlich vom Orden des Studiums wegen dahin gesandt), und daß er als Lesemeister der Dominikaner in Köln gewirkt hat, vgl. seine eignen Worte an Eb. Balduin von Trier, *MKG* IV, 318. Im Jahre 1325 5 erteilte Johann XXII. dem Professor der Theologie Benedikt von Como und dem N. v. Str., der als früherer Lektor zu Köln bezeichnet wird, den Auftrag, die Dominikanerklöster der Provinz Teutonia zu visitieren und allerlei vorgekommene Unordnungen abzustellen (Text a. a. O. 315f.). Wenn der Papst ihnen diesen Auftrag durch Vermittlung des Ordensgenerals zugehen ließ, und diesen selbst anwies, sie zu seinen Stellvertretern 10 zu ernennen, so geschah das wohl, um dessen Autorität in der Form zu schonen; es wurde ihm aber ausdrücklich verboten, sie ohne päpstliche Erlaubnis von ihrer Kommission abzuweisen. Von einer Ernennung derselben zu Inquisitoren gegen Häresie ist nicht die Rede, wohl aber lautet die päpstliche Vollmacht so allgemein, daß N. v. Str., der, wie es scheint, allein den Auftrag ausgeführt hat, sich wohl für berechtigt halten durfte, auch 15 über Anklagen dieser Art zu entscheiden. Dadurch wurde er in den Prozeß Eckarts verwickelt (s. hierzu Bd V S. 145, wo jedoch Z. 24f. nach dem eben Bemerkten zu berichtigen ist). Von der in Köln über ihn verhängten Exkommunikation dispensierte ihn Johann, um ihm die Teilnahme als Definitor am Generalkapitel des Ordens zu Perpignan 1327 zu ermöglichen. Läßt dies schon auf Fortbauer der päpstlichen Gunst schließen, so scheint 20 auch der Ausgang der Untersuchung gegen Eckart für ihn keine nachteiligen Folgen gehabt zu haben, da er noch nach dieser Zeit als Vikar (für Teutonien) bezeichnet wird, s. *MKG* IV, 317 N. 1.

Von N. ist außer einigen Predigten eine Schrift *De adventu Christi* erhalten (in Hdschr. zu Berlin und Erfurt, beide mit Widmung an Eb. Balduin von Trier, während 25 die in Straßburg verbrannte Hdschr. eine Dedication an Johann XXII. als Erkenntlichkeit für den im Jahre 1325 erteilten Auftrag enthielt). Nun hat aber Denifle nachgewiesen, daß diese Schrift in ihrem ersten und dritten Teile nichts anderes ist als eine z. T. anders geordnete und mit Kapiteleinteilung versehene, sonst aber fast genaue Wiedergabe zweier Abhandlungen des Dominikaners Magister Johann von Paris (mit dem Namen Qui dort) *De adventu Christi secundum carnem* und *De antichristo*, und man wird D. zustimmen müssen, daß danach auch für den zweiten Teil, obwohl hier eine Vorlage nicht nachgewiesen ist, doch die geistige Autorschaft des N. mindestens in Frage steht. Wie weit die moralischen Vorwürfe, die D. daraufhin gegen N. erhebt, begründet sind, mag dahingestellt bleiben; ich bemerke nur, daß in der Widmung an 30 Balduin a. a. O. S. 318, N. es absichtlich zu vermeiden scheint, sich als Verfasser der Schrift zu bezeichnen — jedenfalls aber geht es bei dieser Sachlage nicht an, den Inhalt der Schrift zur Charakteristik des N. zu verwenden. So bleiben nur die Predigten.

Diese 13 Predigten, von Pfeiffer a. a. O. S. 261—305 herausgegeben, von Preger am eingehendsten gewürdigt, sind z. T., nach Angaben der Hdschr., vor Dominikanernonnen in Freiburg und dem benachbarten Adelhausen gehalten worden. Die Zuhörerschaft war also wenigstens z. T. eine ähnliche wie bei Eckart, doch ist der Unterschied in den Reden selbst erheblich. Zwei Dinge sind es, die die Predigten der sog. deutschen Mystiker besonders charakterisieren, einmal das Dringen auf Innerlichkeit und innere Wahrheit des religiösen Lebens überhaupt, dann die im eigentlichen Sinne mystischen 45 Gedanken, vom Seelenfunken, von der Geburt des Sohnes Gottes im Menschen, von der Gelassenheit u. s. w. Von den letzteren findet sich nun bei N. nur wenig, und während Eckart, da wo er auf die Tiefen der Mystik kommt, sich recht eigentlich in seinem Elemente fühlt, so berührt N. sie nur eben hier und da, ohne bei ihnen zu verweilen. Um so mehr tritt das andere Moment hervor. Zwar läßt N. alle kirchlichen Einrichtungen, Büssungen, Ablass u. s. w. in ihrer Ehre, aber das ganze Gewicht legt er auf die innere aufrichtige Buße und Bekehrung; sie ist es, die sich das Verdienst Christi aneignet, und dieses ist so überschwänglich groß, daß in ihm allein die vollkommene Tilgung aller Schuld gegeben ist; besonders sehr er dies in der neunten Predigt auseinandersetzt, die in den bezeichnenden Satz ausgeht: er ist wol ein töre, der mit siner eignen Koste 55 giltet (bezahlt) und wol mit frömder Koste gelten möchte. Auch legt er auf Pflichterfüllung im Beruf und auf geduldiges Tragen der von Gott zugeschieden Leiden größeres Gewicht als auf besondere fromme Werke und Büssungen. — Wenn N. die Schönheit der Sprache Eckarts bei weitem nicht erreicht, so ist er ihm doch an Popularität überlegen. Durch die Form von Frage und Antwort, durch Beispiele, Gleichnisse, einmal 60

auch durch eine Tierfabel, weiß er, bei einfach verständlicher Darstellungsweise den Hörern seine Gedanken einleuchtend zu machen. Ist er kein Großer unter den Mystikern, so verdient er doch als Prediger nicht gering geschätzt zu werden. S. R. Deutsch.

- Nikolaus v. Str.** 2. Karthäuser (Nikolaus Kempf de Argentina), gest. 1497. —
- 5 Litteratur: Biographische Notizen von B. Bez in der Vorrede zu Teil IV der Biblioth. ascetica und von Bailie (Abt des Schottenklosters zu Regensburg), ebenda Vorrede zu T. XI; Mit Paulus, Der Karthäuser N. v. St. und seine Schrift De recto studiorum fine ac ordine („Katholik“ 1891, II, 346 ff.); Augustin Rösler, Der Karth. N. Kempf (Bibl. d. kath. Pädagogik VII, 261 ff., 1894).
- 10 N., geboren zu Straßburg i. E. 1397, hat in Wien besonders unter Nikolaus von Dinkelsbühl Theologie studiert; auch Heinrich von Langenstein ist sein Lehrer gewesen; später lehrte er selbst mit Beifall, trat aber 1440 in den Karthäuserorden ein, in dem niederösterreichischen Kloster Gaming (damals Gemnit, daher wird er zuweilen Gemnecius genannt, woraus der Irrtum entstanden ist (RE.² u. a.), er sei Karthäuser in Chemnitz
- 15 gewesen. Lange Jahre hindurch hat er dann das Priorat verschiedener Klöster verwaltet, bis das Generalkapitel von 1490 endlich dem 93-jährigen die Bitte gewährte, fortan in Ruhe leben zu dürfen; seine letzten Jahre brachte er in Gaming zu. Seine ziemlich zahlreichen Schriften (Bez verzeichnet 36, von denen einige jedoch zweifelhaft) gehören mit Ausnahme von zweien, den *regulae grammaticales* und den *disputata super libris*
- 20 *posteriorum Aristotelis* wohl sämtlich der Zeit seines Mönchsstandes an und betreffen z. T. Gegenstände des Mönchslebens überhaupt oder der Karthäuser insbesondere, wie der *Tractatus de tribus essentialibus omnis religionis* und der *Tr. super statuta ordinis Carthusiensis*, teils sind sie von allgemein erbaulichem oder auch mystischem Inhalt. N. ist also zu den mystischen Theologen des 15. Jahrhunderts zu zählen; be-
- 25 sonders hoch stellt er Joh. Gerson, an den auch die Mahnung zu ernstlichem Bibelstudium (unter Empfehlung der Erklärungen des Nik. v. Lyra) erinnert. Im ganzen dürfte seine Richtung der seines berühmteren, gelehrteren und wohl auch mit weiterem und freierem Blick begabten Ordensgenossen Dionysius (s. d. N. Bd IV S. 698 ff.) nicht fern stehen. Gedruckt ist von seinen Schriften der *Tr. de modo perveniendi ad veram . . . di-*
- 30 *lectionem* schon um 1470 zu Basel; drei andere finden sich bei Bez, nämlich *Dialogus de recto studiorum fine ac ordine* (IV, 257—492), *Tr. de discretione* (IX, 379 bis 532) und die *Expositio mystica in canticum cant.* (XI—XII). Der Dialog ist zum größten Teil ins Deutsche übersetzt von Rösler a. a. D. S. 280—348. S. R. Deutsch.

95 **Nikolaus de Tudeschis** s. Panormitanus.

- Nikon**, russischer Patriarch, gest. 1681. — Litteratur: Philaret, Gesch. d. Kirche Rußlands, übersetzt von Blumenthal II, Frankfurt a. M. 1872, S. 22 ff. 119 ff.; B. Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, 6 Bde, London 1871—1876. Hier sind auch ganze Abhandlungen in engl. Uebersetzung wiedergegeben, z. B. des Nikon Erwiderungen auf die Fragen
- 40 des Bojaren Stréshnev und die Antworten des Paisius Ligarides, des Paulus von Aleppo Reise des Patriarchen Makarius von Antiochien, des Paisius Ligarides Geschichte der moskowschen Synode gegen den Patr. Nikon, Schuscherins Nachricht von der Geburt und dem Leben des Patr. Nikon. Auch sind umfangreiche Auszüge aus russischen Darstellungen aufgenommen. Subbotin, Materialien zur Geschichte des russischen Schismas (russisch), 8 Bde, 1875—1887;
- 45 Makarij, Metropolit von Moskau, Geschichte der russischen Kirche Bd XI, 162 ff. XII, St. Petersburg 1882 f. Das urkundliche Material zur Geschichte Nikons ist in weitem Umfang erhalten und von Makarij ausgiebig benutzt. S. auch den Art. Raskol.

Das Emporkommen des moskowschen Großfürsten hatte kräftige Förderung von seiten des Hauptes der russischen Kirche erfahren. Die Metropoliten von Moskau waren

50 stets ebenso bereit, ihre geistlichen Mittel dem Großfürsten zur Verfügung zu stellen, wie es ihnen fern lag, die weltliche Gewalt von sich abhängig zu machen. Seit 1589 gab es zu Moskau einen Patriarchen. Auch dieser suchte nicht seinen Einfluß gegenüber der zarischen Macht zu erweitern. Aber von selbst ward dem Patriarchen eine Einwirkung

55 auch in das staatliche Gebiet hinüber, als der Vater des noch jugendlichen Zaren Michael Romanow nach seiner Befreiung aus der polnischen Gefangenschaft 1619 zum Patriarchen erwählt wurde. Nicht minder wie der Zar hieß auch Philaret „gebietender Herr“. Die Autorität, die Philaret durch sein persönliches Verhältnis zum Zaren gewonnen, wirkte doch wohl in etwas auch für die Stellung seiner Nachfolger nach, und der dritte der-

selben, Nikon, war die Persönlichkeit, dem Leiter der russischen Kirche eine Selbstständigkeit zu erringen, wenn eine solche auf diesem Boden sich überhaupt erreichen ließ. Sein Patriarchat bezeichnet die einzige Epoche in der Geschichte der russischen Kirche, wo von einer Rivalität der geistlichen und weltlichen Gewalt geredet werden kann.

Nikon, vor seinem Mönchwerden Nikita, wurde 1605 in einem Dorf des heutigen 5 Gouvernements Nischnij-Novgorod geboren. Vor einer bösen Stiefmutter in ein Kloster entwichen, wird er dort mit dem kirchlichen Dienst vertraut. Seit seinem 20. Jahr ist er verheiratet und Geistlicher, erst in einem Dorf, dann in Moskau. Aber nach zehnjähriger Ehe, als der Tod ihn seiner Kinder beraubt, bestimmt er seine Frau zum Eintritt in ein Kloster und wird selbst Mönch auf einer Insel des Weißen Meeres. Wegen 10 Differenzen mit seinem Abt vertauscht er bald die erste Einsiedelei mit einer anderen, deren Abt er 1643 wird. Bei einer Anwesenheit in Moskau machte er auf den jungen Zaren Alexei einen tiefen Eindruck und wurde von ihm 1646 zum Archimandriten des Nowospasschen Klosters in Moskau erhoben. Als solcher stand er in naher Beziehung zum Zaren, dem er u. a. die an ihn gerichteten Bittschriften zu übermitteln hatte. Schon 15 1649 rückte er durch das Vertrauen des Zaren in die Stellung des Metropolitens von Novgorod, die höchste nach der des Patriarchen, ein. Hier bewährte er sich glänzend durch die Gründung von Armenhäusern, Versorgung der Notleidenden in einer Hungersnot und Mitwirkung zur Unterdrückung eines Aufstandes (1650); zugleich stand er mit dem Zaren in stetem brieflichen Verkehr und weilte alljährlich längere Zeit an seinem 20 Hofe. Als der Patriarch Joseph 1652 starb, war daher die Übertragung des Patriarchats an ihn selbstverständlich; seine anfängliche Weigerung sollte nur ihm wertvolle Zugeständnisse einer weitgehenden kirchlichen Unabhängigkeit erzielen.

Nur 6 Jahre hat in Wirklichkeit (nominell 14 Jahre) Nikon die Patriarchenwürde inne gehabt, aber jene Jahre sind von tiefgreifender Bedeutung für die Geschichte der 25 russischen Kirche geworden. Sie sind zunächst bezeichnet durch die Vereinigung der Klein- und weißrussischen Kirche mit der großrussischen und durch die energische Inangriffnahme der Verbesserung der liturgischen Bücher und gottesdienstlichen Ordnungen. Die Brester Union von 1596, welche die weißrussischen Gebiete mit Polen enger hatte verbinden sollen, hatte vielmehr thatsächlich in jenen das Streben nach einem Anschluß an Moskau 30 nachgerufen und hielt es lebendig (vgl. Makarij XI, 315 ff.). Durch den Hetman Chmelnyzkij vollzog sich der Anschluß von Kleinrußland an Moskau. Nikon konnte sich den Patriarchen von Groß-, Klein- und Weißrußland nennen. Doch hat er nicht gewagt in die vielmehr selbstständige innere Verwaltung der Kiewischen Metropole einzugreifen (Makarij XII, 104 ff.). — Unter Nikon hatte ein lebhafter Verkehr mit den orienta- 35 lischen Patriarchen statt wie nie zuvor, ebenso wurden zahlreiche Synoden zu Moskau gehalten. Die dabei behandelten Fragen betrafen die gottesdienstlichen Gebräuche und die liturgischen Bücher. Bei der Wertung der kultischen Formen als der Vermittler göttlichen Lebens mußte jede Aenderung an der von den Vätern überkommenen Form als eine Gefährdung des Christentums erscheinen. Daraus ergab sich ebensosehr die Pflicht, 40 jede eingeschlichene Abweichung durch energische Reform zu beseitigen, wie jeder Verletzung des sakramentlichen Heilsgutes durch eine nur vermeintliche Verbesserung entgegenzutreten. Nun hatten im Laufe der Zeit in der altslawischen Gestalt der von den Griechen empfangenen Glaubensformeln, Kirchengebete und liturgischen Ordnungen Änderungen Eingang gefunden, die schon im 16. Jahrhundert Anlaß wurden, von russischer Seite einem Mart- 45 mus, dem „Griechen“, vorzuhalten, daß er durch seine Verbesserung derselben die Achtung vor den „ehrwürdigen Wunderthätern“ verlege, da sie eben auf Grund dieser Bücher von Gott mit seinen Gaben begnadigt worden seien (Kostomarov, Russ. Gesch. in Biographien Bd 1, übers. von Hendel, Wies. 1891, S. 369 f.). Die sog. Stoglawische Synode von 1551 hatte die in Rußland herrschend gewordene Form sanktioniert. Dennoch war die 50 Frage nach der Herstellung richtiger liturgischer Bücher und Gebräuche immer wieder hervorgetreten, da die Drucklegung jener Bücher stattfinden mußte. Noch unter dem Reform abgeneigten Patriarchen Joseph, aber schon unter dem Einfluß Nikons, wurden Gelehrte aus Kiew zur Durchsicht der Bibel und der liturgischen Bücher berufen, die Korrektur der sog. Wochen(Schstags-)agende auch bereits ins Werk gesetzt. Ferner wurde 55 nach Einholung des Urteils des Patriarchen von Konstantinopel auf einer Synode untersagt, daß — wie üblich geworden — behufs Verkürzung des Gottesdienstes gleichzeitig Lesung, Gebet und Gesang stattfinde. Auch sandte man den Arsenij Suchanov aus dem Dreifaltigkeitskloster zu den Griechen, sich dort über die rechten Formen zu orientieren. Doch kehrte dieser (1650) schon unterwegs um und wußte nur von seinem Zwist mit 60

den Griechen über die Form des Kreuzschlagens und davon zu berichten, daß die Köpfe auf dem Athos die sich nur mit 2 Fingern Bekreuzenden verurteilt und ihre Bücher, die dies lehrten, als hegerisch verbrannt hätten. Nikon nahm als Patriarch die kultische Reform sofort energisch in Angriff. 1653 erließ er von sich aus eine Anordnung zur Verminderung des häufigen Sichniederwerfens zur Erde während der kirchlichen Gebete und darüber, mit drei Fingern das Kreuz zu schlagen. Heftiger Widerspruch, besonders der Protopop Neronov und Awvakum, die schon der Ernennung Nikons zum Patriarchen entgegen gewirkt, war die Folge. Zu weiteren Maßregeln veranlaßte er daher 1654 die Berufung einer Synode, auf der er auf mehrfache Abweichungen von dem älteren Ritus hinwies und den Grundsatz der Rückkehr zu der von den griechischen und alten slavischen Büchern vorgeschriebenen Form feststellen ließ. Der Bischof Paul von Kolonna, der allein einen gewissen Widerspruch wagte, wurde abgesetzt, ausgepeitscht und verschickt (Makarij XII, 146). Schon vorher waren Neronov und Awvakum verbannt worden. Arsenij war aufs neue abgesandt, griechische Handschriften, aus denen man sich belehren konnte, zu bringen. Die Anwesenheit der Patriarchen von Antiochien und von Serbien unterstützte die Sache. Zunächst wurden die nach lateinischer oder „fränkischer“ Weise gemalten Bilder ihren Besitzern, vornehmlich Bojaren, genommen, der Nimbus entfernt, die Augen ausgestochen, und die Bilder vom Patriarchen so auf den Boden der Kirche geschleudert, daß sie zerbrachen; der Vorwurf eines „Bilderstürmers“ blieb dafür Nikon freilich nicht erspart. Eine neue Synode von 1655 behandelte eine Reihe liturgischer Abweichungen von der griechischen Praxis, darunter die Differenz in der Form des Symbols und in der Kreuzbezeichnung; ein neues Missale (Sluzebnik) und eine Gottesdienstordnung mit deren Erklärung (Skrizal) wurde vorgelegt. Dann traf das erbetene Schreiben des Patriarchen von Konstantinopel ein, das die rechte Form und die Deutung der Liturgie und die Notwendigkeit einer Übereinstimmung entwickelte (griechisch und slavisch in „Christliche Lektüre“ 1881, I, 303 ff. 539 ff.). Synoden des Jahres 1656 bestätigten die früheren Beschlüsse, sprachen das Anathema über die sich nicht mit drei Fingern Bekreuzenden und befestigten in Betreff der Römisch-Katholischen die Wiedertaufe. Es wurden (Makarij S. 198) noch weiter (1656) verbessert herausgegeben ein Fastentriod, ein Zmolog, ein Horengebetbuch (Casoslov) und vorbereitet ein Ritualbuch (Trebnik, erschienen 1658), 1657 ein Festtagspsalter und anderes. Gleichzeitig revidierte Nikon die kirchlichen Gebräuche. An Widerspruch fehlte es zwar nicht, aber angesichts der eisernen Energie des Patriarchen wagte er sich nur wenig zu äußern; selbst Neronov unterwarf sich und erhielt den Gebrauch der alten Bücher gestattet. — Dieser Widerspruch wurde aber um so stärker laut, als Nikon sich durch sein rücksichtsloses Streben nach kirchlicher Selbstständigkeit um die Gunst des Zaren gebracht hatte. Nikon ist nämlich wie um die liturgische Reform, so nicht minder entschlossen bemüht gewesen, der Kirche die Selbstständigkeit neben der staatlichen Gewalt zu erringen. Durch die Ulozenie des Zaren Alexei war ein besonderer Klostergerichtshof aus weltlichen Richtern eingesetzt worden, welcher in allen bürgerlichen Sachen die Gerichtsbarkeit über den Klerus auszuüben hatte. Nikon hatte aber schon als Nowgoroder Metropolit erreicht, daß ihm das Gericht nicht nur über den Klerus, sondern auch über die Bauern der Kirchengüter seiner Eparchie überlassen wurde. Bei seinem Antritt des Patriarchats ließ sich Nikon vom Zaren die Einhaltung der kirchlichen Regeln geloben. Der Herausgabe des kirchlichen Rechtsbuchs, der Kormčaja, fügte er eine Darlegung der kirchlichen Unabhängigkeit des russischen Patriarchats und die Donatio Constantini bei (1653). Die Ernennung der Äbte und Bischöfe nach dem Willen des Zaren und die Appellationen an diesen hörten auf. Der Patriarch hatte die Gerichtsbarkeit über alle irgendwie zur Kirche Gehörenden seiner Eparchie. Drei von ihm gegründete große und reich ausgestattete Klöster galten als sein persönliches Eigentum, unter ihnen das Auferstehungskloster oder Neujerusalem bei Moskau. — Sein Einfluß wurde noch dadurch gesteigert, daß der Zar ihn wiederholt während seiner längeren Abwesenheit mit seiner Stellvertretung betraute. Der Patriarch war mehr gefürchtet als der Zar. Mit den vornehmsten Bojaren verkehrte er als mit Untergeordneten, und über seine kirchlichen Untergebenen waltete er mit großer Strenge, ja Härte. Er hatte es tatsächlich erreicht, daß der Patriarch eine selbstständige Macht neben dem Zaren geworden war.

Es war die Frage, ob sich dies Verhältnis behaupten ließe. Durch sein Vorgehen in der Sache der „fränkischen“ Bilder und in der der liturgischen Bücher und rituellen Ordnungen, durch seine Strenge und sein stolzes Auftreten hatte Nikon sich viele Gegner geschaffen. Sie wagten aber nicht ihn offen anzugreifen. Seinen Sturz hat vielmehr

Nikon selbst herbeigeführt. Er verkannte, daß er seine Macht doch im Grunde nur der Person des Zaren verdankte, daß sie daher auch nur durch die Gunst des Zaren zu erhalten war. Das Alterwerden des Zaren, seine wiederholte längere Abwesenheit von Moskau, seine kriegerischen Erfolge hatten dessen Selbstbewußtsein gesteigert, in seiner Umgebung war man bestrebt, dem Einfluß des Patriarchen entgegenzuarbeiten. Wie es scheint, hatte Nikon schon mehrfach seinen Willen beim Zaren durchgesetzt durch die Drohung, sein Amt niederzulegen. Zu diesem Mittel griff er auch, als man ihn 1658 bei der Einladung zur kaiserlichen Tafel übergangen hatte und ihm für die Beleidigung seines Abgesandten die geforderte Genugthuung nicht gewährte, der Zar vielmehr an den nächsten Festtagen dem Gottesdienst fern blieb. Nikon legte feierlich die Würde des Patriarchen von Moskau nieder und begab sich in das Auferstehungskloster. Seine Erwartung, hierdurch den Zaren zum Nachgeben zu bestimmen, erfüllte sich nicht. Vielmehr hatte er sich so selbst der Möglichkeit, ferner auf den Zaren persönlich einzuwirken, beraubt und seinen Gegnern das Feld überlassen. Seine Bemühungen, es wieder zu einer vertraulichen Aussprache mit dem Zaren zu bringen, blieben vergeblich. Aber Nikon, für den leben wirken war, konnte sich nicht an der Verwaltung seiner Klöster genügen lassen; vielmehr ging nun sein ganzes Streben darauf, seine Ansprüche trotz seiner Entfugung zu behaupten und wo möglich wieder in die frühere Stellung einzurücken. Seit der Synode von 1660 wird die Frage nach der Ernennung eines neuen Patriarchen an seiner Stelle verhandelt. Nikon verzehrt sich in fruchtloser Opposition, und selbst zu heftigen Invektiven gegen den Zaren läßt er sich jetzt hinreißen. Die Führung im Kampf gegen ihn übernimmt ein Grieche, der nominelle Metropolit von Gaza, Paisius Ligarides; er vornehmlich betreibt die Ersetzung Nikons durch einen neuen Patriarchen. Nikon nimmt gelegentlich seine Zuflucht selbst zu der Drohung mit einer Appellation an den Papst und zur Berufung auf von ihm ausführlich mitgeteilte Visionen. Auf den Rat des Ligarides eingeholte Gutachten der orientalischen Patriarchen fielen gegen Nikon aus. Dessen Versuch (Ende 1664), durch plötzliches Erscheinen zu Moskau eine Wendung der Dinge herbeizuführen, mißlang. Ueber die Bedingungen seiner definitiven Entfugung kam es zu keiner Einigung. Nach dem Eintreffen der Patriarchen von Alexandrien und Antiochien wurde Nikon der Prozeß gemacht. Der Zar selbst trat als Ankläger auf. Nikon verteidigte sich bestimmt und unerschrocken, wurde aber in der 8. Sitzung der Patriarchenwürde entsetzt und in das Kloster des Therapontius am Weißen Meer verbannt, von wo er 1675 in das Kyrylluskloster übergeführt ward. Erst der Zar Theodor erlaubte ihm die Rückkehr in das Auferstehungskloster. Noch unterwegs, am 17. August 1681, ereilte ihn der Tod, aber mit den Ehren eines Patriarchen wurde er bestattet und in der Würde eines solchen wieder anerkannt. Sein Zurücktreten vom Patriarchat war doch der Anlaß für die Gegner seiner Reform geworden, mit ihrer Opposition offen hervorzutreten und führte somit das große Schisma, den Rascol (s. d. A.), herbei. Einen Kirchenfürsten wie ihn, den russischen „Chrysothomus“, hat Rußland nicht wieder gehabt. **Bonwetsch.**

Nilus. — Leo Allatius (gest. 1669), *Diatriba de Nili et eorum scriptis (ad calcem 40 editionis epistolarum S. Nili Sinaïtae) Romae 1668* (s. u.). J. Alb. Fabricius, *Biblioth. Graeca*, vol. X, p. 3—17.

1. **Nilus der Sinaite (S. Nilus asceta s. abbas).** — S. Nili opera quaedam nondum edita gr. et lat. edid. Petr. Possinus, Paris. 1639. S. Nili abbatis tractatus s. opuscula (omissis eis, quae ediderat Possin.) gr. et lat. ed. Jos. Maria Suaresius, Rom. 1673. S. Nili epistolae gr. et lat. ed. P. Possinus, Par. 1657. S. Nili ascetae epistolarum libri IV gr. et lat. ed. Leo Allatius, Rom. 1668 (vgl. u. im Text). Den Inhalt dieser früheren Editionen vereinigt die Ausg. in *MSG* t. 79 (Par. 1865). Der Text sowohl des griech. Originals wie der lat. Version liegt sehr im argen insbes. bei den Episteln, und die Echtheitsfrage erscheint bei nicht wenigen der unter Nilus' Namen überlieferten Schriften mehr oder weniger zweifelhaft — weshalb für eine spätere krit. Ausg. vieles zu thun bleibt. Ueber den die betr. litterarkritische Untersuchung besonders erschwerenden Umstand, daß mehrere dem Nilus beigelegte Schriften auch unter dem Namen seines Zeitgenossen Ewaqrius Pontikus überliefert sind, s. Bödler, *Evagr. Pont. (Bibl. und kirchenh. Studb. IV, 1893)*, S. 43—48.

Teils kürzere teils umfassendere Abhdlgen. über diesen ältesten und schriftstellerisch bedeutendsten Träger des Nilusnamens s. bei Tillemont, *Mém. t. XIV, p. 189—218*; Geillier, *Hist. gén. t. XIII, ch. III*; J. A. Fabricius I. c.; bes. bei Heßler-Zunqmann, *Institutiones patrol.*, II, 2, p. 108—126. Ueber Nilus' Stellung zu den dogmat. Fragen seines Zeitalters handelt J. Kunze, *Marcus Eremita (Spz. 1895)*, S. 129 ff. Ueber N. als Sentenzendichtsteller und Ethiker: Bödler, *Das Lehrstück von d. 7 Haupttünden (Bibl. u. Studb. III)*, S. 28—34.

2. **Nilus von Rossano (N. der Jüngere).** — Vita S. Nili abbatis Cryptae Fer-

- ratae in agro Tusculano Italiae, auctore sancti discipulo, fortasse b. Bartolomeo, gr. et lat. ed. J. Matth. Caryophilus, Rom. 1624. Dieselbe Vita in ASB t. VII Sept. 283—343 (bloß lat. in MSL t. 71, p. 509—588; nur auszugsweise in MGS IV, 616—618). Vgl. G. Minaj, San Nilo di Calabria, monaco basiliano nel 10. secolo, con annotaz. storiche, Napoli 1892; Wattenbach, Deutschl. Gesch. qu., I, 435; Reauser, Gesch. der chr. Rel. u. Kirche², II, 230 ff.; Krumbacher, Byz. Litt.-G., 195. 198.
3. Nilus Doropatrus. — Vgl. Eman. Schelstrate, Antiqu. eccl. illustr., Rom. 1697, II; Schröckh, *RG* Bd 29. S. 375.
4. Nilus Damylas. — S. Fabricius, Bibl. gr. X, p. 19. Vgl. Byz. J. I, 1892, 10 S. 354 und Krumbacher², 110. 319. 510.

1. Von den 21 Trägern des Namens Nilus (*Νεῖλος*), welche Leo Allatus aufzählt und wovon ungefähr die Hälfte auch in Krumbachers Byz. Lit.-G.² Erwähnung gefunden hat, ist der älteste und bedeutendste der hl. Nilus vom Sinai (gest. c. 430). Gleich seinen Zeitgenossen Markus Eremita, Isidorus Pelusiota und Proklus (Patriarch v. Konstantinopel, 434—446) gehörte er zu den Schülern und treuen Verehrern des Chrysostomus, dessen unverdientes Schicksal er beklagte. Das griechische Menologium berichtet, daß er, aus vornehmer Familie stammend, in der Hauptstadt zu hohen bürgerlichen Ehren und selbst zu der Würde eines Exarchen emporstieg und eine glückliche und glänzende Ehe schloß, welche mit zwei Kindern gesegnet wurde. Er gab aber diese Güter preis, um dem Beruf eines Anachoreten zu folgen. Mit seinem Sohne Theobulus begab er sich (nach Jesler-Jungm. schon kurz vor dem Jahre 400, also während Chrysostomus noch Bischof von Konstantinopel war) nach dem Berge Sinai und lebte daselbst als Mönch, während seine Frau mit ihrer Tochter, — nach anderer Nachricht war es der jüngere Sohn — in die ägyptischen Klöster wanderte. Wie seine autobiographischen *Διηγήματα* (vgl. unten) berichten, wurde er einst von einer heidnischen Barbarenhorde überfallen; sein Sohn geriet in deren Gefangenschaft, soll aber von einem Bischof losgekauft und zum Diakonus geweiht worden sein. Sein Tod kann nicht erst (wie Gaf in der früheren Auflage d. Artikels annahm) um 440 erfolgt sein, sondern ist, da N. des 3. ökumenischen Konzils nicht Erwähnung thut und nur die ersten Anfänge der nestorianischen Streitigkeiten mit erlebt zu haben scheint, wohl um 430 anzusetzen (s. einerseits Jesler-Jungmann I. c., andererseits Kunze S. 130f.).

Nilus war ein fruchtbarer Schriftsteller, und er ist des Lobes einer gehaltvollen Beredsamkeit, das ihm Pbotius Cod. 201 erteilt, würdig. Es werden ihm, außer zahlreichen Briefen und kürzeren Sentenzen, 12—14 Schriften oder Abhandlungen beigelegt, die, soweit sie echt sind, wohl in seine mönchische Periode gehören. Sie betreffen teils das christlich-ethische Lehr- und Lebensgebiet im allgemeinen, teils die besonderen Verhältnisse und Pflichten des Asketenlebens. Mit Jesler-Jungm. (S. 111 ff.) lassen sich überhaupt drei Gruppen Nilusischer Schriften unterscheiden:

I. Traktate über Tugenden und Laster der Christen: 1. *Περὶ σιτήρια πρὸς Ἀγάθιον μονάζοντα* (Peristeria ad Agathium, seu Tractatus de virtutibus excolendis et vitiis fugiendis): Migne p. 811—968; 2. *Λόγος περὶ προσευχῆς* (Tractatus de oratione: ib. p. 1176—1200 — diese beiden die bedeutendsten dieser Gruppe; 3. *Περὶ τῶν ὀκτώ πνευμάτων τῆς πονηρίας* (Tract. de octo spiritibus malitiae: M. p. 1145—1164) — wohl eine freie Nachbildung des Traktats ähnlichen Inhalts von Evagrius Ponticus (s. Zöckler, I. c. S. 29 ff.); 4. *Λόγος πρὸς Ἐλλόγιον περὶ τὰς ἀντιτύχους τῶν ἀρετῶν κακίας* (Tract. ad Eulogium de vitiis, quae opposita sunt virtutibus): M. p. 1140—1144 — wohl unecht, wie sich aus der von Nilus' Schreibweise abweichenden, schwülstigen und üppig bilderreichen Diktion zu ergeben scheint (Zöckler S. 33f.); 5. *Περὶ τῶν ὀκτώ τῆς κακίας λογισμῶν*, De octo vitiis cogitationibus): M. 1435—1472 — als Kompilation eines späteren Nachahmers von Nilus betrachtet von Dupin, Ceillier (p. 162), auch von Migne I. c.; 6. *Κεφαλαῖα καὶ περὶ διαφορῶν πονηρῶν λογισμῶν* (Capita 27 de diversis malignis cogitationibus): M. 1200—1234 — von den neueren Herausgg. allgemein als echt anerkannt; 7. Homilie über 2c 22, 36: M. 1263—1280.

II. Traktate über mönchische Verhältnisse und Pflichten: 1. Sieben Erzählungen (*διηγήματα*), betreffend die Ermordung einiger Sinai-Mönche durch Barbaren und die zeitweilige Entführung von Nilus' Sohn Theobul durch ebendieselben: M. 590—694; 2. *Εἰς Ἀλβιανὸν λόγος*, Lobrede auf den Nitrischen Einsiedler Albanus, der als ein Muster asketischen Tugendlebens hingestellt wird; 3. *Λόγος ἀσχημῶς* (eine Lobrede auf das Asketentum als die allein wahre Fortsetzung des ursprünglichen Christen-

tums); 4. *Λόγος περί ἀκημοσύνης* (Lehr- und Mahnschreiben an die anchranische Diakonissin Magna: M. 968—1060); 5. Traktat von den Vorzügen des Einsiedlerlebens vor dem Sönobitenleben, gewöhnlich citirt: *De monachorum praestantia*: M. p. 1061 bis 1094; 6. *Λόγος πρὸς Ἐδλόγιον μοναχόν*: M. 1093—1140.

III. Sprüche und Briefe. Zwei Reihen kurzer ethisch-asketischer Sentenzen, 5 die unter Nilus' Namen überliefert sind (die erste 99, die andere 139 Nummern enthaltend) teilt die Migne'sche Ausg. (1239—1262) aus älterer Überlieferung mit; schon Suares (Opp. S. Nili, p. 543 ff.) kannte fünf solcher Sammlungen, doch rührt wohl keine derselben unmittelbar von dem Sinai-Abte her (Fehler-Zungm. S. 118 f.). — Von den beiden seinen Namen tragenden Sammlungen von Briefen bietet die von Poussin edierte 10 355, die elf Jahre nachher von Allatus herausgegebene sogar 1061 Nummern (geteilt in 4 Bücher). Aber mit Recht urteilt über den Inhalt dieser letzten, zahlreiche Brieflein von unbedeutendster Kleinheit umschließenden Sammlung Bardenheuer (Patrol.² 336): „Von diesen 1061 Briefen können nur sehr wenige in der vorliegenden Gestalt Anspruch auf Ursprünglichkeit erheben, alle übrigen sind offenbar Excerpte aus Briefen oder anderen 15 Schriften“.

Gewiß wird die mönchische Lebensrichtung in diesen Schriften (die wenigstens in ihrer Mehrzahl als echt gelten dürfen) auf sehr achtungswerte Weise vertreten. Bei aller Verehrung dieses Standes war Nilus doch besonnen und verständig genug, sich über dessen Gefahren nicht zu täuschen. Er warnt nicht allein vor den Abwegen des Hoch- 20 mums und der Unthätigkeit (s. bes. die oben unter I, 3 u. 6 genannten Traktate — über deren Inhalt in m. Schrift „V. den sieben Hauptünden“ l. c. näher gehandelt ist), sondern giebt auch unumwunden Zeugnis von den Seele und Leib zerrüttenden, selbstmörderischen Folgen mönchischer Überspannung; er kannte den geheimen Sitz einer unentfliehbar Verführung (lib. I, epist. 295; lib. II, epist. 140). Seine Werke geben 25 ein reichhaltiges Bild des mönchischen Lebens, seiner Zwecke und Mittel, seiner inneren Erfahrungen und Kämpfe und des gesamten aus demselben hervorgehenden Gedankenkreises (besonders wichtig sind in dieser Hinsicht die unter II, Nr. 3—5 genannten Traktate). Die Weisheit des Nilus liebt die Form des Spruches; gern ergeht er sich in Spruchreihen, die in ihrer eleganten, die Rhythmit des Siraciden nachahmenden Form 30 an jüdisch-hellenistische Vorbilder erinnern und denen wir das Lob der Sinnigkeit, des Ernstes und der feinen Wahrnehmungsgabe nicht versagen werden. „Arbeitam“, sagt er in seinen Sentenzen, „ist jener, dem die Zeit niemals überflüssig ist“. — Du sollst nicht die Gestalt, sondern die Seelenrichtung eines christlichen Mannes dir aneignen. — Bei jeder Handlung fasse vor dem Anfang schon das Ende ins Auge. — Unser Gebet 35 sei mit Nüchternheit verbunden, damit wir nicht von Gott erbitten, woran er keinen Gefallen hat. — Zähme dein Fleisch mit nützlichen Beschäftigungen, denke nicht daran, es vollständig zu vernichten. — Den bösen Gedanken tritt mit anderen und besseren in den Weg. — Halte die Trägheit (*ἄδουλία*) für die Mutter aller Übel, denn sie raubt dir das Gute, was du hast, und was dir fehlt, läßt sie dich nicht erwerben. — Vergleiche 40 das Traurige wie das Glänzende des Lebens mit einem Schatten und Rade, denn wie ein Schatten vergeht es und wie ein Rad rollt es dahin. — Die „Philosophie“ ist ein ausgezeichnetes Gut für die Menschen; aber da sie einzig ist, will sie auch von ihrem Besitzer allein besessen und festgehalten sein (*οὔσα δὲ μονογενής, μόνη μόνη συνεῖναι τῷ κερτημένῳ βούλεται*). — Beherrsche du deinen Bauch, dann auch deine Zunge, 45 damit du nicht des einen Knecht und in der anderen ein unverständiger Freier werdest. — Heilig ist der Altar des Gebets, denn es zieht das Allerheiligste auf heilige Weise an uns heran. — Gutes reden muß auch, wer nicht gut handelt, damit er mit seinen Worten seine Werke beschämen lerne. — Die Thräne des Gebets ist ein heiliges Bad der Seele; aber nach dem Gebet erinnere dich, weshalb du geweint hast. — Wer nicht 50 auch unter Sündern die Sünde haßt, wird auch, wenn er sie selbst nicht ausübt, verurteilt.

In diesen und ähnlichen Sentenzen sind klassische und altphilosophische Anklänge mit christlichen Gedanken und asketischen Neigungen auf merkwürdige Weise gemischt. Es begreift sich, daß man im Hinblick auf diese seine klassischen Inklinationen ihm sogar eine Bearbeitung des Epiktet'schen Manuale fürs Bedürfnis christlicher Leser beizulegen vermocht 55 hat (s. diese Schrift unter den Opusce. spuria, b. Migne, p. 1286—1316). — Tiefer werden wir anderwärts in die asketischen Grundsätze eingeweiht. Denn ungeachtet aller Besonnenheit nimmt Nilus doch keinen Anstand, sein mönchisches Prinzip unmittelbar von Christus abzuleiten. Christus ist, laut jenem *λόγος ἀσκητικός* (cap. 1 sq.), der alleinige Weisheitslehrer; er hat in den Aposteln und diese wieder in den *μονάχοις* 60

ihre wahren Nachfolger. Der christliche „Philosoph“ muß frei sein von Affekten, irdischen Sorgen und körperlichen Hemmnissen; Freiheit und brüderliche Gleichheit sind nur in dieser Form vollkommen darstellbar. Denn alle Abwendung von irdischen Gütern und sinnlichen Begierden gilt zugleich als Mittel einer inneren Seelenbefreiung, welche den unmittelbarsten Verkehr mit Gott und die werdende geheimnisvolle Einverleibung mit Christus möglich macht. Ruhe und genießende Betrachtung bezeichnen das Ziel eines Kampfes, der den Geist auf seinen Herrschersthron erhebt. Die Weltvergessenheit der Mönche soll so weit reichen, daß der Entfagende seiner eigenen Blutsverwandten nicht mehr gedenken darf (*λύγ. άόξ. c. 44*). Welche unnachsichtliche Strenge also im Prinzip! Um so mehr kontrastiert es damit, wenn Nilus von der Höhe seiner Idee zu deren Ausführung herabsteigt. Denn in solchen Fällen muß er die unerbittliche Naturgewalt und das unabwiesbare Recht der Natur, das er eben verleugnet, selbst anerkennen; er muß das einreißende Verderben seines Standes, der vielfach von der Gottseligkeit nur ein Gewerbe machte, aufdecken, die Unberufenen zurückweisen, die trägen Herumläufer schelten, durch heilsame Ratschläge die Übungen erleichtern, die Macht der Gewohnheit, die mit der Zeit eine neue Natur an die Stelle der alten zu setzen vermöge, zu Hilfe nehmen und überhaupt auf das Gebiet der natürlichen Seelenkunde und der individuellen Neigung und Fähigkeit eingehen, zu welchen seine Theorie sich von vornherein in ein abstraktes Verhältnis gesetzt hatte (*lib. III, epist. 119*; vgl. *λύγ. άόξ. c. 51*). — In dieser letzteren Beziehung gerade liefern seine Briefe eine interessante Ausbeute. „Hinweg“, ruft er, „mit denen, die als Mönche nur der Arbeit und Anstrengung oder der bürgerlichen Pflicht entfliehen wollen; es ist ihre eigene Sittlichkeit, die sie mit dem Mönchsgewande verdecken! Das Gute trägt in sich selber die beste Frucht; nicht Lohn und Ehre vor der Welt noch Furcht vor der Strafe machen es erstrebenswert. Daher auch kein besseres Gebet als das um ein reines Herz als das wahre Merkmal der Gotteskinderschaft, zu welcher wir durch Geduld und Buße erzogen werden“. — Die Briefe (über deren Textverhältnisse, in Ermangelung einer gründlichen krit. Monographie, einstweilen Fessler-Zungm. p. 120 ff. zu vergleichen ist) sind fast alle an uns unbekannte Personen, Männer und Frauen, Laien, Kleriker und Bischöfe, Äbte und Mönche gerichtet. Sie beweisen, wenn auch nur der größere Teil von ihnen echt sein sollte, an wie vielen Fäden damals ein hochgeehrter Anachoret mit der von ihm verlassenen Welt noch zusammenhing. Besondere Beachtung verdient der zur Verteidigung des Chrysostomus abgefaßte Brief in Buch I, Nr. 309 (*M., p. 193 f.*). An einer anderen Stelle will er dem schon damals überhandnehmenden kirchlichen Bildergebrauch Schranken setzen; doch wünscht auch er, daß im Sacrament gegen Osten ein Kreuz aufgerichtet, der innere Raum der Kirche aber mit künstlerischen Darstellungen aus der heiligen Geschichte ausgestattet werde, damit die des Lesens Unkundigen durch Betrachtung der Gemälde an die Tugenden der Frommen gemahnt und zur Nachahmung erweckt werden mögen (*L. IV, ep. 61 ad Olympiodorum*).

Von den übrigen zwanzig Nilus, welche Mallius kennt, gilt es hier noch einige bemerkenswerte namhaft zu machen. Abgesehen von einem ägyptischen Bischof und Märtyrer, welchen Eusebius, *De mart. Palaest. c. 13* erwähnt und dessen Andenken sich in dem *Menol. Graecor. die 17. Sept.* erhalten hat, sind alle jünger als der eben Besprochene. Nämlich zunächst:

2. Nilus aus Rossano in Kalabrien (auch *N. von Gaëta* oder von *Grottaferrata* genannt, nach seinen letzten Hauptwohnorten; oder *N. d. Jüngere*, zum Unterschied von Nr. 1). Laut der ausführlichen *Vita*, die ihm einer seiner Schüler — wahrscheinlich Abt Bartholomäus von Grottaferrata (gest. 1065) — gewidmet hat, wurde er 910 zu Rossano in Kalabrien von griechischen Eltern geboren und lebte als Mönch nach basilianischer Regel abwechselnd in mehreren Klöstern Unter- und Mittelitaliens — zeitweilig auch im Alexiuskloster zu Rom sowie in Monte Cassino, zuletzt hauptsächlich in der Einsiedelei *Valluce* bei *Gaëta* und dann in *St. Agatha* bei *Frascati*, von wo aus er das nahe benachbarte Kloster *Crypta ferrata* (*Grotta ferrata*) gründete, als dessen erster Abt er gilt. Er starb 95-jährig, am 27. Dezember 1005. Der wilde Geist der damaligen Zeit verlangte nicht wie vordem ein müßiges und beschaulich-philosophisches Mönchtum, sondern vielmehr ein Mönchtum der Demut, Bekehrung und Sitteneinheit, und in diesem Sinne wollte Nilus, wozu ihn seine Erziehung hingeleitet hatte, Nachfolger eines Antonius und Hilarion sein. Wie er selbst schwere Bußkämpfe zu bestehen hatte, so legte er sie auch anderen auf und wirkte als vielgesuchter, im Mufe besonderer Heiligkeit und Wunderkraft, auch Sehergabe stehender Gewissenstrat unter den Verderbnissen der höheren Stände. Als nach der Vertreibung des Papstes Gregor V. durch Crescentius der

Erzbischof Philagotus oder Johann von Biacenza, ebenfalls von griechischer Abkunft, sich in die päpstliche Würde eindrängte, warnte ihn Nilus vor dem ehrgeizigen Unternehmen, und der Erfolg bewies, wie sehr er Recht hatte. Kaiser Otto III. setzte Gregor wieder ein und strafte den Erzbischof mit Ausstechung der Augen und grausamer Verwundung. Nilus aber machte dem Kaiser die kräftigsten Vorhaltungen und setzte die Freilassung des öffentlich geschändeten Freundes durch (Vita, c. 189 ff.; vgl. Neander, z. 231 f.; Baymann, Die Politik d. Päpste II, 153 ff.). Seinem ernststen und sanftmütigen Charakter blieb er bis ans Ende getreu. — Besondere Verehrung ist ihm seitens der noch heute der Basiliusregel zugethanen Mönche von Grotta ferrata (vgl. Kocki, De coenobio Cryptoferratensi, 1893) erwiesen worden. In der Niluskapelle der Abteikirche daselbst stellt ein Freskenzyklus von Domenichino aus dem Jahre 1610 verschiedene Szenen aus dem Leben des Heiligen dar, u. a. seine Begegnung mit Otto III. Ein Altargemälde von Annibale Caracci ebendasselbst bildet die Heiligen Nilus und Bartholomäus (vgl. o.) als Empfänger einer Erscheinung der hl. Jungfrau ab, welche sie zum Bau der Kapelle auffordert (vgl. W. Dezel, Iconogr. II, 564).

3. Nilus der Archimandrit, mit dem Zunamen Dogopatrius, lebte gegen die Mitte des 11. Jahrhunderts und wurde nacheinander Notar des Patriarchen von Konstantinopel, Protoproödrus Syncellorum und Nomophylax des Reichs. Auch machte er einige Zeit in Sizilien während der Herrschaft des Königs Roger zu. Auf den Antrag des letzteren wurde von ihm die Schrift: Syntagma de quinque patriarchibus thronis um 1143 abgefaßt, welche Steph. le Moynes, Var. sacra I, 211 herausgegeben hat. Es ist dies eine merkwürdige und ganz im griechischen Interesse entworfene kirchlich-historische Deduktion, welche ausgehend von der Verteilung der Weltreiche und dem Ursprung des christlichen Episkopats, zunächst die drei ältesten Patriarchate von Antiochien, Rom und Alexandrien nebeneinander ordnet und dann das väterliche Zutreten von Jerusalem und Konstantinopel erklärt. Der römische Sprengel wird durchaus auf Europa beschränkt. Ein vermeintlicher Primat des Petrus kann nicht aufkommen gegen die synodalen Bestimmungen, welche den kirchlichen Synoden von Konstantinopel dem römischen völlig gleichgestellt haben. Die Fünffzahl der Patriarchen von gleicher Würde und ungleichem Range wird mit den fünf Sinnen verglichen, welche den einheitlichen Bestand und die Regierung des menschlichen Körpers bedingen. Aus diesen Analogiebildungen ist die Anschauung des Ganzen ersichtlich. Der Verfasser geht sehr ins Einzelne und ist unbefangener genug, bei der Aufzählung der kirchlichen Distrikte auch solche Ortschaften zu nennen, welche keiner kirchlichen Oberhoheit förmlich und rechtlich zugeordnet waren. Römischen Augen war natürlich das Produkt anstößig, nicht minder dem Leo Allatus (vgl. Schelstrate und Schröckh a. a. D.).

4. Nilus Damylas (Damila), Abt auf Kreta zu Anfang des 15. Jahrhunderts, gehört zu den späteren byzantinischen Polemikern gegen Rom. Für ein von ihm geistetes Nonnenkloster verfaßte er eine *Τυχή παράδοσις*, welche im cod. Parisin. gr. 295 erhalten, aber noch nicht ediert ist. Das von ihm hinterlassene Testament (aus dem Jahre 1417) enthält eine Liste byzantinischer Schriften von literatur- und kulturgeschichtlichem Interesse (ediert zuerst durch E. Legrand in der Rev. des études grecques 1891, p. 178—185, dann korrekter durch Spyridion B. Lambros: „Das Testament des Neilos Damilas“: BZ. 1895, S. 585 ff.).

Über Nilus, Erzbischof von Rhodos (gest. nach 1379), der auf dogmatischem und hagiographischem Gebiete schriftstellerisch thätig war, sowie über den Homiletiker Nilus, Patriarchen von Konstantinopel (1379—1387) handelt Ehrhard bei Krumbacher, Byz. Literatur-Geschichte², 109 und 174 f. — Wegen des Nilus Kabasilas s. d. Artikel: IX, S. 667—669. (Graf †) Bödker.

Nimes, Edikt von, und die Aufhebung des Edikts von Nantes. — 50
Literatur. Das Hauptwerk ist immer noch wegen seiner Ausführlichkeit und der zahlreichen Dokumente: Histoire de l'Édit de Nantes, T. 1—3. Déclt 1693—95 von Elie Benoît; die wichtigste Ergänzung dazu ist: Eclaircissements historiques sur les causes de la révocation de l'Édit de Nantes et sur l'état des Protestants de France. T. 1. 2, Paris 1788 von Guhère, parteiisch für Ludwig XIV. — Neuere Schriften: G. Weber, Geschichtliche Darstellung des Calvinismus im Verhältnis zum Staat in Genf und Frankreich bis zur Aufhebung des Edikts von Nantes, Heidelberg 1836; E. Stähelin, Der Uebertritt K. Heinrichs IV. in Frankreich zur römisch-katholischen Kirche, Basel 1856; G. v. Polenz, Geschichte des anglojischen Calvinismus, Bd 4 und 5, Gotha 1864—69; Döllinger, Die einflußreichste Frau in der französischen Geschichte, Allgemeine Zeitung 1886, Nr. 185 ff. Weil.; F. Sander, Die 60

Hugenotten und das Edikt von Nantes, Breslau 1885, durch die angehängten (übersehten) Beilagen wertvoll; und Th. Schott, Die Aufhebung des Ediktes von Nantes im Oktober 1885, Halle 1885 (S. 10 der Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte), wo die übrige in Betracht kommende Litteratur verzeichnet ist. Die 200jährige Wiederkehr der Aufhebung des Ediktes im Jahre 1885 rief eine sehr reiche litterarische Thätigkeit über diesen Gegenstand hervor; die Erzeugnisse derselben sind mit beinahe vollständiger Genauigkeit zusammengestellt im Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français 1885, p. 565 ff. 609 ff. und 1886 p. 182 ff., vgl. ferner: ThZB herausgegeben von Lipsius Bd 5 (1886), S. 242 ff.

Das Edikt von Nantes (s. den A. Bd XIII S. 645 ff.) war ein Kompromiß, ab-
 10 geschlossen von König Heinrich IV. zwischen der katholischen Staatsreligion und der Konfession der Minderheit der Bevölkerung; als der numerisch schwächere war die letztere durch Garantien (Sicherheitsplätze etc.) geschützt; ihr größter Schutz bestand in der Loyalität der Protestanten gegen das Königtum und in der unparteiischen Stellung des letzteren über den Konfessionen. Stellte sich das Königtum auf die Seite der Katholiken
 15 oder traten die Protestanten selbst feindlich gegen dasselbe auf, so waren die größten Gefahren für die Erhaltung des Ediktes und für den Fortbestand des Protestantismus heraufbeschworen. So lange Heinrich IV. lebte, war keines von beiden zu befürchten; in großartiger Weise ging er den Weg der Versöhnung, im Bewußtsein seiner Überlegenheit gewährte er den Reformierten am 1. August 1605 ihre Sicherheitsplätze noch auf weitere
 20 vier Jahre. Allerdings fehlte es auch unter seiner Regierung nicht an Klagen und Beschwerden von beiden Seiten und die Reformierten konnten manche Verletzung des Ediktes von Nantes nachweisen, doch war die Zeit bis zu seinem Tode eine glückliche und friedliche und Duplessis-Mornay konnte mit Recht ausrufen: Wie lange haben wir und unsere Väter nach einer Freiheit geseufzt, welche wir jetzt besitzen. Heinrichs jäher Tod (1610)
 25 änderte die Sachlage völlig, er war ein schwerer Schlag für die Protestanten; denn von diesem Augenblicke an beginnen die ernsthaften Angriffe gegen das Edikt, die Versuche, es zu beschränken und ungiltig zu machen; offen und versteckt währte dieser Krieg, geführt mit allen Mitteln der List und der Macht rabulistischer Gesetzesauslegung und offener Gewaltthat bis zum Oktober 1685 und die ganze Geschichte des französischen
 30 Protestantismus dreht sich um diesen Punkt. Alle die Konflikte, welche in der Stellung und Zusammenziehung der beiden konfessionellen Parteien, im Verhältnis der Protestanten zur Regierung und zur Nation verborgen lagen, brachen in der Zeit nach Heinrichs Tode hervor. Mit Recht mißtrauten die Protestanten der bigotten, Spanien zugeneigten Regentin Maria von Medici und ihrem gleichgesinnten Sohne Ludwig XIII. und wenn
 35 auch am 22. Mai 1610 das Edikt von Nantes feierlich bestätigt wurde, so kamen doch bald offene Verletzungen desselben vor. An den Aufständen der ehrgeizigen Großen (Conde) beteiligten sie sich nicht, erst als 1620 Béarn der Gesamtmonarchie einverleibt und der Katholicismus dort unter rohen Gewaltthaten wieder hergestellt wurde, griffen sie, gereizt durch zahlreiche Quälereien, zu den Waffen, 1621; es war der Wendepunkt ihres Geschicks um dieselbe Zeit, da auch in Deutschland in der Schlacht am weißen
 40 Berge ein solcher für den deutschen Protestantismus eintrat. Denn die Religionskriege, welche jetzt begannen, hatten einen anderen Charakter als die früheren; es beteiligte sich bei weitem nicht der ganze französische Calvinismus, der Norden, Poitou und Dauphiné entsprachen nur sehr schwach dem Aufgebote; nach den langen Kriegsjahren war natur-
 45 gemäß eine Ermattung eingetreten, der kriegerische Eifer hatte während der Friedenszeiten nicht zugenommen; die alten Hugenottenstädte Montpellier, Montauban, La Rochelle zeigten zwar durch ihre Verteidigung, daß ihre Bürger so tapfer seien, wie ihre Ahnen, aber der ganzen Partei fehlte eine Autorität wie Coligny und Heinrich von Navarra gewesen waren; unter den Großen (Rohan, Soubise, Bouillon, Tremoille, Châtillon,
 50 Lesdiguières) herrschte Eifersucht, Zwietracht und Laueheit. Das protestantische Deutschland, selbst um seine Existenz kämpfend, konnte keine Hilfe senden, die von England war schlecht geführt und daher wirkungslos und die unseligen Beschlüsse der politischen, verbotenen Versammlung zu La Rochelle (10. Mai 1621), welche die protestantische Gemeinschaft in Kreise teilte, sie militärisch und finanziell organisierte und das Bild eines Staatenbundes,
 55 etwa wie die Republik der Niederlande erscheinen ließ, zeigte der Regierung, trotzdem daß der Bund nur auf dem Papiere bestand, eine drohende Gefahr, und gab ihr das Recht, die Protestanten als schlimme Rebellen zu behandeln. Der Krieg, mit großer Grausamkeit geführt, war zwar in den Jahren 1621 und 1622 durch die heldenmütige Verteidigung von Montauban und Montpellier günstig für die Hugenotten, aber die Schild-
 60 erhebung der Protestanten im Jahre 1625 und die darauf folgenden Kriege 1625—1628 endeten unglücklich für sie. Richelieus staatsmännische Überlegenheit gab der Krone den

eg. Als das halbverhungerte Rochelle am 28. Oktober 1628 dem König seine Thore nete, war der lange mit Erbitterung geführte Kampf zu Ende, die Hugonotten waren lig besiegt; noch kurze Zeit währte der Bürgerkrieg in Guienne und Languedoc, aber waren nur Todeszudungen eines sterbenden Gegners; der edle Herzog Heinrich von han, der letzte der großen Adelligen, welche ihren Degen für die Sache der Religion 5 er Väter zogen, mußte die Waffen strecken. Der Frieden von Mais am 28. Juni 29, dem Juli 1629 das Gnadenedikt von Nimes folgte, beendete die Religionskriege, r aber zugleich der Anfang einer neuen Epoche in der Geschichte des französischen otestantismus.

Das Gnadenedikt von Nimes gewährte zwar den besiegten Unterthanen völlige 10 rziehung für ihre aufrührerischen Thaten, bestätigte das Edikt von Nantes in allem, s die Gewissensfreiheit, freie Religionsübung, persönliche Sicherheit und alle bürger- en Rechte der Protestanten betraf, aber es nahm ihnen alle materiellen Garantien für e Bewahrung dieser Rechte; alle Sicherheitsstädte wurden ihnen entziffen, ihre Festungen kleist, ihre politischen Versammlungen verboten, die Reformierten hörten auf, eine 15 itische Partei, ein Staat im Staate zu sein. Noch hatte die französisch-reformierte che ihre volle Freiheit und Unabhängigkeit, aber dieselbe hing ab von der königlichen ade; denn recht bezeichnend für die veränderte Lage war, daß in den begründenden gangsworten dieses Ediktes nicht der königliche Wille, einem Teil der Unterthanen zu em Rechte zu verhelfen, als bestimmendes Motiv hervorgehoben wurde, sondern stets 20 : die königliche Gnade, das Mitleid mit dem Elend der Unterthanen betont wurde,) mit Recht heißt es darum stets: das Gnadenedikt. Ein Zeichen, wie diese Gnade üdgezogen werden könne, war, daß der von Heinrich IV. und eine Zeit lang auch t Ludwig XIII. den Geistlichen gezahlte Gehalt nun wegsiel; ein weiteres Zeichen en, was die Protestanten zu gewärtigen haben, war die im Edikt mehrfach aus- 25 rochene bestimmte Hoffnung und Erwartung ihrer Wiedervereinigung mit der römischen che. Der französischen kirchlichen Politik schwebte seitdem dies Ziel als ein erreich- es und um jeden Preis zu erreichendes immer vor Augen, alle Wege, welche dazu urden, wurden von ihr allmählich eingeschlagen. Es fehlte in den folgenden Jahr- nten nicht an theologischen Disputationen, Religionsgesprächen, Unionsversuchen, jedoch 30 ie Erfolg; wichtiger und verhängnisvoller für die Protestanten waren die zahlreichen ertritte besonders der vornehmen Adelligen, meistens durch weltliche Vorteile, Ehren- len, Ämter zc. herbeigeführt (z. B. Lesdiguières, Châtillon, Bethune, Bouillon, Du- ron, Palma Cayet).

Richelieu war ein zu klar blickender Staatsmann, um damals, wo Frankreich, der 35 eren Unruhen ledig, sich anschickte, eine Weltstellung zu gewinnen, der von Rom aus ihn gestellten Forderung, der Ketzerei gewaltsam ein Ende zu machen und das Edikt t Nantes einfach aufzuheben, Folge zu geben und dadurch einen intelligenten, fleißigen, hhabenden und zahlreichen Teil der Bevölkerung zur Verzweiflung zu bringen; aber er ihm begann eine systematische Thätigkeit, der reformierten Kirche und ihren Be- 40 nern ein Recht und Besitztum um das andere zu beschränken und zu entziehen und e dadurch zu schwächen: am 6. März 1631 wurde durch Beschluß des Staatsrats die übung des reformierten Gottesdienstes in Niour (Saintonge) verboten, seitdem ver- g kaum ein Jahr, in welchem nicht ein protestantisches Gotteshaus geschlossen oder t Ort des Rechtes des Gottesdienstes beraubt worden wäre, sei es infolge richterlicher 45 tischeidung oder durch Beschluß des Staatsrates, alle möglichen, auch die schwächsten ünde mußten dazu dienen. 1633 wurde bestimmt, daß die von den Protestanten ge- ndeten Schulen (Collèges) zur Hälfte den Katholiken gehören sollten; in Metz wurde Protestanten verboten, eine höhere Schule zu errichten (1635), in Valence wurde ordnet, daß die evangelischen Geistlichen nur an dem Orte ihrer Residenz predigen 50 fen, die Filialgemeinden waren dadurch ihres Gottesdienstes beraubt; in Dijon wurde Protestanten befohlen, bei katholischen Festen ihre Häuser zu schmücken; das Parla- t in Bordeaux verbot den protestantischen Eltern, ihre Kinder zum Besuch des evan- schen Gottesdienstes zu zwingen (1636); die Benennung „angeblich reformiert“ wurde edingt offiziell, ihre Gotteshäuser durften die Protestanten nicht „Kirchen“ (Églises) 55 zen, die protestantischen Mitglieder des Parlaments von Castres durften nicht den roten k, nicht die mit Belz verbrämte Kappe tragen u. ä.

Auch nach dem Tode Richelieus und während der Minderjährigkeit Ludwigs XIV. rde dies unheilvolle System fortgeführt, allerdings in viel geringerem Maße; während großen politischen Unruhen der Fronde fürchtete die Regierung, die Protestanten 60

möchten sich auf die Seite ihrer Gegner schlagen, um vielleicht im Verein mit denselben die alte politische Unabhängigkeit wieder zu gewinnen. Aber die Protestanten blieben der Regierung vollständig treu, so daß Ludwig XIV. selbst in einem Erlasse vom 21. Mai 1652 in den schmeichelhaftesten Ausdrücken ihre Treue und Anhänglichkeit anerkannte, auch einige Beschränkungen zurücknahm und Erleichterungen gewährte. Die Jahre 1649 bis 1656 waren die glücklichsten für den französischen Protestantismus, „die Herde weidete, nach einem Mazarin in den Mund gelegten Worte, abseits, aber sie weidete friedlich“, dagegen beginnen von 1656 an wieder die Gewaltthätigkeiten gegen die Reformierten, die Beschränkungen des Ediktes von Nantes (königliche Deklaration vom 18. Juli 1656), 1659 wurde den Reformierten noch einmal gestattet, eine Nationalsynode zu halten, diese aber für die letzte erklärt und damit ihr kirchlicher Organismus seiner Spitze, seiner höchsten Repräsentation, seiner letzten Instanz in allen Fragen der Lehre und der Disziplin beraubt; es war die Einleitung zu der systematischen Bedrückung und Verfolgung der Protestanten, welche von der Selbstregierung Ludwigs XIV. an datiert und zur Aufhebung des Ediktes von Nantes führte.

Ein treuer Sohn seiner Kirche, deren äußerliche Forderungen er auch in den Zeiten eines ausschweifenden Lebens pünktlich erfüllte, in religiösen Fragen ziemlich unwissend, jeder Selbstständigkeit auf religiösem und kirchlichem Gebiete durchaus feind, erfüllt von einem maßlosen Selbstbewußtsein als Monarch und Katholik, überzeugt, daß die Einheit der Konfession ein Haupterfordernis eines geordneten Staatswesens sei, war er von Anfang seiner Regierung an entschlossen, seinen Krönungseid wahr zu machen, die Ketzer nach Kräften aus seinem Gebiete auszurotten; nicht eine Vereinigung beider Konfessionen — denn alle Vorschläge dazu kamen über die ersten Schritte nicht hinaus — sondern eine Auffaugung der Protestanten durch den Katholicismus plante er. Klar sprach er sich darüber in seinen Memoiren aus, welche er für seinen Nachfolger als Richtschnur im Regieren aufsetzte: auf keine Weise wolle er durch irgend eine neue Gewaltmaßregel seine protestantischen Unterthanen bedrücken, sondern das beobachten, was seine Ahnen ihnen zugestanden haben, aber keinesfalls etwas darüber bewilligen, vielmehr die Ausübung davon in die engsten Grenzen einschränken, welche Gerechtigkeit und Anstand gestatten. Gnaden aber gewähre er ihnen keine, um sie dadurch ohne Gewalt zu veranlassen, von Zeit zu Zeit leidenschaftslos an sich zu denken, warum sie sich freiwillig der Vorteile berauben, welche seine übrigen Unterthanen genießen. Gelehrige suche er durch Belohnungen zu gewinnen, aber, heißt es am Schlusse, er habe bei weitem nicht alle Mittel erschöpft, um sie auf sanfte Weise von ihren verderblichen Irrthümern zurückzuführen. Die Worte lassen über einen wohlertwogenen Plan keinen Zweifel, nie verlor Ludwig sein Ziel aus den Augen, die Forderungen der Politik, der Widerstand der Protestanten selbst, welchen man sich nicht so nachhaltig gedacht hatte, führte Änderungen und Verzögerungen herbei; nimmt man noch hinzu, was Ludwig 1664 dem deutschen Kaiser schrieb: er habe kein anderes Bestreben, als die Ketzerei auszurotten, und wenn Gott ihm das Leben erhalte, werde man in Frankreich nach wenig Jahren ihr Erlöschen sehen, — Äußerungen, welche seine innersten Gedanken verraten, so steht unumstößlich fest, daß Ludwig von Anfang seiner Regierung an entschlossen war, den Protestantismus in seinem Lande zu vernichten; alle Versicherungen, die Giltigkeit und den Bestand des Ediktes von Nantes betreffend, waren im Grunde nur leere Förmlichkeiten. Ludwig wußte sich dabei in Übereinstimmung mit dem weitaus größten Teile seiner katholischen Unterthanen, dem die Protestanten unsympathisch, etwas fremd, ein Volk im Volk, gegenüberstanden; er war unterstützt von ihm ergebenen Beamten, welchen des Königs Wille oberstes Gesetz war; diese antiprotestantische Stimmung bei König und Volk wurde geleitet und stets aufs neue angefangen durch den katholischen Klerus, der mit fanatischer Energie und eiserner Beharrlichkeit die Ausrottung des Protestantismus betrieb, und seine reichen Geldmittel in dem der Krone regelmäßig dargebrachten „freiwilligen Geschenke“ dazu benützte, um denselben jedesmal einige Zugeständnisse, einige Maßregeln gegen die Protestanten abzapfen. Es war ein förmlicher Schacherhandel zwischen den königlichen Ministern und den Vertretern des Klerus, dessen Kosten die Protestanten zu bezahlen hatten; heuchlerisch verstand die katholische Kirche, stets sich als die angegriffene, unterdrückte darzustellen, genau wurde jede wirkliche oder scheinbare Übertretung des Ediktes von Nantes und der anderen Verordnungen berichtet, sorgfältig auf jede Lücke der Gesetzgebung, welche eine Schädigung der Protestanten möglich machte, aufmerksam gemacht; alle Beschränkungen, welche die Protestanten trafen, finden sich zuerst in den Bitten des Klerus an den König. Es ist nicht nachzuweisen, daß bei der Regierung von Anfang an ein streng formulierter Plan feststand,

die dem Protestantismus ein Ende gemacht werden könne, doch gab ein von dem Jesuiten Meynier verfaßtes Büchlein Anleitung dazu. Das Verfahren war im allgemeinen folgendes: Man entzog seinen Befennern unter mehr oder weniger guten Gründen ein Recht um das andere, schränkte sie nach allen Seiten ein, stellte ein Netz von königlichen Verordnungen ihnen gegenüber, deren Übertretung furchtbare, grausame Strafen nach sich zog, zerstörte die kirchliche Organisation in allen Teilen, machte ihnen die Ausübung ihres evangelischen Glaubens eigentlich unmöglich und zwang die Eingeschüchternen, Hilflosen endlich gewaltsam zum Übertritt. Ein vielangewandter Kunstgriff bei diesem Verfahren war, Maßregeln gegen die Protestanten zuerst nur in einer Gemeinde oder Stadt durchzusetzen, dann sie auf eine Provinz anzuwenden und endlich ihre Geltung für das ganze Königreich zu gebieten. Durch die Natur der Dinge lief der Weg von rabulistischen Auslegungen des Ediktes von Nantes in offene Mißachtung desselben, von beispielloser Willkürlichkeit in Gesetzgebung und Verwaltung zu nackter, brutaler Gewalt und barbarischer Mißhandlung aus; von diesem Gange sei nur eine ganz kurze Skizze gegeben.

Der erste Schlag traf die Gotteshäuser; eine am 15. April 1661 ernannte Kommission hatte überall die Berechtigung der Protestanten zur Ausübung des Gottesdienstes zu untersuchen, infolge davon sanken 1663: 140, 1664: 41, 1666: 16 Kirchen und Kirchlein in den Staub, den Gemeinden war damit der öffentliche Gottesdienst, den geistlichen Stellung und Einkommen entzogen; diese Schließungen und Zerstörungen ist aus den willkürlichsten, nichtigsten Gründen, setzten sich seitdem fort und verringerten jedes Jahr den Bestand der evangelischen Kultusstätten; neue zu errichten war streng verboten; den Adeligen wurde das Recht zum Gottesdienst auf die Zeit ihres sakralen Aufenthaltes beschränkt. Die Geistlichen durften sich nicht mehr pasteur und nicht Doktor der Theologie nennen (6. Mai 1662), auf der Straße nicht den Amtstod tragen, keine Gast- und Gelegenheitspredigten an anderen Orten halten, überhaupt nur in ihrer Residenz predigen. Mit den Kirchen wurden immer zugleich auch die Schulen geschlossen; an andern Orten wurde der Unterricht auf die Elementarfächer beschränkt; die Leitung der protestantischen Schule in Nimes wurde den Jesuiten übergeben, die theol. Fakultät dort aufgehoben, die Wirksamkeit der Provinzialsynoden wurde beschränkt, die Provinzen isoliert, keine durfte mit der andern verkehren oder sie materiell unterstützen. Der Übertritt zur reformierten Konfession wurde den Mönchen, Nonnen und Priestern auf das strengste verboten, ebenso der Rücktritt einmal Übergetretener („Bekehrte“ wurden sie stets genannt), der Übertritt zur katholischen Kirche dagegen auf alle Weise begünstigt, das Recht der Neubefehrten, einige Jahre Frist zur Bezahlung ihrer Schulden zu erhalten, allmählich auf das ganze Land ausgebreitet, das Jahr, in welchem die Kinder eine gültige Willenserklärung in Betreff ihres Übertritts abgeben konnten, für die Mädchen auf das 12., für die Knaben auf das 14. Lebensjahr festgesetzt (infolge davon nahm der Kinderraub eine entsetzliche Ausdehnung an); in die Meisterbriefe wurden Klauseln eingeschoben, welche die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche als Bedingung orderten, in Städten mit überwiegend protestantischer Bevölkerung wurden die Behörden in gleicher Zahl mit Angehörigen beider Konfessionen besetzt; die Protestanten durften in den Sitzungen nicht präsidieren, in den Kirchen durften sie keinen Ehrensitz haben, bei Taufen und Hochzeiten nur in beschränkter Zahl sich einfinden, zu den Sterbenden durften die katholischen Geistlichen, auch ungerufen, kommen, um zu erfahren, ob sie in der reformierten Religion beharren wollten. Die Toten durften nicht ausgestellt, die Beerdigungen in den Orten, wo kein evangelischer Gottesdienst bestand, nur bei Tagesanbruch oder mit Eintritt der Nacht, wo er bestand, Sommers um 6 Uhr morgens oder abends. Winters um 8 Uhr morgens oder 4 Uhr abends vorgenommen werden, auch die Begleitung war beschränkt.

Einer königlichen Erklärung vom 2. April 1666, welche die Rechte der Protestanten zusammenfaßt, ist die obige Schilderung größtenteils entnommen; die Folge dieser Zurückdrückung war eine seit dem Jahre 1660 immer zunehmende Auswanderung, welcher kein und noch so strenges Verbot Einhalt thun konnte. Die üblen Folgen derselben für das Land, sowie die Vorstellungen des großen Kurfürsten (13. August 1666) bewirkten zwar eine Änderung der Lage überhaupt, aber waren doch Veranlassung zu einigen Erleichterungen (Deklaration vom 1. Februar 1669); in der administrativen Zerstörung des Calvinismus trat zwar kein Stillstand ein, doch ist eine gewisse allerdings nur vorübergehende Mäßigung, eine Verlangsamung dieses unheilvollen Prozesses zu erkennen. Die Theologie nahm damals den Kampf auf, die bedeutendsten Vertreter derselben in beiden

Konfessionen traten sich gegenüber. Bossuets Buch *Exposition de la doctrine de l'Église catholique* zeichnete einen idealen Katholicismus, der auf Lurennes Übertritt zu dieser Religion Einfluß gehabt haben soll; Nicole griff in *Préjugés légitimes contre les Calvinistes* die Calvinisten an: gegen ihn trat Jean Claude auf in *La défense de la réformation*, gegen Arnauld schrieb Jurieu in *Justification de la morale des Réformés contre les accusations de M. Arnauld*, des Heeres von Streit- und Gelegenheitschriften nicht zu gedenken, welche z. B. den gewöhnlichen Mann in den Stand setzen sollten, seinen Glauben gegen die Angriffe der zahlreichen, überall sich eindrängenden Missionare zu verteidigen. Eine neue Art von Bekehrung war die um bares Geld, ein schmachtvoller Seelenhandel, welchen der Renegat Paul Pellisson (geb. 1624, übergetreten 1670, gest. 1693) mit den Einkünften der aliehrwürdigen Abtei Clugny und anderen Pfründen 1676 ins Leben rief; die Menschenseele hatte ihren Preis, der nach Stand und Provinz wechselte, die Quittung für das empfangene Geld enthielt auch eine Abschwörungsformel. Jahre lang trieb diese „wunderthätige Kasse“ ein frevelhaftes Spiel mit den heiligsten Dingen, die Zahl der Übergetretenen soll bis 1682 auf 58130 gestiegen sein. Die Schande dieses Schachers trifft aber nicht bloß die Protestanten, von welchen begreiflicherweise nicht die tüchtigsten so gewonnen wurden, sondern noch mehr den Urheber, der seinen Bekehrungsseifer zeigen und dem Könige schmeicheln wollte, ebenso den Monarchen, dem die Listen vorgelegt wurden, die Geistlichkeit, welche sich bei dem schmutzigen Handel beteiligte und den Papst Innocenz XI., welcher durch ein Breve Pellisson seinen Dank ausdrückte.

Gegen Ende der siebenziger Jahre verschlimmerte sich die Lage der Protestanten wesentlich; der Frieden von Nymwegen 1679 hatte Ludwig XIV. von seinen Gegnern befreit, er stand auf der Höhe seiner Macht, aber auch seine Selbstsucht, Anmaßung und Gewaltthätigkeit hatten zugenommen; die Abweichung der Hugenotten von dem Glauben, welchen er bekannte, faßte er immer mehr als persönliche Beleidigung, als Majestätsverbrechen auf. Der Klerus verstand, durch glänzende Redner die bisherigen Thaten des Königs gegen die Ketzerei mächtig zu preisen, und die Aufforderung an den König, seinen Glaubenseifer, seine Dankbarkeit für die Siege durch die Vernichtung der Hydra der Ketzerei zu zeigen, blieb bei Ludwig nicht wirkungslos, zumal da die Worte durch das große „Geschenk“ von 4½ Millionen Livres (1675) unterstützt waren. In jene Zeit fiel auch die sog. „Bekehrung“ des Königs; die groben Ausschweifungen hörten auf, der Hof hüllte sich in das Gewand der Anständigkeit, der strengeren Sitte, während die Vergnügungssucht, die Verschwendung, besonders durch Bauten, in ungehemmten Maße fort-dauerten. Den Haupteinfluß auf diese Änderung und auf den König hatte seit 1675 Frau von Maintenon, die Enkelin des Hugenottenführers Agrippa d'Aubigné, evangelisch erzogen, aber mit dem 14. Jahr bekehrt; ihr gelang es durch den Zauber ihrer gewinnenden geistreichen Persönlichkeit, durch gewandte Unterhaltungen den König zu bekehren, die religiösen Antriebe sollten die herrschenden seines Lebens werden; sie stand in engster Verbindung mit den Häuptern der strengen Kirchenpartei Bossuet, Bourdalou, Noailles, Gobelin, sie hat als die Vertraute des Königs unleugbar einen großen, gewaltigen Einfluß, besonders auf die kirchlichen Geschehnisse Frankreichs ausgeübt, auch der Protestantismus hatte dies zu empfinden. Zwar jene häufig wiederholte Behauptung, sie trage die Hauptschuld an der Aufhebung des Ediktes von Nantes, sie habe es übernommen, Ludwig dazu zu bewegen, um dagegen der Mitwirkung der Geistlichkeit bei ihrem Streben nach des Königs Hand sicher zu sein, ist völlig unhaltbar. Das Zerstörungswerk, dem das Edikt von Nantes erlag, war schon lange angefangen, ehe sie zu Macht und Einfluß kam, aber sie hat den König in nichts gehindert, auch nicht in seinen grausamsten Maßregeln, sie hat ihn bigotter und fanatischer gemacht, an dem allgemeinen Bekehrungsseifer in hervorragender Weise teilgenommen, sie ist aus Überzeugung, gehorham den Weisungen ihres strengen Beichtvaters Gobelin, und geleitet von dem Bestreben, die königliche Gunst zu behalten, ganz in die Anschauungen Ludwigs eingegangen (ihre Gutachten vom Jahre 1697 atmet eine auffallende Härte) und hat an der Auflösung und Vernichtung des Protestantismus redlich Teil gehabt. Die protestantische Frage war die wichtigste innere politische Angelegenheit geworden, die Stimmung des Königs drängte immer mehr auf ihre Lösung, er wollte durch diese That seinen Glaubenseifer zeigen und sich über seine Ahnen stellen; gewaltthätiger, willkürlicher und grausamer wurden die angewandten Mittel. Denn die oberste Stelle im königlichen Rat nahm der erbarungslos, heftige, streng katholische Louvois ein, ihm zur Seite stand sein bigotter Vater, der Kanzler Le Tellier, der mit seinem Haffe gegen die Protestanten die Gerichtshöfe er-

Itte und seine eminente Rechtskenntnis beinahe stets zum Schaden der Protestanten wandte, und der königliche Beichtvater La Chaise, dem die Zugehörigkeit zu den siniten seinen Pfad vorschrieb und der die Gewissensbisse des Königs durch den Hinweis f seinen jezigen Eifer beschwichigte.

Die Schließungen der Kirchen (1679: 26; 1681: 28; 1682: 58; 1683: 46; 1684: 76) 5
 d der Schulen nahmen zu; durch die Aufhebung der Kammern des Ediktes (Juli 1679)
 rden die Protestanten ihrer eigenen Gerichtsbarkeit beraubt; Schlag auf Schlag fielen
 : Verordnungen, welche sie allmählich von allen Ämtern und Stellen ausschlossen; die
 elleute durften keine protestantischen Gerichtsbeamten anstellen (11. Januar 1680), die
 uestantischen Frauen mußten den Hebammendienst (20. Februar 1680), die niederen 10
 stizbeamten ihre Stellen aufgeben (23. August 1680), ebenso die Notare, Anwälte,
 richtsvollzieher (28. Juni 1681); das Edikt vom 11. Juni 1680 schloß die Protestanten
 n allen Finanzstellen, von allen Pachtungen aus; am 4. März 1683 erhielten alle
 uestantischen Beamten des königlichen Hauses im weitesten Sinne den Befehl, ihre
 ellen niederzulegen, ebenso die Offiziere in Arme und Marine, die Räte des Parlaments 15
 i. Juni 1685), endlich wurde den Protestanten verboten, katholische Dienstboten zu
 lten, den juristischen Doktorgrad zu erwerben, Apothekern, Chirurgen, Buchhändlern,
 chdruckern wurde die Ausübung ihres Gewerbes verboten, die Bücher einer strengen
 nsur unterworfen und die anstößigen aus den Bibliotheken genommen (9. Juli 1686),
 i Kindern wurde mit 7 Jahren der Übertritt gestattet (17. Juni 1681), für die Über- 20
 retenen hatten die Eltern ausreichende Pensionen zu geben, die Geistlichen durften an
 i Orten, wo der Gottesdienst verboten war, nicht mehr wohnen (13. Juli 1682),
 iger als 3 Jahre durfte keiner dieselbe Stelle verwalten (August 1684). Ein allge-
 iner Bekehrungseifer ergriff Frankreich, besonders die vornehmen Kreise wetteiferten
 rin, ihre Verwandten und Untergebenen für die katholische Kirche zu gewinnen; Missio- 25
 re durchzogen in Scharen das Land, die Kongregation „von der Verbreitung des Glau-
 is“ entfaltete in allen größeren Städten ihre Thätigkeit, Kinderraub unter irgend einem
 rtwand war an der Tagesordnung, überall waren Häuser für die Neukatholiken und
 tholikinnen gegründet worden; wer hier oder in einem Kloster untergebracht wurde,
 r meistens für Glauben und Verwandtschaft verloren; daß auch die Sterbenden mit 30
 ehrungsversuchen gequält wurden, lag in der Natur der Sache.

Zu diesen administrativen, mit einem gesetzlichen Scheine umkleideten Maßregeln,
 nen allmählich offene Gewaltthaten: Kirchen wurden erbrochen, die Bibeln darin ver-
 armt und andere Erzeffe begangen (1681 in Aouste, Houban, Grenoble), aus einigen
 rten wurden die Protestanten gerabezu ausgewiesen (Dijon). 1681 schlug der Intendant 35
 arillac vor, durch Einquartierung die Reformierten in Poitou zum Religionswechsel zu
 ingen; am 18. März erließ Louvois jene berühmte Ordonnanz, welche die Haupt-
 iquartierungslast den Protestanten zuwies, die, welche sich bekehrten, waren für 2 Jahre
 n Einquartierung frei. Die Soldaten, welchen außer Quartier und Kost noch ein hoch-
 messener Sold gereicht werden mußte, kannten die Absicht der Regierung gut genug, 40
 i ihr Benehmen danach einzurichten; alle Willkür, Übermut und Brutalität hatten die
 glücklichen Quartiergeber zu erdulden, die schlimmsten Gewaltthaten und Grausamkeiten
 nen vor, die Familien, denen 10, 20 und noch mehr Soldaten gegeben wurden, waren
 anziell ruiniert, einer geplünderten Stadt glich der Ort, in welchen die Dragonaden
 nn Dragoner waren die ersten Soldaten, welche man zu diesem frommen Werke ge- 45
 uchte) gehaust hatten; die, welche sich bekehrten, wurden sogleich von der schrecklichen
 ft befreit. Acht bis neun Monate (März bis November 1681) hausten diese Unholde
 Poitou, die heftigen Klagen der Reformierten fanden bei Hofe lange Zeit taube Ohren,
 i Soldaten wurde nur eingeschärft, sie sollen keine bedeutenden Unordnungen be-
 en. Der Abzug der Truppen wurde erst befohlen, als die Auswanderung in er- 50
 reckender Weise zunahm, und das englische Parlament von diesen Vorkommnissen Notiz
 hm. Aber als dies endlich geschah, war der Protestantismus in Poitou vernichtet;
 usende traten über, um der Dual und Angst zu entgehen; in Fossay z. B. an einem
 ige 300; ganze Ortschaften bekehrten sich auf die bloße Nachricht von dem Annarsche
 : Truppen; doch fehlte es auch nicht an Beispielen heroischen Glaubensmutes bei Män- 55
 n und Frauen.

Mit beispielloser Geduld und Loyalität hatten die Protestanten alle die namenlosen
 älerien, Zurücksetzungen und Mißhandlungen ertragen; Tausende waren allerdings
 ergetreten, besonders die adelige Welt wandte sich immer mehr dem Katholicismus zu,
 er bei weitem die Mehrzahl hartete in dem angefochtenen, verfolgten Glauben aus, auf 60

bessere Zeiten hoffend, der Macht Gottes vertrauend, welcher ihre Kirche schon aus mehr
 solch schweren Prüfungen errettet hatte. Die Lockungen, mit welchen der Hirtenbrief des
 französischen Nationalkonzils vom 1. Juli 1682 die „Brüder“ zur Vereinigung mit der
 Mutterkirche einlud, verfing so wenig bei ihnen als die Schlußdrohung, daß sie für un-
 5 beugsame Hartnäckigkeit die unausbleiblichen schlimmen Folgen zu tragen haben. Die
 Angriffe des Klerus auf die Protestanten blieben auch dieselben und die gallikanische
 Opposition, welche 1682 unter Bossuets Führung so energisch gegen den Papst auftrat,
 suchte in dem Verhalten gegen die Regier ihre Rechtgläubigkeit zu beweisen; jene Ver-
 sammlung war zwar nicht die Veranlassung zur Aufhebung des Edikts von Nantes, aber
 10 den schon lange im Gange befindlichen Prozeß hat sie beschleunigt. Rasch näherte sich
 dieser dem Ende; Sommer 1683 kam es in den Cevennen, im Bivarais und Dauphiné
 zu Gewaltthaten zwischen den beiden Konfessionen, mit erbarmungsloser Härte schritt die
 Regierung ein; die angerichtete Zerstörung „sollte die Religionäre belehren, wie gefähr-
 lich es sei, sich gegen den König zu empören“, grauenvolle Exekutionen (Chamier,
 15 Jsaac Homel am 20. Oktober 1683 lebendig gerädert) gaben die Illustration zu dieser
 Erklärung.

Völlig machtlos, eingeschüchtern durch die Maßregeln der Regierung, ohne Organi-
 sation, Leitung und Zusammenhang, ohne Kirchen, Schulen und Geistliche, ausgeschlossen
 von jedem höheren Berufe und Gewerbe, umgeben von jenem Neze von Verordnungen,
 20 deren Übertretungen mit den schwersten Strafen bedroht war, durch harte Auswanderungs-
 gesetze (August und 2. Oktober 1669, 18. Mai 1682) an ihr Vaterland gebannt, in
 welchem sie kaum mehr ihres Glaubens leben konnten, dies war die Lage der Protestanten
 seit 1684; dabei wurde die Fiktion immer noch aufrecht erhalten, das Edikt von Nantes
 mit seinen Wohlthaten sei noch in Giltigkeit! Seit August 1684 war in den leitenden
 25 Kreisen die Aufhebung in Aussicht genommen, seit Januar 1685 machten sich weiter
 blickende Protestanten mit dem Gedanken vertraut, Foucault, der Intendant von Béarn
 brachte den Stein ins Rollen, indem er mit königlicher Vollmacht die 20 Kirchen seiner
 Provinz ohne weiteres schloß, die Geistlichen vertrieb und zur Unterstützung der Missio-
 näre sich Truppen erbat (18. April 1685). Damit begann die große allgemeine Dra-
 30 gonade; schon der Schrecken vor den Soldaten wirkte in verhängnisvoller Weise, denn
 Hunderte bekehrten sich aus Furcht; bis 16. Juli waren 16 000 übergetreten, im August
 zählte Béarn, früher ein festes Bollwerk des Protestantismus, nur noch 3—400 Bekenner
 dieses Glaubens. Die damals tagende Versammlung des Klerus floß über von Lob- und
 Danksprüchen gegen den König, „den Wiederhersteller des Glaubens, der den Ketzern einen
 35 Weg mit Blumen bestreut geöffnet habe“; sie wagte nicht geradezu den Wunsch nach
 Aufhebung des Ediktes von Nantes auszusprechen, auch die Regierung zog vor, zuerst die
 Massenbekehrung durch die Truppen über das ganze Land auszudehnen (7. Juli). Die
 Truppen in Béarn erhielten den Befehl, die große Zahl der Religionäre in den Gene-
 ralitäten von Bourdeaux und Montauban so viel als möglich zu vermindern; nur bei
 40 Protestanten durften sie einquartiert werden, so lange sollten sie an einem Orte bleiben,
 bis der größte Teil bekehrt sei oder die Zahl der Katholiken die der Protestanten um
 das zwei- oder dreifache übersteige; der Wille des Königs, seine Religion anzunehmen,
 galt als alleiniger Grund dieses Befehls (31. Juli). Von den Höhen der Pyrenäen herab
 breitete sich die Dragonade über ganz Frankreich aus, Massenbekehrungen zu stande bringend,
 45 wie in keiner Gegend der Welt weder vorher noch nachher; der dumpfe, zermalmende
 Schrecken, welcher die Soldaten begleitete und ihrem Erscheinen vorherging, bewirkte am
 meisten das „Wunder“; häufig genügte die Drohung ihres Einrückens, manchmal der bloße
 Hinweis auf den königlichen Befehl; in Montauban rückten die Soldaten ein mit bloßen
 Säbeln, binnen einer Woche war die Stadt bekehrt; Montpellier brachte Bâville durch
 50 16 Kompagnien binnen 24 Stunden zum Übertritt. Für diesen genügte anfangs das
 einfache „ich trete über“ oder das Hersagen des lateinischen Vaterunsers oder das Zeichnen
 des Kreuzes, später wurde eine ausführlichere Abschwürungsformel, welche indessen die
 schroffsten Unterscheidungslehren nicht enthielt, verlangt; oft wurde von den Kanzeln herab
 die Absolution erteilt. Dies Schauspiel wiederholte sich in ganz Frankreich (auch das
 55 Land Orange wurde ebenso behandelt) und Herbst 1685 war der Protestantismus auf
 kleine zerstreute Häuflein und einzelne Familien zusammengeschmolzen, als Gesamtheit
 und Kirche vernichtet. Der Schrecken, welcher mit der Gewalt einer ansteckenden Seuche
 sich verbreitete, verbunden mit der sicheren Aussicht materiellen Ruins und mit wirklichen,
 zahllosen Gewaltthaten und Grausamkeiten, hatte bei den rat- und hilflosen, von jeder-
 60 mann verlassenem Protestanten diese Wirkung hervorgebracht. Beispiele großer heroischer

Standhaftigkeit im Ertragen von Martern sind zu berichten, auch lassen sich manche schöne Tugenden von Seiten der Katholiken anführen.

Nun war die Zeit gekommen, den letzten Schritt gegen das Edikt von Nantes zu thun; gab es keinen Protestanten mehr oder nur noch sehr wenige in Frankreich, so hatte es seinen Gegenstand und damit seine Berechtigung verloren; vom Auslande hatte Ludwig XIV. keine Einsprache zu fürchten, Jakobs II. war er vollständig sicher, noch weniger drohten innere Unruhen. In einem Gewissensrate in Gegenwart des Königs hielten die Theologen die Aufhebung des Ediktes für eine religiöse Pflicht, der Generalprokurator des Pariser Parlaments erklärte sie juristisch für erlaubt. Le Tellier verfaßte den Entwurf, den Ludwig am 15. Oktober las und in einigen Punkten änderte. Am 16. oder 17. Oktober 1685 wurde das Edikt vom Könige in Fontainebleau unterzeichnet, den 18. in Paris publiziert und zugleich in alle Generalitäten geschickt, den 22. im Pariser Parlamente registriert und hatte damit seine volle rechtliche Gültigkeit. Es war Le Telliers letzte Amtshandlung gewesen; seinen nahen Tod ahnend, hatte er die Angelegenheit beschleunigt; als er das große Siegel unter die Urkunde drückte, rief er: Herr nun lässest du deinen Diener in Frieden fahren; am 30. Oktober starb er. Die Hauptbestimmungen des Ediktes waren: Da der bessere und größere Teil der Reformierten die katholische Religion angenommen habe und dadurch die Ausübung des Ediktes von Nantes unnötig geworden sei, habe der König für gut gefunden, es ganz aufzuheben, um dadurch auch das Andenken an alle Unordnungen, Unruhen und Übel zu verwischen, welche mit dem Wachsen der falschen Religion verbunden gewesen seien; die Edikte vom April und Mai 1598 und vom Juli 1629 werden mit allen andern darauf bezüglichen Erlassen für ungiltig erklärt; alle Tempel der reformierten Religion sollen unverzüglich zerstört werden; jeder reformierte Gottesdienst, auch in Privathäusern, wird untersagt; alle nicht über tretenden Prediger haben binnen 14 Tagen das Königreich zu verlassen; die, welche über treten, erhalten einen Jahresgehalt, Befreiung von Einquartierung und Steuern; die evangelischen Schulen wurden aufgehoben; die Kinder sollen katholisch getauft werden, die Auswanderung wurde bei schwerer Strafe (Galeere für die Männer, Einsperrung für die Frauen) verboten. Den Schluß bildete die merkwürdige Klausel, daß die noch vorhandenen Befenner der reformierten Religion „bis es Gott gefalle, sie zu erleuchten“, unangefochten im Königreiche vertheilen und dort Handel und Wandel haben sollten, ohne jede Ausübung einer Kultushandlung.

Eine der folgenreichsten, verhängnisvollsten Maßregeln in der langen Regierung Ludwigs XIV. bildet diese Aufhebung; von dem ganzen katholischen Frankreich wurde diese That mit Zustimmung und Lob begrüßt; auch die großen Geister der Zeit (Fénelon, Massillon, Lasfontaine, La Bruyère, Frau von Sévigné etc.) stimmten mit ein; das katholische Ausland und der Papst waren gleicher Meinung (Breve vom 13. November 1685), nur wenige abweichende Äußerungen finden sich (z. B. Vauban). Der katholischen Kirche war eine große Schar von neuen Befennern, eine Reihe vornehmer Familien, erlauchter Namen zugeführt worden, Frankreich hatte seine religiöse Einheit wieder gewonnen, aber um welchen Preis! Vor allem mußte die Regierung den Weg der Gewalt, der Verbote und grausamen Strafen, welchen sie betreten hatte, weitergehen; eine französisch-reformierte Kirche gab es nicht mehr, aber einzelne Protestanten, welche nicht übergetreten waren, und eine große Zahl hing innerlich ihrem alten Glauben noch an,kehrte auch öffentlich oder insgeheim wieder zu demselben zurück. Das Bedürfnis des Gottesdienstes, der gemeinsamen Erbauung drach unaufhaltfam hervor; unmittelbar nach der Aufhebung begannen die geheimen Versammlungen. Ströme von Blutes vergossen die Intendanten, um dieselben zu unterdrücken, Geistliche wurden gehenkt, die Männer wanderten auf die Galeeren, die Frauen in die Klöster und Gefängnisse, aber es gelang Männern, wie Brousson, A. Court, P. Rabaut (s. die Art. *RC.* Bd III, 421 ff., IV, 306 ff., mit einer Aufopferung ohne gleichen, „in der Kirche der Wüste“ das glimmende Docht des evangelischen Glaubens zu erhalten, und die einzelnen Gläubigen zu Gemeinden und diese zu einer Kirche zu sammeln. Das Toleranzedikt Ludwigs XVI. von 1787 gab Bekenntnis und Kultus wieder frei und erkannte die reformierte Kirche wieder an, aber die Spuren der Aufhebung sind noch nicht vertilgt; nie mehr erreichten die französischen Reformierten an Zahl den Bestand von 1660 (16—1700 000 jetzt e. 600 000), in manchen Gegenden konnten sie nicht mehr Wurzel fassen, sie haben unter dem hohen Adel fast keinen Vertreter mehr, der niedere Adel, der Gelehrten-, Beamten-, Kaufmannsstand, im Süden auch die ländliche Bevölkerung, bilden ihre Bestandteile, als Ganzes haben sie in keiner Weise Einfluß. In ihren katholischen Glauben, zu welchem sie gewaltsam ge-

zungen wurden, brachten ferner die Neubekehrten eine gewaltig aufsprossende Saat von Heuchelei und religiöser Gleichgiltigkeit hinein, in der Frivolität der Regentenschaft, in der Freigeisterei unter Ludwig XV., im Unglauben der Encyclopädisten traten die Früchte davon hervor, die blutigen Scenen der Revolution von 1793 stehen in einem tiefen ur-
 5 sächlichen Zusammenhang mit den Greueln der Protestantenvorfolgung. Die französische Theologie, deren bedeutendste Vertreter sich auch durch Teilnahme an den Verfolgungen bemerklich machten, verlor mit der Vernichtung ihrer reformierten Gegner ihren Ernst und ihre Wissenschaftlichkeit, an ihre Stelle trat die liederliche Wirtschafft der galanten Abbés, welche das 18. Jahrhundert kennzeichnet. Unwiederbringlich waren die Verluste Frankreichs;
 10 trotz der furchtbarsten Strafen (nur wenigen, z. B. dem Marschall Schomberg, dem Marquis Ruvigni, war die Auswanderung gestattet, der Admiral Duquesne durfte im Lande bleiben) wanderten in den Jahren 1680—1700 gegen 300 000—350 000 Personen aus, sie gehörten beinahe ausschließlich dem intelligenten, wohlhabenden und fleißigen Teile der Bevölkerung an, mit ihnen wanderte unendlich viel Kapital, Arbeitskraft, Unter-
 15 nehmungsgeist, Tapferkeit und Talent in das Ausland; wie die Handelsbilanz in jener Zeit sich zu Ungunsten Frankreichs stellte, wie es keinen Zweig in Handwerk und Landbau gab, in welchem es nicht geschädigt wurde, so stellten sich auch die politischen Verhältnisse ungünstiger. Das Jahr 1685 bildet einen Wendepunkt in Ludwigs Regentenlaufbahn; von dort an sank sein Stern, die Mittelmäßigkeit wurde durch Frau von Maintenon be-
 20 günstigt, die Willkür und Gewaltthätigkeit, welche Ludwig sich gegen seine eigenen Unterthanen erlaubte, zeigte, was das Ausland von ihm als Feind zu erwarten habe (Verheerung der Pfalz). Das religiöse Motiv trat bei den politischen Beziehungen der Zeit mächtig hervor, Wilhelm von Oranien und der große Kurfürst waren nicht bloß die Pfeiler und Stützen des Protestantismus, sondern auch der politischen Unabhängigkeit.
 25 Der Zug Oraniens nach England, die Verjagung des katholischen Jakob II., der Sieg am Boyne, den zu erringen französische Hugenotten, welche im Heere Wilhelms zu Tausenden dienten, wesentlich beitrugen, sind die protestantische Antwort gegen Ludwigs frevelhafte Handlung. Es bleibt das Stück Mittelalter, welches Frankreich damals in seinen Grenzen heraufführte, mit seinen Gefängnissen, in deren abscheulichsten Löchern glaubens-
 30 treue Protestanten schmachteten, mit seinen Klöstern und Neukatholikenhäusern, in welchen Unzählige, denen man nur vorwerfen konnte, daß sie protestantisch glaubten, lebten, beteten, ihr Leben vertrauerten, mit seinen Galeeren, auf deren Ruderbänken Hunderte von wackeren, unbescholtenen Leuten Jahrzehnte lang die Sklavenarbeit verrichteten, weil sie zu fliehen versucht hatten oder in einer religiösen Versammlung betroffen worden waren
 35 (man berechnet die Zahl der in Gefängnissen, Klöstern, Galeeren eingesperrten Protestanten auf 40 000!), einer der dunkelsten Flecken in der Geschichte Frankreichs.

Die erfreuliche Rehrseite davon ist die beispiellose Gastfreundschaft und Opfertwilligkeit, mit welcher die französischen Flüchtlinge von ihren Glaubensbrüdern in den evangelischen Ländern aufgenommen wurden. Man vergl. hierüber den Art. Refuge.

40

Th. Schott †.

Nimrod. — Litteratur: Budde, Biblische Urgeschichte (1883), S. 390 ff.; A. Jeremiaß, Izdubar-Nimrod 1891; die Kommentare zur Genesiß.

Über ihn berichtet Gen 10, 8—12: „Aus zeugte den Nimrod; der war der erste Gewaltige auf Erden. *Der war ein gewaltiger Jäger vor Jahve; deshalb sagt man:
 45 ein gewaltiger Jäger vor Jahve wie Nimrod. *Der Anfang seines Reiches waren Babel, Erech, Akkad, Kalne im Lande Sinear. *Von diesem Lande aus ging er nach Assur und baute Ninive, Rehobot-Jr, Kelach *und Resen zwischen Ninive und Kelach: das ist die große Stadt“.

Die Verse enthalten, wie man deutlich sieht, zwei Bestandteile. B. 8, 10—12
 50 schildern Nimrod als Gründer zweier großer Reiche, B. 9 hingegen erwähnt, daß er ein gewaltiger Jäger gewesen sei. Wir werden hierin eine doppelte Überlieferung, die sich an den Namen Nimrod anknüpfte, zu erkennen haben. Wahrscheinlich stammt dieselbe auch litterarisch aus zwei verschiedenen Urkunden. Andernfalls wäre wohl anzunehmen, daß die Mitteilung über Nimrod als Jäger an den Schluß verwiesen wäre, während sie
 55 jetzt den Zusammenhang der Mitteilungen über Nimrod den Reichsgründer sprengt. Hierin ist die Hand eines Redaktors oder Bearbeiters zu spüren.

a) Nimrod der Reichsgründer. Hier ist es zunächst von großem Interesse zu sehen, wie die Reihenfolge Babel-Assur eingehalten wird. Die biblische Geschichte leitet uns sonst im allgemeinen auf die Reihenfolge Assur-Babel hin. Auf das assyrische Welt-

reich folgt das babylonische. Es ist aber längst durch die Ausgrabungen festgestellt, daß das in der Bibel uns entgegentretende babylonische Weltreich genauer nur das Neubabylonische zu heißen hätte, und daß dem Aufkommen des Assyrischen Reiches eine lange und selbstständige Blüte Babyloniens vorangeht. Hier ist an das altbabylonische Reich gedacht, von dem das Assyrische sich erst abgezweigt hat. Unser Berichterstatter zeigt sich also in diesem Punkte wohl informiert. Weiter entspricht es der Wirklichkeit, daß die älteste babylonische Geschichte sich in einzelnen Stadtkönigtümern abspielte, welche erst im Laufe der Zeit zu einer Einheit zusammengefaßt werden. Als der erste Herrscher Gesamtbabyloniens gilt Hammurabi (ca. 2250). Irrig hingegen ist, soweit wir zur Zeit urteilen können, die Annahme, daß zu irgend einer Zeit des frühesten Altertums die Gründung eines babylonischen und eines assyrischen Reiches auf eine und dieselbe Person zurückgehe; wohl aber kann die Gründung der hauptsächlichsten Städte Assurs auf eine in sehr früher Zeit erfolgte Kolonisierung von Babylonien her zurückzuführen sein. Sollte unsere Stelle diesen Hergang im Sinne haben, so würde sie auch in diesem Punkte eine richtige Nachricht widerspiegeln. Jedenfalls aber giebt unser Autor die wichtigsten Stadtgründungen des ältesten Babylonien und Assyrien richtig wieder.

Außer Babylon selbst tritt hier zunächst auf Erech. Es ist das heutige Warka, südöstlich von Babylon am linken Euphratufer, im Altertum Uruk, griechisch *᾽Ουρόν*, ein uralter Sitz der Istarverehrung und der Schauplatz des Gilgamesepos. — Ihm folgt Akkad, das schon dadurch als ein uraltes babylonisches Centrum erwiesen ist, daß die altbabylonischen Könige sich Herren von Sumer und Akkad nennen. Genauer ist Akkad, die altbabylonische Bezeichnung für das nördliche Babylonien, während Sumer die südliche Hälfte des Landes ausdrückt. Als Stadt ist Akkad höchst wahrscheinlich identisch mit Agade, der Heimat jenes ältesten babylonischen Königs Sargon (I.) von Agade. — Als vierte Gründung Nimrods in Babylonien schließt sich an Kalne. Dasselbe hat jedenfalls nichts zu thun mit dem in Syrien zu suchenden Kalno von Jes 10, 6, wohl auch nichts mit dem Kalne von Am 6, 2, (das wahrscheinlich mit Kalno zusammengehört). LXX giebt es wieder mit *Xalavvη* (= כַּלְבַּב?), was zu der Vermutung Hommels (Semit. Völker I, 234 f.), Kalne, in der Form Kalno = כַּלְבַּב sei das alte Kulunu = Kullaba, lautlich wohl stimmen würde, wenn ausreichende sachliche Gründe für diese Gleichung sprächen. Vgl. Cheyne in der Encycl. Bibl. Hingegen widerrät die Übereinstimmung von LXX und Massoretentext in Beziehung auf die Konsonanten כַּלְבַּב bzw. כַּלְבַּב die Vermutung eines Textfehlers und die Lesung כַּלְבַּב = Kullaba (so Jensen in *ThLZ* 1895, 510). Die bloße Thatsache, daß Kullaba eine altbabylonische Stadt war, kann schwerlich ausreichen, jene Gleichung zu stützen. Beachtung verdient dagegen immer wieder die tal-mudische Überlieferung (Yoma 10*), Kalne sei das alte Nippur, dessen Bedeutung, wie sie durch die amerikanischen Ausgrabungen neuerdings allgemein bekannt geworden ist, seine Nennung unter den hervorragenden Städten Babyloniens durchaus rechtfertigen würde. Ob diese Gleichung sich damit stützen läßt (Hommel), daß in Kalne selbst der sumerische Name für den in Nippur besonders verehrten Bel, Enlil (*Ἰλλεος*), stecke, mag bis auf weiteres dahingestellt sein; aber die Thatsache, daß der Talmud seiner babylonischen Herkunft wegen über die noch in später Zeit bestehenden Städte, zu denen Nippur gehörte, wohl unterrichtet sein kann, darf mit Grund betont werden. Vgl. noch Hilprecht, *Excavations in Bible lands* (1903), p. 410 f.

Als assyrische Gründungen Nimrods nennt unser Text außer Ninive, der eigentlichen Hauptstadt Assurs, zunächst Rehobot-Jr. Seiner hebräischen Benennung nach würde der Ort etwa „offene Städte“ zu bedeuten haben. Es läßt sich aber bis jetzt nicht sagen, welcher assyrische Name dem hebräischen entspricht. Deligsch (Paradies 261) rät auf eine Vorstadt Ninives *rebit ninua*. Wohl bekannt dagegen ist Kelach. Es ist das heutige Nimrud, südöstlich von Ninive, im Altertum Kalhu genannt. Seine hohe Bedeutung erhellt aus dem Umstande, daß die gewaltigen Paläste Assurnasirpals, Tiglat-Pileassers III. und Assarhaddons hier standen. Es war lange Zeit hindurch die Residenz der assyrischen Könige. Wenig gesichert ist jedoch die Lage von Resen. Mehr als unser Text selbst uns sagt, nämlich daß es zwischen Ninive und Kelach gelegen sei, wissen wir auch heute nicht. Schwierigkeit bietet der Zusatz: „Das ist die große Stadt“. Soll er nur auf Resen gehen, so wundert man sich, daß er der an vierter Stelle genannten Stadt zukommt und nicht etwa Ninive. Soll er aber auf alle vier assyrischen Städte gehen, so müßte er besagen, daß sie alle einmal einen einzigen Stadtbezirk ausmachten, eine Vorstellung, die bei der nicht ganz geringen Entfernung Nimrods von Mosul (Ninive) befremdlich ist. Schrader *RAI* 99 f. hat gemeint, sie inschriftlich belegen zu können und hat aus der von ihm

angenommenen Tatsache, der ganze Städtekomplex habe seit Sanherib eine Einheit unter dem Namen Ninive dargestellt, die Zeit unseres Textes genau ermitteln wollen. Allein seine Gründe haben wenig Anklang gefunden, so daß die Frage mindestens offen bleiben muß. Sicher ist soviel, daß unser Text die älteste Hauptstadt Assyriens, Assur selbst, nicht nennt; daraus wird man auf relative Jugend schließen dürfen.

Wer ist nun der babylonisch-assyrische Reichs- und Städtegründer Nimrod? Einen babylonischen König oder Heroen dieses Namens kennen wir bis jetzt nicht; der biblische Autor — mindestens aber die Massora — leitet den Namen höchst wahrscheinlich von מרד „sich empören“ ab; die Vorstellung der babylonischen Reichsgründung wird mit der vom Turmbau zusammen unter den Begriff der Auflehnung gegen Gottes Oberhoheit gebracht. Wie der Name ursprünglich lautete, und was sein Sinn war, läßt sich zur Zeit nicht sagen; man würde etwa eine Form Namradu erwarten. Nun hat man allerdings in neuerer Zeit vielfach unseren Nimrod mit dem babylonischen Gilgames (Zubbar) zusammenbringen wollen. Doch läßt sich eigentlich für diese Gleichung nichts weiter ins Feld führen, als daß Gilgames seinen Sitz in Erech hatte. Erst die syrische Schaphöhle erzählt in viel späterer Zeit einige Züge von Nimrod, die an das Gilgamesepos erinnern. Aber es kann sich fragen, ob hier nicht eine spätere Übertragung von Zügen der bekannten, allgemein geläufigen Gilgames-Gestalt auf die minder bekannte Gestalt Nimrods stattgefunden hat. — Eine andere Hypothese, die mindestens dieselbe Wahrscheinlichkeit für sich hat, trägt Wellhausen vor (Kompos. des Hexat.² 308). Nach ihm wäre Nimrod mit Marduk zusammenzustellen. Die Hebräer und Aramäer sahen in Marduk eine Ableitung von מרד mit der Endung uk, ok, die sich auch sonst im AT findet: Arioch Nisroch Bhalloch. Die Aramäer bildeten nun in ihrer Weise von מרד ein Imperf. mit : und durch sie kam Marduk in der Gestalt des Nimrod nach Palästina. Dann wäre, wie Wellhausen sagt, Nimrod nichts anderes als der hebraisierte oder aramaisierte Nationalgott Babels, Marduk, und als solcher Gründer des babylonischen Weltreiches.

Schwerlich begründet ist die von Ed. Meyer vorgetragene Deutung (ZAW 1888, 47f.). Er bringt Nimrod zusammen mit dem ägyptisch-libyschen Namen Nmrt oder Nmrd. Allein der enge Zusammenhang mit Babel und Assur, der auch Mi 5, 5 heraustritt, wird schwerlich erst ein Erzeugnis später Übertragung aus Ägypten nach Babel-Assur sein. Eine solche könnte allenfalls ihre Stütze in der Notiz finden, daß Nimrod ein Sohn des Kusch sei, wofern Nmrt ein kuschitischer Name wäre. Dies ist aber nicht der Fall; an das sonst bekannte äthiopische Kusch wird also auch bei dieser Hypothese kaum zu denken sein und das Rätsel der kuschitischen Abkunft Nimrods bedarf somit doch einer selbstständigen Lösung. Man hat vielfach an eine Verbindung zwischen dem afrikanischen Kusch und Babylonien gedacht, etwa in der Weise, daß schon in alter Zeit Wanderungen von Afrika nach Arabien, und von hier aus weiterhin nach Babylonien stattgefunden hätten. Aber weit näher liegt es, zwei verschiedene Kusch anzunehmen und in diesem babylonischen Kusch die Kossäer oder Kassiten zu sehen, einen vor der Mitte des 2. Jahrtausends von Elam her in Babylonien eingebrungenen Volksstamm, der bis zum 12. oder 11. Jahrhundert die Herrschaft dort inne hatte.

b) Nimrod der Jäger. Eine ursprünglich selbstständige Figur ist nun wohl neben Nimrod dem Reichsgründer der gewaltige Jäger oder Jagdriese Nimrod. Jagdszenen finden wir vielfach in Babylonien in Verbindung mit historischen wie mit mythologischen Personen. Insofern könnte man den gewaltigen Herrscher Nimrod, der die wichtigsten babylonischen und assyrischen Städte gegründet hatte, sich sehr wohl zugleich auch als gewaltigen Jäger vorgestellt haben. Es wäre dies besonders in dem — freilich oben nicht besonders wahrscheinlich befundenen — Falle möglich, daß Nimrod mit Gilgames eine und dieselbe Gestalt sein sollte. Denn gerade Gilgames wird uns in dem von ihm handelnden Epos als großer Jäger geschildert. Allein da, wie oben schon betont ist, der R. 9 den Zusammenhang der kurzen Mitteilung über Nimrod in auffallender Weise durchbricht, und da weiterhin auf diesen Jäger Nimrod und seine Thaten gar nicht mehr zurückgegriffen wird, so muß mindestens angenommen werden, daß er eine selbstständige Traditionschicht repräsentiert, mag der Jagdriese auch in letzter Linie mit dem Stadtgründer zusammenfallen.

Da auch Gen 6, 1—4 von gewaltigen Riesen der Art, wie Nimrod hier gedacht ist, redet, so liegt der Gedanke nahe, Nimrod sei für den Verfasser von Gen 10, 9 einer der Riesen von Gen 6 gewesen. In diesem Falle könnte auch der merkwürdige Zusatz „vor Jahve“ verständlicher werden. Er würde dann bedeuten, daß Nimrod der Jagdheros eines jener aus göttlichem Geschlecht stammenden und darum der Gottheit noch näher-

stehenden Wesen, der Heroen, sei. Er könnte dann ursprünglich ein in der Umgebung der Gottheit weilender himmlischer Jägersmann gewesen sein. Ein solcher himmlischer Jäger war den Griechen Orion. In der That haben ihn spätere Überlieferungen mit Nimrod zusammengebracht. Dazu würde es stimmen, daß bei den syrischen Arabern Orion den Namen ܢܝܪܘܕ „Nede“ (gabbärun) führt. Der die Plejaden vor sich her scheuchende Jagdriese Orion der Griechen könnte demnach recht wohl der babylonische Nimrod sein. Daß der Orion bei den Israeliten sonst יָרֵחַ Thor heißt, würde wohl hierzu stimmen, da ja die Israeliten auch mit Nimrod, das sie von נִירוֹד (s. o.) herleiteten, den Gedanken an einen widergöttlichen Titanen verbanden. **Rittel.**

Nind, Carl Wilhelm Theodor, gest. 1887. — Vgl. Allg. Evang.-Luth. Kirchenzeitung 1887, Nr. 38, Sp. 935; Theodor Rottebohm, Carl Nind, ein kurzes Lebensbild, Hamburg 1888 (erweiterter Abdruck aus der Allg. Konserv. Monatschrift); F. Gung, Carl W. Th. Nind, ein Lebensbild, Herborn 1890; Theodor Schäfer, Evangelisches Volkslexikon, Wiesfeld u. Spz. 1900, S. 553 f.; Ferdinand Wilh. Heinr. Koopmann in: Bilder aus der christlichen Liebesthätigkeit in Hamburg, Berlin u. Hbg. o. J. [? 1899], S. 85 ff. — Die von 15 Senior D. Behrmann am Sarge Ninds gehaltene Rede ist abgedruckt in: Der Nachbar, 39. Jahrgang, Hbg. 1887, S. 322 ff.

Carl Wilh. Theod. Nind wurde am 28. Mai 1834 geboren zu Staffel bei Limburg im Lahnthale im derzeitigen Großherzogtum Nassau. Sein Vater, Georg Carl N., war seit etwa einem Jahre dort Pastor, seine Mutter war eine geborene Keuß, Tochter eines Pastors zu Burbach bei Siegen. Im Herbst 1837 siedelte der Vater nach Herborn über, wohin er als zweiter Prediger und zugleich als Professor am Predigerseminar berufen war. Hier empfing unser N. seinen ersten Schulunterricht. Doch war des Vaters Aufenthalt in Herborn nur von kurzer Dauer. Nachdem ein böser Typhus ihn und einige seiner Hausgenossen ergriffen hatte, fühlte er sich, auch nachdem ein auswärtiger Aufenthalt ihm Genesung gebracht hatte, den Anforderungen des doppelten Amtes nicht mehr gewachsen; auf sein Ersuchen ward er in eine geeignete Landstelle versetzt; im Februar 1841 zog er mit den Seinen in das Dorf Bergebersbach. Hier im einsamen Pfarrhaus, fern von der Welt und ihrem Treiben, verlebte N. von seinem siebenten bis zu seinem fünfzehnten Jahre eine glückliche Kindheit. Hier lernte er, wofür er sein Lebenlang dankbar blieb, Feld und Wald, aber auch ein tüchtiges und frommes Volk in seiner Eigenart kennen und ward befähigt, das Denken und Fühlen des Volkes zu verstehen. Daß er Pfarrer werden wollte, war bald selbstverständlich; der Vater wollte ihn, nachdem er bis zu seinem zehnten Jahre die Volksschule besucht, durch Privatunterricht auf die Tertia des Gymnasiums vorbereiten. Da aber dem Lehrer oft die Zeit dazu fehlte und der Schüler, sobald der Vater den Rücken gewandt hatte, auch auf und davon lief und mehr Neigung zu allerlei Streichen als zu ernster Arbeit hatte, war es erklärlich, daß er, als der Vater ihn Ostern 1849 auf das Gymnasium in Weilburg brachte, nur für Quarta aufgenommen werden konnte; doch holte er bald früher Versäumtes nach. Im Jahre 1852 wurde sein Vater Dekan und Pfarrer in Hachenberg. Von hier aus bezog N., nachdem er in Weilburg das Maturitätsexamen wohl bestanden hatte, Ostern 1854 die Universität Halle. Tholuck und Julius Müller waren hier vorzüglich seine Lehrer. N. wurde Salinger und war ein fröhlicher Student voll übersäumender Jugendmutes; aber er verlor dabei, wie sein ernstgesinnter, frommer Vater bald merkte, den Glauben seiner Kindheit, und im Herbst 1855 erklärte er seinem Vater, er könne wegen seiner Zweifel nicht weiter Theologie studieren. Der Vater verlangte, daß er zunächst noch ein Jahr auf einer andern Universität dem theologischen Studium obliegen solle, und wenn er dann in dem Examen für das Predigerseminar zu Herborn den Beweis geliefert habe, daß er fleißig gewesen sei, solle es ihm, falls er es dann noch wünsche, freistehen, einen andern Beruf zu ergreifen. Doch noch ehe er wieder eine Universität bezog, ward er durch den plötzlichen Tod eines jungen Mädchens, das seinem elterlichen Hause nahe stand und auch ihm besonders lieb war, vor die Frage gestellt, was aus ihm werden solle, wenn Gott auch ihn so schnell in der Jugend abriefe; sie brachte ihn zu ernster aufrichtiger Buße und ließ ihn dem heiligen Geiste Gottes in seinem Herzen und Leben Raum geben. Er hat dann in Erlangen noch ein Jahr eifrig studiert; der Umgang mit Delitzsch, Thomaßius, Hofmann und die Arbeit im theologischen Verein waren ihm sehr fördernd. Im Herbst 1856 absolvierte er nach nur 2½ jährigem Universitätsstudium sein erstes theologisches Examen und ward in das Seminar zu Herborn aufgenommen. Er hat hier noch besonders Kirchengeschichte getrieben, sich aber auch eifrig an den Versammlungen

der christlichen Gemeinschaften in der Herborn-Dillenburg-Ge-
 gend beteiligt. Im Herbst 1857 machte er in Wiesbaden sein zweites Examen, und darauf wurde er am 1. Advent
 vom Bischof Wilhelmi ordiniert. Es war seine Absicht zunächst ein Jahr sich als Bruder
 im Rauhen Hause noch auf das praktische Amt vorzubereiten; aber wegen des Mangels
 5 an Kandidaten mußte ihm die hierzu erteilte Erlaubnis wieder genommen werden:
 er ward am 19. April 1858 mit der Befugnis zu selbstständiger Wirksamkeit als Kaplan
 nach Westerbürg berufen. Die Stelle bot besondere Schwierigkeiten; aber durch seinen
 Eifer und seine Treue gewann er nicht nur das Vertrauen des alten, ganz rationalistischen
 Kollegen, sondern fand auch in der Gemeinde Eingang. Schon hier nahm er sich, wie
 10 auch in seinen späteren Stellungen, besonders der Kinder an, zu denen ihn immer eine
 besondere Liebe hinzog, und mit denen zu verkehren er eine ungewöhnliche Gabe hatte;
 für sie sorgte er auch durch Unterricht und Gründung einer Kleinkinderschule. Missions-
 feste, die er veranstaltete, weckten den Missionsfönn in der ganzen Gegend, und nachdem
 er am 1. Juli 1862 durch seine Verheiratung mit Anna Klein aus Barmen die rechte
 15 Gehilfin gefunden, ward sein Haus immer mehr weit über die eigne Gemeinde hinaus
 zum Mittelpunkt mannigfacher Bestrebungen zur Weckung und Erhaltung kirchlichen
 Lebens. Im Jahre 1865 wurde N. nach Fröcht bei Bad Ems versetzt; er trat diese
 Stelle am 1. September an. Hier wurde es ihm wegen des Druckes äußerer Arbeit und
 Sorgen, unter dem die Leute standen, viel schwerer gemacht, solche Erfolge zu erreichen,
 20 wie in seiner ersten Gemeinde, und zu manchem, was er dort eingerichtet, kam es hier
 gar nicht; auch war diese Gemeinde viel kleiner; und so konnte N. nun Zeit und Kraft
 an ein Werk wenden, von dessen Notwendigkeit er sich immer mehr überzeuete. Schon
 in Westerbürg hatte er einen Kolportageverein gegründet, der ein Zweigverein des evange-
 lischen Landesvereins in Nassau wurde und in großem Segen wirkte. N. ward Geschäfts-
 25 führer und Sekretär dieses Nassauischen Kolportagevereins, dessen Hauptniederlage nun in seinem
 Hause in Fröcht war. Eine Hauptarbeit war für N. die Auswahl der geeignetsten Schriften;
 nur das Beste sollte unter dem Volke verbreitet werden; namentlich mußten die von
 anderen Gesellschaften herausgegebenen Traktate einer unerbittlichen Zensur unterworfen
 werden. Die Schriften wurden teils gekauft, teils besonders gedruckt. Die Ballen nach
 30 dem hochgelegenen Fröcht zu befördern und dann die für die einzelnen Agenturen und
 Kolporteurs gewissenhaft ausgesuchten Schriften in kleineren Traktaten auf die Post oder
 Bahn in Ems zurückzubringen bereitete dann wieder viel Mühe; einen großen Teil auch
 dieser Arbeit erledigte N. selbst, wenn auch die Kolporteurs und bald auch ein besonders
 angestellter Buchbinder zeitweilig halfen. Erst im Jahre 1869 ward ein besonderer Ex-
 35 pedient angestellt. Der Verein breitete seine Thätigkeit in jedem Jahre weiter aus, und
 als N. im Jahre 1873 Fröcht verließ, hinterließ er infolge seines außerordentlichen
 praktischen und auch finanziellen Geschickes den Verein in gesicherter Gestalt; die Haupt-
 niederlage befindet sich jetzt in Scheuern, wo der Verein nun längst ein eigenes Haus
 hat, und von wo aus er noch eine ausgedehnte und gesegnete Wirksamkeit ausübt. Von
 40 Fröcht aus war N. auch als Lazarett- und Feldprediger in den Kriegen 1866 und
 1870 u. 71 thätig; namentlich im französischen Kriege hat er zunächst in der Nähe von
 Metz und sodann seit November 1870 in Straßburg nach vielen Richtungen hin eine
 fast die Kraft eines Einzelnen übersteigende Thätigkeit entwickelt und in reichem Segen
 gewirkt; ihm wurde auch das eiserne Kreuz zu teil. Zwischen beide Kriege fiel N.s
 45 erfolgreiche Mitwirkung zur Umwandlung eines Rettungshauses in Scheuern in eine
 Ibiotenanstalt, die am 1. Mai 1870 eröffnet ward und an deren Leitung N. dann auch
 fortan beteiligt war. Während so der Kreis seiner Arbeiten ein immer umfang-
 reicherer ward, wurde im Juli 1872 an ihn die Anfrage gerichtet, ob er Freudigkeit
 habe, Pastor an der Anshartapelle in Hamburg zu werden. Die Anshartapelle
 50 war in der großen St. Michaelisgemeinde in Hamburg für Arbeiten der inneren
 Mission gegründet und im Mai 1860 eingeweiht; sie war keine Parochialkirche, aber es
 sammelte sich in ihr eine Personalgemeinde. Vom Jahre 1865 an hatte Wilhelm
 Baur an ihr gestanden, war dann aber 1871 einem Ruf als Hofprediger nach Berlin
 gefolgt. Es war schwer einen Nachfolger zu finden; ein Hamburger, der als Badegast
 55 in Ems N. kennen gelernt hatte, machte den Vorstand der Anshartapelle auf ihn auf-
 merksam, und der Vorstand überzeuete sich dann, daß N. der für die geforderte Thätig-
 keit Geeignete sei. Und auch N., der anfänglich nicht geneigt war, Fröcht zu verlassen,
 kam allmählich zu der Erkenntnis, daß gerade eine solche Arbeit, wie die ihm angebotene,
 seinen Neigungen und doch auch den ihm verliehenen Gaben entspreche. Aber nachdem
 60 er sich zur Annahme eines Rufes bereit erklärt hatte, hielt ihn noch der Ausbruch einer

Diphtheritisepidemie in Frücht zurück, so daß er erst im Dezember zur Wahlpredigt nach Hamburg kommen konnte, und so geschah es, daß er erst im März 1873 nach Überwindung aller sachlichen und persönlichen Hindernisse dorthin übersiedelte und sein neues Amt antrat. Er war nun 39 Jahre alt und stand, soweit man wahrnehmen konnte, in der Fülle seiner Kraft. Durch seine bisherige Thätigkeit war er in vieler Hinsicht ganz besonders für die Aufgaben, vor die er sich jetzt gestellt sah, oder die er sich, wie es bei einem großen Teil von ihnen der Fall war, selbst stellte, vorbereitet; und es ist erstaunlich, was er alles gethan hat. Sein großes Organisationstalent kam ihm dabei sehr zu statten; machte dieses ihm einerseits zwar fast unmöglich mit Kollegen zusammen zu arbeiten, er war ohne Frage ein „Einspanner“, so wußte er doch andererseits sich überall geeignete männliche oder weibliche Hilfskräfte zu schaffen, die seiner Leitung willig folgten, auch wo er große Ansprüche an ihre Arbeitskraft stellte. Er selbst verzehrte sich in seiner Arbeit; ihn drang die Liebe Christi; ein Feuereifer, dem Heilande die Seelen zu gewinnen, erfüllte ihn, und wenn er auch manchmal in seinen Forderungen hart schien, überwand seine unvergleichliche Liebenswürdigkeit doch alles Mißbehagen und gewann ihm die Herzen. Es giebt wohl kaum ein Gebiet in der Arbeit der inneren Mission, auf dem er nicht thätig gewesen ist; es soll hier nur wenig noch hervorgehoben werden, vor allem solches, worin sich seine Eigentümlichkeit am meisten zeigte. Für die Gemeindepflege, d. h. die Arbeit unter den Kranken und Armen, bildete er sich Gemeindepflegern aus. Sie sollten nicht Diakonissen sein in dem Sinne, wie Fliedner u. a. sie ausbildeten, sondern „aus der Gemeinde für die Gemeinde“. Wie er sie sich dachte, sprach er 1881 in einem Aufsatze aus, der unter dem Titel „Unsere Gemeindepflege“ in der Monatschrift für die evangelisch-lutherische Kirche im hamburgischen Staate, herausgegeben von G. Behrmann, 1. Jahrgang, 1881, S. 325 ff., von ihm veröffentlicht ist. Damals hatte er für seine Schwestern gerade das Diakonissenheim Bethlehem gebaut mit der Einrichtung dieses Hauses schwand der Unterschied von andern Diakonissenhäusern immer mehr, bis er (nach Rinds Tode) wohl völlig aufgegeben ist. An Bethlehem schloß sich dann im Laufe der Jahre eine ganze Kolonie von Anstalten, die N. auf der Ansharhöhe bei Eppendorf (auf holsteinischem Gebiet) nach und nach errichtete, die für sittlich gefährdete Mädchen und für Sieche, teilweise auch für emeritierte Diakonissen und anderes bestimmt sind. Als eine Anstalt für sich gründete N. den Louisenhof, der jungen Mädchen, die zum erstenmal gefallen sind, eine Zufluchtsstätte eröffnet. Besonders eingreifend war seine Thätigkeit in der „Niedersächsischen Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Schriften“, zu deren Leiter er berufen ward. Hier verwertete er seine früher gemachten Erfahrungen. Er befreite die Gesellschaft von dem englischen Einfluß und sorgte für wirklich gediegene und gesunde Schriften und Traktate. Einen großen Einfluß gewann er in weiten Kreisen durch die Herausgabe des „Nachbar“, eines christlichen Volksblattes, dem er aus einer ganz kümmerlichen Existenz zu einer Verbreitung in 100 000 Exemplaren verhalf. Die Leser dieses Blattes sah er als seine „Nachbargemeinde“ an und je größer sie wurde, desto ernster nahm er es auch mit der Pflicht, ihr nur mit dem Besten, was er hatte, zu dienen. Außer dem Nachbar gab er noch den „Kinderfreund“ heraus, ein Blatt, in welchem sich seine Gabe zu den Kleinen zu reden und mit ihnen zu verkehren in glänzender Weise zeigte. Fragt man, wie er zu den genannten und anderen Unternehmungen (z. B. Trinkerashl, Seemannsheim) die Mittel aufbrachte, so ist zu sagen, daß er nicht kollektierte (wie Fliedner u. a.), auch nicht eigentlich sammelte, aber wohl mitunter diesen oder jenen und namentlich solche, die über reiche irdische Mittel geboten, um Gaben für bestimmte Zwecke bat, im ganzen aber floßen ihm die Gaben freiwillig zu; er genoß ein so großes Vertrauen, daß ihm, sobald seine Absichten und Wünsche bekannt wurden, die Mittel auch zur Verfügung gestellt wurden, und reich und arm gab dabei nach Vermögen seinen Beitrag. Und er war bei größter persönlicher Anspruchslosigkeit ein geschickter Verwalter, der keine Schulden machte und seine Gründungen in bescheidener Weise finanziell sicher stellte. Seinen Stiftungen kam denn auch der Ertrag seiner litterarischen Thätigkeit zu gute. — Eine ganz besondere Freude war es für N., daß er eine Reise nach Palästina machen konnte (4. Febr. bis 10. April 1884); mehrere Freunde aus verschiedenen Berufsarten begleiteten ihn; die Hinreise ging über Ägypten, die Rückreise über Athen und Konstantinopel. Nach Hause zurückgekommen arbeitete er eine umfangreiche Reisebeschreibung aus, in der er den Ertrag seiner Studien und was er selbst erlebt hatte in einer jedem Gebildeten verständlichen Weise zusammenfaßte; das Werk erschien unter dem Titel „Auf biblischen Pfaden“, zuerst Hamburg 1885 (508 S. 4°), hernach noch in 2. u. 3. Auflage, und ist mit vielen

Illustrationen geschmückt. N. schrieb es vorzüglich, „um die Liebe zum heiligen Lande, das Verständnis der heiligen Schrift und das Interesse für die evangelische Mission in weiteren Kreisen fördern zu helfen“; und dazu ist es noch heute wie kaum ein anderes geeignet. — Schon in Straßburg war N. an einem Herzleiden erkrankt, das dann im Jahre 1876 wiedergekehrt war und zwar so ernst, daß man sein Ende nahe glaubte. Im Sommer 1887 ward er wieder von ihm besonders schlimm befallen. Er zog sich auf die Anstaltshöhe zurück, weil er von der frischen Luft dort eine gute Einwirkung hoffte. Aber es kam eine schwere Leidenszeit für ihn, in der es für ihn galt, sich immer wieder zum Glauben an das Erbarmen seines Gottes und Heilandes durchzukämpfen und seinen Herrn durch sein Leiden zu preisen. Am 17. September 1887 morgens ward er heimgerufen. Die Beerdigung fand von der St. Michaeliskirche aus statt; die Beteiligung der Bevölkerung bei der Trauerfeier und auf dem weiten Wege zum Friedhof war so groß, wie es wohl nie sonst in Hamburg vorgekommen sein mag; es war ein Großer in Israhel gestorben. Carl Bertheau.

15 **Ninian, Nynia** s. d. *N. Keltische Kirche* Bd X S. 221, 7 ff.

Niniveh und Babylon. — Literatur: Zur Geschichte der Ausgrabungen: Botta et Flandin, *Monuments de Ninive*, 5 vol. avec 400 plates, Paris 1846—1850. — Botta, *le monument de Niniveh*, Paris 1849—50; Layard, *Niniveh and its remains, a Narrative of a first Expedition to Niniveh*, London 1848 (deutsch von Meißner, *Ninive und seine Ueberreste*, Leipzig 1850); Layard, *the monuments of Nineveh*, London 1849—53; Layard, *Discoveries in the Ruins of Niniveh and Babylon, the Result of a second Expedition*, London 1853 (deutsch von Zentler, *Nineveh und Babylon*, Leipzig 1856, *Dytsche Buchhandlung*); Felix Jones, *Topography of Nineveh*; Loftus, *Travels and Researches in Chaldaea and Susiana*, London 1857; J. Oppert, *Expédition scientifique en Mésopotamie, exécutée 1851—54 par Fresnel, Thomas, Oppert*, Paris, T. I 1862; T. II 1859; Victor Place, *Ninive et l'Assyrie, avec des essais de restauration par F. Thomas*. 1 vol. Texte et 2 vols. Planches, Paris 1866—69; George Smith, *Assyrian Discoveries*, London 1873—74; Hormuzd Rassam, *Excavations and Discoveries in Assyria* (*Transactions of the Soc. of Bibl. Arch.* VII und VIII, London 1880 und 1881). — Ueber die Ausgrabungen der Deutschen Orientgesellschaft in Babylon berichten deren Mitteilungen und das erste Sendschreiben von Fr. Delitzsch, *Babylon* (2. erweiterter Abdruck, Leipzig J. C. Hinrichs 1902). — Hilprecht, *Explorations in Bible Lands*, 1903 giebt eine allgemeine Uebersicht über die archäologischen Forschungen in Ägypten und Vorderasien (deutsche Uebersetzung des ersten Teiles bei J. C. Hinrichs in Vorbereitung).

35 Zur Topographie Ninivehs: Jones, *Topography of Nineveh*; Billerbeck u. A. Jeremias in *Beiträgen zur Assyriologie* III, 1 (mit ausgezeichneten Karten!). — Zur Topographie Babylons: Friedrich Delitzsch, *Im Lande des Paradieses*, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt 1903 und die oben erwähnte Schrift desselben Verfassers: *Babylon*.

Zur Geschichte Babyloniens und Assyriens: Die Geschichtswerke von C. F. Ziele, Hommel, Maspero (*Histoire ancienne* I, Paris 1895); das neueste ist Rogers, *History of Babylonia and Assyria*. Der erste Kenner der Geschichte des Zweistromlandes ist S. Winkler. Seine „Geschichte Babyloniens und Assyriens“, Leipzig, Ed. Pfeiffer 1892 bedürfte dringend der Neubearbeitung auf Grund des neuen Materials. Einen kurzen Abriss schrieb B. für die von S. F. Helmolt herausgegebene *Weltgeschichte des Bibliographischen Instituts* Bd III, 1. Einstweilen vgl. den Abriss Winklers in Schrader, *Keilschriften und A²*. — Eine populäre Darstellung giebt C. Bezold in *Welshagen und Masings Monographien zur Weltgeschichte*.

Zur Kunstgeschichte: Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'Antiquité*, Paris 1884. Die Keilschrifturkunden von Niniveh sind katalogisiert von C. Bezold, *Catalogue of the Cuneiform Tablets*, London 1889—99, 5 Bde, und z. T. herausgeg. von H. Rawlinson, *Cuneiform Inscriptions of Western Asia* Bd I—V (daß die Bände vergriffen sind, erschwert den Zugang zu den Studien); neuerdings werden die Publikationen systematisch fortgesetzt im Auftrag des Britischen Museums: *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*. — Eine Sammlung von Uebersetzungen der historischen Inschriften bietet Schrader, *Keilschriftliche Bibliothek* Bd 1—3.

55 Zur Religion der Babylonier und Assyrer vgl. die Monographien von A. Jeremias über *Marbut, Nebo, Nergal* (s. auch die betreff. Artikel in diesem Werte) in *Roschers Lexikon der Mythologie*, S. Jeremias in *Chantepie de la Saussane, Religionsgeschichte* (3. Auflage in Vorbereitung); S. Zimmern in *Schrader, Keilschr. und das A²*; M. Jastrow, *Religion Babyloniens u. Assyriens*, Gießen, Ricker; Fr. Hommel in *J. v. Müllers Handb. der klass. Altertumswissenschaft* III, 1. 2. Aufl. (1903 in Vorbereitung).

60 Die Beziehungen der babylonisch-assyrischen Geschichte zur Bibel behandelt S. Winkler bei *Schrader, Keilschriften und A²*. — Ein biblisch-babylonisches Handbuch von A. Jeremias unter dem Titel „Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients“

(Leipzig, J. C. Hinrichs) befindet sich in Vorbereitung. — Die Keilschrifttexte, die für die Geschichte Israels in Betracht kommen, hat H. Winkler in seinem „Keilschriftlichen Textbuch“ zusammengetragen. — Die Litteratur über „Babel und Bibel“ findet man bei Friedr. Delitzsch, Babel und Bibel, Leipzig, J. C. Hinrichs in den neuen Auflagen.

Von Sammelwerken sind zu nennen: Zeitschrift für Assyriologie, herausgegeben von C. Bezold; Delitzsch und Haupt, Assyriolog. Bibliothek und Beiträge zur Assyriologie — beide Werke bei J. C. Hinrichs; H. Winkler, Altorientalische Forschungen, Leipzig, Ed. Pfeiffer; Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, Berlin, Weilers Verlag. — „Der Alte Orient“, Gemeinverständliche Darstellungen herausgegeben von der Vorderasiatischen Gesellschaft zu Berlin (jährlich vier Hefte, 2 Mark, J. C. Hinrichs).

Wer sich näher über die Litteratur orientieren will, schlage die Bibliographie in der von C. Bezold herausgegebenen Zeitschrift für Assyriologie nach.

I. Babylon. — Die nordbabylonische Stadt Babylon (babylonisch Tintir, d. h. „Ort des Lebens“ oder Babilu, Babilu d. h. „Pforte Gottes“) ist seit Hammurabi die Metropole des babylonischen Reiches und später nach dem Fall Ninivehs Metropole des babylonisch-chaldäischen Weltreichs („Mutter der Chaldäer“ Jer 50, 12, Chaldaicarum gentium caput bei Plinius, hist. nat. 6, 30). Aber auch während der dazwischen liegenden assyrischen Vorherrschaft ist Babylon anerkannt als politischer und kultureller Mittelpunkt. Die assyrischen Könige ergreifen „die Hände Bels“ (Marduk) in Babylon und proklamieren sich durch diese feierliche Ceremonie als Herren des Weltreichs. „König von Babylon“ blieb seit Hammurabi für alle Zeiten der wichtigste Titel der vorderasiatischen Könige. Das Land Babylonien, das nach seiner Metropole Babylonien genannt wurde (in der Bibel Sinear) ist das erste Kulturland der alten Welt, vor allem deshalb, weil es den Weg nach Indien beherrschte und den Austausch der Natur- und Kunstschätze beider Hälften der alten Welt vermittelte.

Die älteste Geschichte Babylons ist noch unbekannt. Der Gründer der Stadt war vielleicht jener Sargon von Agade, dessen Geschichte als die eines Dynastienbegründers von Sagen umwoben ist. Die von Thureau Daugin veröffentlichten Datierungen Sargons I. erwähnen Babylon; die Dmina Sargons scheinen an einer allerdings verstümmelten Stelle von der Erbauung der Stadt zu sprechen. Sicherlich hat Sargon Babylon zu einer führenden Rolle erhoben. Von jeher hat Babylon mit Borsippa eine Doppelstadt gebildet. Erst seit der Vereinigung der Stadtkönigtümer Süd- und Nordbabyloniens durch Hammurabi — also in verhältnismäßig später Zeit — gewinnt Babylon die entscheidende weltgeschichtliche Bedeutung, die uns bei Nennung des Namens vorschwebt.

In der assyrischen Periode führt der Widerspruch, der zwischen der kulturellen bzw. hierarchischen Bedeutung Babylons und seiner politischen Abhängigkeit von der weltlichen Herrschaft kauft, nicht selten zu schweren Konflikten. Sanherib machte den gewalttätigen Versuch, die Ansprüche Babylons auf die geistige Führung zu beschränken. Um Niniveh zur Hauptstadt des gesamten Reiches und zum Mittelpunkt des Welthandels erheben zu können, zerstörte er 682 Babylon in barbarischer Weise, erklärte das Stadtgebiet als Weidland und führte die Götterstatuen nach Assyrien. Der Schlag fiel auf ihn selbst zurück. Als er von einem verhängnisvollen Feldzuge nach dem Westlande (s. unten S. 113) heimkehrte, fiel er auf Anstiften der babylonischen Priesterschaft durch Mordhand. Sein Sohn Assurhaddon, der Sohn einer Babylonierin, stand auf Seiten der babylonischen Hierarchie. Er erkämpfte sich 681 von Babylon aus den Thron und gab Befehl, die zerstörte Stadt wieder aufzubauen. Seinen Plan, Babylon zum Mittelpunkte des Reiches zu machen, durchkreuzte freilich die assyrische Partei. Sie zwang ihn, seinen Sohn Assurbanipal zum Mitregenten zu machen (er wurde 668 sein Thronerbe). Die Ernennung des zweiten Sohnes Samaš-sum-ukin zum Sonderkönig von Babylon machte den Bruderkrieg unvermeidlich. Nach schweren Kämpfen, bei denen die Elamiter als Helfer der Babylonier eine große Rolle gespielt haben, wurde Babylon erobert und Assurbanipal ließ sich unter dem Namen Kandalanu zum König von Babylon krönen. Aber in dem Siege lag der Keim des Untergangs für die assyrische Macht. Die Vernichtung des Erbfeindes Elam hatte den Damm niedergerissen, der den Strom der indogermanischen Völker aufgehalten hatte (s. den A. Medien Bd XII S. 489).

Nach dem Sturze Assyriens begann für Babylon eine neue glänzende Epoche. Seit dem 11. Jahrhundert etwa hatten sich in Babylonien chaldäische Stämme angesiedelt, wohl von Ostarabien her. Sie haben zunächst unter eigenen Fürsten die Landbevölkerung gebildet, haben aber von jeher danach gestrebt, die Schutzherrschaft über Babylon und damit den Anspruch auf die Weltherrschaft zu gewinnen. Nachdem wiederholt in Babylon chaldäische Könige vorübergehend regiert haben, erreichten sie definitiv ihr Ziel während

der assyrischen Wirren unter Nabopolassar. Unter der mit ihm beginnenden chaldäischen Dynastie wurde Babylonien wieder selbstständig und verbündete sich mit dem neu erstandenen medischen Reiche. Nach dem Fall Ninivehs wurde die Beute zwischen Babyloniern und Medern geteilt. Das chaldäisch-neubabylonische Reich Nebukadnezars (605 bis 562), das so entstand, bildete die Fortsetzung des assyrischen Reiches. Nebukadnezar (Nabu-kudurri-usur, d. h. „Nebo, schütze meine Grenze“) — von dem soeben authentische Bildnisse im Felsen von Wadi Briffa gefunden wurden, die ihn darstellen, wie er „Cedern fällt mit reiner Hand“, — legte große Befestigungen und Wasserwerke an, erneuerte die Tempel, vor allem den Marduk-Tempel Esagila mit dem Stufenturm E-temen-an-ki (d. h. Haus des Fundamentes Himmels und der Erde) und erbaute sich einen riesigen Palast (zur Geschichte des Tempels Esagila und des Palastes, s. Mt der Deutschen Orient-Gesellschaft Nr. 7 und das erste Sendschreiben: Babylon von Friedrich Delitzsch). Aber sein Sohn und Nachfolger Amel-Marduk (Evilmerodach 2 Kg 25, 57; Jer 52, 31; 560 bis 570) kam mit der Chaldäerpartei, auf die sich seine Vorgänger gestützt hatten, in 15 Konflikt (eine seiner ersten Regierungshandlungen war die Freilassung Jojakims und die formelle Erneuerung eines jüdischen Königtums 2 Kg 25, 5f. s. unten S. 120) und wurde von ihr gestürzt. Das schlechte Urteil über ihn, das uns Nabonid und Berossus übereinstimmend hinterlassen haben, stammt offenbar von dieser feindlichen Partei. Nach kurzer Regierung Nergal-sar-usurs (Neriglissar), des Schwagers Amel-Marduks und seines jugendlichen Sohnes Labasi-Marduk nahm Nabu-na'id, obwohl er Babylonier und nicht Chaldäer war, die Politik Nebukadnezars wieder auf. Gleichwohl hat die Chaldäerpartei, wohl mißtrauisch gemacht durch seine reichlichen Tempelbauten zu gunsten der Hierarchie und durch seine archaischen Neigungen, ihn nicht auf die Dauer als ihren Mann anerkannt. Sie hielten ihn in einer Art Gefangenschaft und betrauten seinen 25 Sohn Bel-sar-usur (Belsazar) mit der Führung des Heeres und mit der Leitung der Regierung. Die Gegenpartei verband sich mit Cyrus. Sie hoffte von ihm die Wiederbelebung der alten babylonischen Kulturherrschaft. Die Inschrift des Cyruszylinders zeigt, wie er als Retter begrüßt wurde. Cyrus schlug das Heer Belsazars, besetzte Babylon am 15. Tischi 539; „ohne Kampf und Schlacht“ zog er ein, nachdem ihm die Stadt durch Verrat 30 übergeben worden war. Nabonid war dadurch frei geworden. Wenn er die Freiheit benutzte, um Cyrus Widerstand zu leisten, so mag es geschehen sein, um die Selbstständigkeit Babylons für die Zukunft zu retten. Bei Opis, an der durch Nebukadnezar befestigten Grenze des engeren Königreiches Babylonien, wurde sein Heer besiegt. Nabonid hatte sich nach Borsippa zurückgezogen und ergab sich hier dem Cyrus, der ihn in leichte 35 Verbannung nach Karmanien schickte. Noch einmal erwies die babylonische Kultur ihre unertöslliche Kraft durch Unterwerfung des Siegers. Cyrus selbst wurde „Babylonier“. Nach einem verunglückten Versuch, seinen Sohn Kambyses in Babylon als König zu naturalisieren, übernahm er selbst die Würde eines „König von Babylon“ und gab damit die Absicht kund, sein Weltregiment, das vom nördlichen Indien bis an die Grenze Ägyptens sich erstreckte, auf die alten Rechtsansprüche Babylons zu gründen. Die uns erhaltene 40 Inschrift berichtet vor allem von seiner Wiederherstellung der alten babylonischen Kulte. Eine entgegengesetzte Politik schlug Darius ein. Er wollte der östlichen Reichshälfte das Übergewicht verschaffen, betonte deshalb den persischen Kult des Ahuramazda gegenüber dem babylonischen Marduk-Kult und machte Susa, die alte Hauptstadt der 45 Elamiter, der Erbfeinde Babyloniens, zur Metropole. Eine Empörung Babylons unter Nibintu-Bel, der sich Nebukadnezar (!) nannte, wurde niedergeschlagen. Babylon öffnete Darius die Thore und ein Teil der Befestigungen wurde geschleift. Die Berichte Herodots über die Belagerungen des Cyrus und Darius sind mit Fabeln, die Herodot für bare Münze nahm, ausgeschmückt. Bald nach dem Tode des Darius hat Babylon seine Bedeutung, die ihm bisher neben Susa gewahrt blieb, eingebüßt. Dem 50 Anstoß gab ein Aufstand, der wahrscheinlich während des Aufenthaltes des Kerges in Griechenland ausbrach, unter Führung eines Königs Samas-irbā. Der Tempel Esagila wurde zerstört, die Statue Marduks wurde nach Susa geschleppt (Herodot I, 183). Babylon verlor dadurch seine politische und religiöse Bedeutung. Der Titel 55 „König von Babylon“ verschwindet seit Kerges, die Centrale des Handels übernahm Opis, später Seleucia, schließlich Bagdad. Babylon ad solitudinem rediit exhausta vicinitate Seleuciae, sagt Plinius. Noch einmal flackerte die Leuchte Babylons auf, als unter Alexander dem Großen die griechische Kultur ihren Zug nach dem Osten hielt. Babylon hat Alexanders Politik anerkannt und erwartete, daß Alexander ihm die alten 60 Rechte verschaffen würde. Alexander hat in der That begonnen, den Marduk-Tempel

wieder aufzubauen und den Euphrat stromabwärts wieder schiffbar zu machen; er hat im Palaſt Nebukadnezars ſeine Reſidenz aufgeſchlagen in der Abſicht, Babylon zur Metropole ſeiner Welt Herrſchaft zu machen. Er ſtarb in Babylon. Seleukos begründete Seleucia, die Erbin von Opiſ, und verlegte die Reſidenz nach Antiochien in Syrien. Damit verzichtete der Hellenismus auf Wiederbelebung des altorientaliſchen Weltreichs. Solange 5 „Alexander, der Sohn Alexanders“ lebte, haben die Marduk-Prieſter in Babylon die Hoffnung aufrecht erhalten. Dann verloſch der letzte Schimmer. Die Partherherrſchaft hat mit der Bedeutung Babylons vollends aufgeräumt. Aber das Marduk-Heiligtum muß mit ſeiner Prieſterſchaft noch lange eine Rolle geſpielt haben. Beroffus war Belſ-Prieſter in Babylon und ſchrieb hier 275 ſein Antiochus Soter gewidmetes Werk über 10 babylonische Geſchichte auf Grund der im Belſtempel aufbewahrten Urkunden.

Die Trümmer von Babylon liegen in der Nähe des Städtchens Hillah. Wie ſie einſt den Steinbruch für den Bau von Seleucia, Kteſiphon, Bagdad gebildet haben, ſo werden ihre Ziegel noch heute zu Bauten verſchleppt. Große Trümmerhügel bezeichnen die Stätte der Rieſenſtadt, die das „Hirn der vorgriechiſchen Welt“ geweſen iſt. Die 15 wichtigſten ſind: 1. Babil, ein großer viereckiger Hügel, deſſen Seiten 183—124 Meter lang ſind nach Riſch Meſſungen und deſſen Höhe an der Nordoſtede 43 Meter beträgt. Die jüdiſche Tradition hielt ihn für die Stätte des Nebukadnezar-Palaſtes und zeigte zur Zeit Benjamin von Tubelaſ die Stelle des feurigen Ofens, in den Sadrach, Meſach, Abednego geworfen wurden. Layard fand hier Fragmente von Götterfiguren, die zum erſten- 20 male zeigten, daß die babylonischen Kulte ſich mit den aſſyriſchen decken. 2. Kaſr, eine halbe Stunde ſüdlich von Babil, von den Arabern früher Muſchelibe, d. h. „die eingestürzte“ genannt, 640 Meter ins Geviert. Hier wurden die Trümmer des Nebukadnezar-Palaſtes neuerdings bloßgelegt. 3. Dſchumdſchuma, von den Arabern Amran ibn Ali genannt. Hier wurden vor 50 Jahren die erſten hebräiſchen Zauberschalen gefunden und 25 1876 in Krügen, die mit Aſphalt verſchloſſen waren, mehr als 3000 Täfelchen kaufmänniſchen Inhalts, Urkunden des Handels Hauſes Egibi aus der chaldäiſchen Periode. Wenn Herodot angeht, Babylon habe einen Umfang von 90 Kilometern gehabt, ſo iſt 30 miſtendeneſtens Vorſpina, vielleicht auch Kutba, wo Babylons Totenſtadt zu ſuchen ſein dürfte, eingekloſſen zu denken. Die weitere Angabe, nach der die (zu Herodots Zeiten ſchon abgetragene) Mauer von Babylon 105 Meter hoch und 26 Meter breit geweſen (200, bezw. 50 babylonische Ellen), ſo mag das, wie Willerbeck meint, ein Schreibfehler oder eine Verwechſlung von Höhe und Breite ſein, ſ. Der alte Orient I, 4² S. 7.

Bereits 1812 hat Claudius James Riſch, der politiſche Reſident der East-India-Company in Bagdad in den Wiener Mines de l'Orient die Ruinen von Babylon be- 35 ſchrieben. Systematiſche Ausgrabungen wurden 1849—55 durch Loftus und Taylor, verſuchsweiſe auch durch Layard betrieben, 1851—54 durch die Franzoſen Fresnel und Oppert, deren koſtbare Funde am 23. Mai 1855 im Tigris untergegangen ſind. Im Jahre 1879 begannen planmäßige Ausgrabungen, durch die Brunnenanlagen und Wasserleitungen, Pfeiler und Terraffen-Trümmer (hängende Gärten der Semiramis ?) in Babylon 40 bloßgelegt wurden und denen die Auffindung des Cyrus-Cylinders durch Hormuzd Raſſam zu danken iſt. Gekauft wurden ferner als Beute des Raubbaus auf den Märkten von Hillah, Bagdad u. ſ. w. für das Britiſche Muſeum: eine doppelsprachige Inſchrift Hamurabis, eine große Baſalttafel mit Bauinſchriften Nebukadnezars, die babylonische Königs- liſte, die babylonische Chronik (von Nabonaſſar bis Aſarhaddon die wichtigſten Ereigniſſe 45 aufzählend), die Annalen des Nabonid.

Seit Oſtern 1899 hat die deutſche Orientgeſellſchaft, für die Kaiſer Wilhelm II. ſpäter die Protektion übernahm, begonnen, in Kaſr ſystematiſch zu graben. Man ſtieß auf die 7¹/₂ Meter dicke Mauer Imgur-Bel, und legte Gemächer des Palaſtes Nebukadnezars, deren Außenwände mit buntglasierten Ornamenten geſchmückt ſind, bloß, ferner 50 den Hauptzugang (das Iſtar-Thor), deſſen Pfeiler mit dem Bilde des Drachen und des rēmu geſchmückt ſind, und entdeckte die mit farbenprächtigen Emaillebildern geſchmückte Prozefſionsſtraße zum Tempel Eſagila, und fand einige Inſchriften (ſ. F. H. Weiſſbach, Babylonische Miſcellen, Wiſſenſchaftl. Veröffentlichungen der DÖG, Heft 4, J. C. Hinrichs 1903). Sehr erfolgreich war die Ausgrabungsarbeit biſher nicht. Aſſyriologiſche Sach- 55 verſtändige bedauern, daß zu Gunſten architektoniſcher Grabungen im Kaſr die für die babylonische Altertumskunde und Epigraphik nötigen Aufgaben zurückgeſtellt werden.

II. Niniveh, aſſyriſch Ninua, Ninā, hebr. נִינְוֶה (zu der eigentümlichen Schreibung mit 6 ſ. Frz. Deliſſch, Neuer Kommentar zu Geſenſis § 215), LXX Nivevi, bei den Klaffi- 60 lern ἡ Νίβος, hat den Namen wahrſcheinlich von der Göttin Nin d. i. Iſtar von Niniveh.

Nach der Gen 10, 11 vorliegenden Überlieferung gründete Nimrod (Atefias sagt Ninus) von Babel aus in der Landschaft Assur die Stadt Niniveh. Dazu stimmt Mi 5, 5, wo „Land Nimrods“ mit Hichtigkeit eperagetisch zu Assyrien gehört, nicht etwa Sinear-Babylonien im Gegensatz zu „Land Assur“; vgl. auch Clemens, Recognitionen I, 30. Da der vorhergehende Vers Gen 10, 7 uns nach Arabien führt (die „Söhne Kuschs“ sind arabische Landschaften; Kusch selbst ist Bezeichnung der arabischen Gegend, die in der Richtung nach dem afrikanischen Kusch-Athiopien liegt, wie ein anderer Teil Arabiens als Durchgangsland für Misraim-Egypten Musri heißt), so ist nach der Meinung des Verfassers von Gen 10 Nimrod von arabischer Herkunft. Die arabische Nimrod-Tradition, die besonders in der Nähe von Nineve lebendig ist, kann übrigens nicht ausschließlich biblischen Ursprungs sein.

Die geschichtlichen Zeugnisse führen uns nicht bis an den Ursprung Ninivehs zurück. Von altersher mag die Ortschaft an der Karawanenstraße, die an der Chofermündung über den Tigris führt, als Handelskolonie und dann natürlich auch als Kultort von Bedeutung gewesen sein. Ursprünglich ist es wohl Filiale einer babylonischen Stadt gleichen Namens. Die altbabylonische Literatur aus Gubeas und Hammurabis Zeit kennt ein babylonisches Ninua-ki, das immer in Verbindung mit Ki-nu-nir-ki (Borsippa?) zusammen genannt wird und das wohl identisch ist mit dem Ninua-ki der Tempellisten von Telloh, wenn man nicht annehmen will, daß es zwei babylonische Niniveh gegeben hat (auch der arabische Geograph kennt noch ein babylonisches Ninawâj). Wenn der südbabylonische König Gubea (um 2000?) erzählt, er habe in Nineve einen Startempel gebaut, so mag das babylonische Niniveh gemeint sein. Aber auch das assyrische Niniveh war damals bereits von Bedeutung. Im Louvre befindet sich eine Inschrift des zweiten Königs von Ur (Dungi um 2700), die in Niniveh gefunden wurde und von der Erbauung eines Nergaltempels berichtet, die kaum nachträglich dahin geschleppt sein kann. Und nach den Totivschalen Salmanassars I., deren Angaben durch die historischen Reminiscenzen der Annalen Tiglatpilefers I. ihre Ergänzung finden, hat schon der assyrische König Samsi-Namman I., Sohn Isme-Dagans (um 1820) den Startempel in Niniveh renoviert, den dann Asuruballit und Salmanassar I. selbst (um 1300) erneuert hat. Gleichwohl ist es sicher, daß das Niniveh der ältesten uns bekannten Zeit weder babylonisch noch assyrisch war. Vielmehr ist es der Mittelpunkt einer der selbstständigen Staatenbildungen gewesen, die im eigentlichen Mesopotamien lagen, eine Zeit lang das Reich kiššati gebildet haben (s. A. Mesopotamien Bd XII S. 657), und die als Vermittler babylonischer Kultur zu den angrenzenden Völkern, besonders den Assyrern, eine wichtige Rolle gespielt haben. In der Amarnazeit (um 1450) gehört Niniveh zu dem Reiche der (hethitischen) Mitanni, die das Kiššati-Reich überflutet haben. Der Mitannikönig Tušratta muß Niniveh besessen haben; denn er schickt eine Statue der Stadtgöttin als Huldbildung nach Ägypten und in einem anderen Mitannibriefe heißt Niniveh die Stadt der Göttin Sa-us-bi, das ist aber der Mitanni-Name der Ištar. Dann haben die Assyrer Niniveh erobert, frühestens unter Asuruballit. Die assyrischen Könige des 14.—12. Jahrhunderts erwähnen wiederholt Tempelbauten in Niniveh (die Annahme Friedr. Delitzschs in der 2. Auflage dieses Werkes, Salmanassar I. um 1300 habe in Niniveh einen Königspalast erbaut und Niniveh vorübergehend zur Residenz erhoben, kann nur auf einer Verwechslung mit den berichteten Tempelbauten beruhen). Die Hauptstadt Assyriens und Residenz der Könige von Assur, 14 Wegstunden südlich von Niniveh gelegen (die Ruinenstätte Kal'a Serkat, wurde vom Sultan dem Deutschen Kaiser 1902 zur Ausgrabung geschenkt; sie verspricht reiche Kunde von der ältesten Geschichte Assyriens), und später Kelach. Niniveh blieb vorläufig ein armseliges Nest. Eine Handelsfaktorei, Tempel und Kapellen, ein Zeughaus, die zum Schutze nötigen Befestigungen — das waren die Hauptbauwerke. Nicht einmal Trinkwasser war da, die Bewohner „mußten ihre Augen zum Regen des Himmels richten“, da das Wasser des Tigris ungenießbar war, bis die Wasserleitung gebaut wurde, deren imposante Anlage die Felseninschriften von Babian preisen. Der erste König, von dem wir bestimmt wissen, daß er seine Residenz nach Niniveh verlegte, ist Asur-bel-kala, einer der Söhne Tiglatpilefer I. Eine in Niniveh gefundene nackte Ištar-Statue trägt eine Inschrift des Königs. Jedenfalls hat Asurnasirpal um 880 Kelach wieder aufgebaut und von neuem zur Residenz erhoben. Seine Glanzzeit verdankt Ninive dem König Sancherib. Er hatte Babylon zerstört und wollte Niniveh zur ersten Stadt des Orients erheben. An Stelle des alten, ärmlichen Palastes am Ufer des Tebilti, der durch Überschwemmungen so gelitten hatte, daß die Särge der Könige herausgeschwemmt worden waren, errichtete er den „Palast ohne Gleichen“, zur Hälfte im „Hethiterstil“ (also an die alten

zeiten erinnern), zur anderen Hälfte im „Assyrerstil“, und verband ihn mit einem großen Tier- und Pflanzenpark. Ferner erneuerte er die Mauern, richtete „bergegleich“ Mauern und Wälle auf, erbaute Marstall und Zeughaus und schlug eine neue Brücke über den Choser. In einer seiner Bau-Inschriften heißt es: „Damals vergrößerte ich den Umfang meiner Residenz Niniveh. Ihre Straße — den Weg „Königstraße“ — änderte ich und baute sie herrlich. Wall und Mauer baute ich kunstvoll und berghoch, 100 große Ellen machte ich ihren Graben weit. Auf beiden Seiten ließ ich Inschriften anbringen: 62 große Ellen habe ich die Breite der Königstraße bis zum Parkthore gemessen. Wenn je einer von den Einwohnern Ninivehs sein altes Haus umbaut und ein neues baut, und damit mit dem Fundament seines Hauses in die Königstraße einrückt, den soll man auf seinem Hause an einen Pfahl hängen.“ Unter den Nachfolgern Sanheribs haben besonders Asarhaddon und Assurbanipal zur Vervollkommnung Ninivehs beigetragen. Asarhaddon baute einen neuen Palast und ein großes Zeughaus für Kriegsgerät und Kriegsbeute in dem Teil, dessen Trümmerhügel heute Nebi Yunus heißt, Assurbanipal errichtete Palastbauten im andern Teile der Doppelstadt, die heute Kujundschiß heißt.

So ward Niniveh zur großen „erhabenen Stadt“. Als die schönste und vielleicht größte Stadt des Orients hat sie hundert Jahre lang die Welt mit Staunen und Schrecken erfüllt. Von hier aus zogen die siegreichen Heere und die tributfordernden Boten (Na 2, 14) durch die Welt. Sie war der Mittelpunkt des Handels (Na 3, 16 „Ninivehs Kaufleute zahlreicher als die Sterne des Himmels“). Der ganze Haß und Zorn der von Assyrien geknechteten Völker entlud sich über Nineveh. Nicht den Juden allein wird sie als „Stadt der Blutschulden, ganz mit Lug und Trug erfüllt und endlosem Raub“ gegolten haben oder als „die Löwenhöhle, die mit Raub und Zerrissenem erfüllt ist, ohne daß jemand die Brut zu stören wagt“ (Na 2, 12f.).

Bald aber ging es abwärts. Im Dezember 683 (oder 682) wurde Sanherib von einem seiner Söhne ermordet. Die babylonische Chronik erzählt: „Am 20. Tebet tötete den Sanherib, den König von Assyrien, sein Sohn in einem Aufruhr“. Der Ort der Ermordung wird Babylon gewesen sein. Denn Assurbanipal erzählt, er habe bei der Eroberung Babylons bei den Bildern der Schutzgottheiten (also am Tempelzugang), bei denen Sanherib ermordet wurde, Leute als Totenopfer hingeschlachtet. Man wird aber kaum annehmen wollen, daß sie zu dem Zwecke nach Niniveh geschleppt wurden. Der spezielle Thatort wird der Marduk-Tempel gewesen sein. Der biblische Bericht widerspricht dem nicht: „Er kehrte zurück und blieb in Niniveh. Und als er anbetete im Tempel Nisrofs, seines Gottes, da erschlugen ihn . . .“ Zwischen den beiden Sätzen wird eine Lücke zu denken sein. Der Name Nisrof aber ist absichtlich aus Marduk verstümmelt (s. d. Art. Merodach Bd XII S. 644, 22). Die zwei Söhne des biblischen Berichts beruhen auf Mißverständnis; die Bibel hat wahrscheinlich zwei Namen derselben Person überliefert (siehe h. Windler in Schrader, Keilschr. und Alt., S. 84f.).

Unter Sanheribs Sohn und Nachfolger Asarhaddon und unter Assurbanipal begannen die Erschütterungen, die das assyrische Reich zerstörten um 608. Wir haben Bd XII, S. 490f. im Artikel Medien den Hergang bereits geschildert. Unter Assurbanipal mag sich der Völkerhaß gegen Niniveh noch gesteigert haben. Niniveh wurde damals wirklich zu einer „Stadt der Bluttthaten“ (Na 3, 1). In eisernen Käfigen am Ostthor von Niniveh waren, wie die Tafelschreiber Assurbanipals erzählen, arabische Könige an Ketten gelegt, der eine von ihnen grausam verstümmelt. Den Kopf des elamitischen Königs Teuman hing er einem gefangenen Gambuläerfürsten um den Nacken. Dann stellte er den Kopf auf einer Stange am Stadthor auf und ließ dem Gambuläer die Haut abziehen. Zwei andere Gambuläerfürsten mußten im Käfig des Ostthors die Gebeine ihrer Vorfahren zerklopfen. Eben derselbe König hat Niniveh vor seinem Untergang einen Ruhmes-titel ohne Gleichen verschafft. Er hat Niniveh zu einer Hochschule „chaldäischer Weisheit“ bis auf unsere Tage gemacht. Denn er errichtete in seinem Palaste eine Bibliothek der babylonischen Litteratur, in deren Schätzen wir noch heute die babylonisch-assyrische Geisteswelt studieren.

Assurbanipals Sohn machte noch einmal Kelch zur Residenz. Unter seinem Sohne Sarrakos wurde Niniveh 607/606 zerstört, s. Art. Medien. Daß es nicht von Grund aus vernichtet wurde, beweist der Zustand der Trümmerhügel. Der Dialog bei dem aus Samosata (!) stammenden Lucian zwischen Merkur und Charon: „Mein guter Fährmann, Nineveh ist so zerstört, daß man nicht sagen kann, wo es gestanden hat; keine Spur ist übrig geblieben“, beruht auf Übertreibung.

Die Trümmerhügel, die das alte Niniveh bergen, liegen gegenüber der heu-

tigen Stadt Mosul, auf dem linken Tigrisufer an der Mündung des Choser. Daß hier Niniveh zu suchen ist, hat man von jeher gewußt. Carsten Niebuhr hat die Ruinenfelder zum erstenmale durchforscht und die Tradition, nach der sie das nahe Niniveh bergen sollten, wissenschaftlich begründet. Derselbe Niebuhr hat dann später, als er sich durch die Studien der altpersischen Inschriften fast blind gearbeitet hatte, die prophetischen Worte niedergeschrieben: „Niniveh wird das Pompeji Mittelasiens werden, eine unermessliche und noch unberührte Fundgrube für unsere Nachkommen. Bereitet den Weg, die ihr es vermögt, zur Entzifferung auch der assyrischen Keilschrift“. Der Bahnbrecher für die Ausgrabung Ninivehs war der oben S. 111 erwähnte James Rich, der 1820 die Ruinenhügel untersucht hat. Die von ihm entworfenen Pläne wurden samt einer von ihm gefundenen Keilschrifttafel nach seinem Tode 1836 veröffentlicht: *Narrative of a residence in Koordistan and on the site of ancient Niniveh*. Die eigentliche Geschichte der Ausgrabung von Niniveh ist mit den Namen der beiden französischen Konsuln von Mosul, Emil Botta und Victor Place und vor allem mit dem des Engländers

15 *Austen Henry Layard* verbunden. Die Ausgrabung ist auch heute nur bis zur Hälfte gediehen. Aus der Situation der zwei Hügel, Kujundschit und Nebi Yunus (der letztere gilt den Arabern als Grabmal des Propheten Jona; die abergläubische Scheu verhindert die systematische Ausgrabung, hält aber die Araber nicht ab, Raubbau auf Altertümer zu treiben), dürfte zu schließen sein, daß Niniveh eine Doppelstadt gewesen ist, wie Babylon und

20 *Vorsippa*, *Sephtarwajim* d. i. *Sippar* u. a. Botta wurde durch die ersten Ausgrabungen in Kujundschit, die im Dezember 1842 begannen, zunächst enttäuscht. Ein Bauer lenkte seine Aufmerksamkeit auf sein Dörfchen *Khorfabad*, das vier Stunden nördlicher lag. Hier wurde, nachdem die Einwohner expropriert waren, ein Palast bloßgelegt — man befand sich, wie man später erfuhr, an der Stätte der glänzenden Residenz *Sargons*, und

25 bald tauchte unter prachtvollen *Alabasterreliefs* der *Palasthallen* neben den wertvollsten *Geschichtsurkunden* das *Riesenbildnis* dieses Königs auf, der einst (722) *Samaritanien* erobert hat. Inzwischen fand *Henry Layard*, später in der Arbeit verbunden mit dem englischen Konsul von Mosul *Hormuzd Rassam*, südlich von Niniveh in *Nimrud* (der Stätte des biblischen *Relach*) die Reste von drei assyrischen Königspalästen (*Asurnasirpal*, *Salmanassar II.*,

30 *Sarhaddon*), später auch die Reste eines Tempels und *Stagenturms* aus *Asurnasirpals* Zeit, und dann in dem Gebiete Ninivehs selbst, unter dem Hügel *Kujundschit*, den *Palast Sancheribs* mit 71 Räumen, deren Wände fast sämtlich in prachtvollen *Reliefs* die *Kriegs-* und *Jagdzüge* und das häusliche Leben der assyrischen Großkönige illustrierten. Nebenher stellte er fest, daß unter *Nebi Yunus* die *Paläste Ramanniraris*, und je ein anderer

35 *Palast Sancheribs* und *Sarhaddons* liegen, und bei einer besonderen *Campagne* fand er in *Kal'a Serkat*, wo demnächst die deutsche *Orientgesellschaft* die Ausgrabung fortsetzen wird, die *Funde des Palastes Tiglatpilefers I.* nebst den *Annalen* dieses Königs. Nachdem 1851 *Layards* *Thätigkeit* zu Ende war, setzte *Hormuzd Rassam* die Arbeiten fort. Er fand in *Kal'a Serkat* *Duplikate* der wichtigen *Tiglatpilefer-Annalen*, in *Nimrud* die

40 oben S. 690 erwähnten *Statuen* mit der *Glorifizierung* des *Nebo*. Als er dann aber im nördlichen *Kujundschit*, das eigentlich den Arbeiten von *Victor Place* reserviert war, zu graben begann, überstiegen seine *Funde* alles bisher *Dagewesene*. Er stieß 1854 auf den *Palast Asurbanipals*, des biblischen *Sardanapal*. In dem *Löwenjagdsaal* fand er in *Tausenden* von *gebrannten Backsteinscherben* einen Teil von *Asurbanipals* königlicher *Bibliothek*, — eine

45 *Bücherei* ohne gleichen, in der der hochgesinnte König, wie wir jetzt wissen, die *Litteraturschätze* nicht nur der *Assyrer*, sondern auch vor allem der *Babylonier*, denen ja auch *Niniveh* seine *Kultur* verdankt, in *Abschriften* niederlegen ließ. Erst lange nachher wußte man die *Fundgrube* voll zu würdigen. Unter den *Bruchstücken*, die nach *London* kamen, fand 18 Jahre später (1872) *George Smith*, einer der gelehrten *Beamten* des britischen

50 *Museums*, ein *Bruchstück* des assyrischen *Sintflutberichtes* mit unzweifelhaften *Parallelen* zur biblischen *Erzählung*. Die *Erregung* über den *Fund* ist *unbeschreiblich* gewesen. „Wohl nur wenige *wissenschaftliche Entdeckungen* machten von sich reden, wie die des *babylonischen Sintflutberichtes*“, mit diesen Worten begann damals der *Franzose Francois Lenormant* seine *Abhandlung* „über die *Sintflut* und die *babylonische Epopoe*“. Eine

55 *große Londoner Zeitung*, der *Daily Telegraph*, schickte *Georg Smith* auf ihre *Kosten* nach *Mosul* und unter den *massenhaften Funden* in den *Trümmern* der *Bibliothek*, über die sich jene *generöse Zeitung* *depeeschieren* ließ, befanden sich auch die *Bruchstücke* der *sieben Tafeln* des *babylonischen Schöpfungs-Epos*. Dieser *Fund* von *Niniveh* bildet noch heute „das *höchste Kleinod* der *Keilschriftforschung*“. Die *Arbeiten* von *Layard* und

60 *George Smith* sind dann noch einmal von *Hormuzd Rassam* aufgenommen worden. Er

fund in Balawat fünf Stunden östlich von Niniveh die Broncefiguren mit den prachtvollen getriebenen Kriegsdarstellungen Salmanassars. In Kujundschiä erbeutete er etwa 2000 Fragmente der Bibliothek, die Annalen Assurbanipals und Sardanapals. Mißlichkeiten zwischen England und der Türkei haben verschuldet, daß die Palasttrümmer wieder zugeschüttet werden mußten. Nur ein geringer Teil der Bibliothek, allerdings bereits Zehntausende von Fragmenten umfassend, ist bisher ins britische Museum gerettet worden. Wenn es einer ersehnten glücklichen Zukunft gelungen sein wird, die unterbrochene Ausgrabung der Bibliothek von Niniveh zu vollenden, so wird ein großartiges Material zur Erforschung babylonischen Geisteslebens vorliegen. Aber auch dann wird für unsere Kenntnis der Religion das wichtigste fehlen: die Tempelüberlieferungen, die uns über die Geschichte der babylonischen Kulte Aufschluß geben. Tempelarchive werden erst gefunden werden, wenn der Zauberstab des Sardanapals die Geheimnisse aller der Trümmerhügel berühren wird, deren Städte und Tempel in vieltausendjährigem Schlafe drüben unter dem Sande der Wüste liegen.

Die Ausdehnung und Größe der alten Stadt Niniveh läßt sich nach den Ausgrabungen zur Zeit noch nicht angeben. Die Angabe Jonas 3, 7, sie habe 120 000 Einwohner gehabt, wird kaum übertrieben sein. Geringer beruht die Annahme des uns vorliegenden Textes von Gen 10, 12: „Niniveh und Rehoboth-Zr und Kalah, und Resen zwischen Niniveh und Kalah — das ist die große Stadt“, auf einem Irrtum des Glossators. „Das ist die große Stadt“, ist nachträglich eingeschoben. Rehoboth-Zr ist wahrscheinlich das ribit Ninä der Keilschriften und ist wohl an der Stelle des heutigen Mosul gegenüber von Niniveh zu suchen, Kalah ist Kelach, die oben S. 114 besprochene Stadt unter dem Trümmerhügel Nimrud; Resen ist ebenfalls ein selbstständiger Ort, der unter einem der kleinen Trümmerhügel zwischen Niniveh und Nimrud zu suchen sein wird; es wird identisch sein mit dem von Xenophon erwähnten Larissa.

III. Die politischen Beziehungen der Reiche am Euphrat und Tigris zu Israel-Juda. Das Volk Israel ist in der mittleren Königszeit von den politischen Ereignissen des Zweistromlandes lebhaft berührt worden. Von jeher gingen durch Kanaan die Karawanenstraßen, auf denen vom Euphratlande her sich die Handels- und Kriegszüge bewegten, die Arabien und Ägypten zum Ziele hatten. Die ägyptischen und assyrischen Königsbilder und Inschriften am Nahr el Kelb bei Beirut sind noch heute lebendige Zeugnisse dieses Verkehrs. Seit den Zeiten Assurbanipals galt als eines der Hauptziele der assyrischen Reichspolitik der „Zug nach dem Westen“. Die Großkönige brauchten freie Bahn nach den Häfen des Mittelmeers. Den kriegerischen Verwickelungen, die sich hieraus für die palästinensischen Kleinstaaten ergaben, fiel das Nordreich unter Salmanassar und Sargon und später das Reich Juda unter Nebukadnezar zum Opfer. Darum sind die sog. Geschichtsbücher des Alten Testaments und insbesondere die Schriften der Propheten, die in Niniveh und Babylon nacheinander die Zuchtruten Gottes für ihr Volk sehen mußten, voll von Beziehungen zu den großen Reichen am Euphrat und Tigris. Und seit die Paläste von Niniveh und Babylon mit ihren zahlreichen Reliefs und Kriegszählungen zu Tage getreten sind, ist unser Verständnis der Geschichtsbücher und der prophetischen Bilderreden und Weissagungsprüche in erwünschter Weise gefördert worden. Fragt man nach der Übereinstimmung der assyrischen und biblischen Geschichtsangaben, so gilt noch heute Eberhard Schraders Urteil: die Konkordanz der Thatsachen ist eine zwar nicht absolute, aber im großen und ganzen durchaus befriedigende.

Von unschätzbarem Werte für die Vergleichung der assyrischen und israelitischen Geschichte erwies sich die Auffindung der assyrischen Königslisten-Fragmente (das erste Stück entdeckte Henry Rawlinson 1862 unter den Bruchstücken der Bibliothek Assurbanipals). Nach einer bis jetzt nur in Assyrien nachgewiesenen Sitte sind in diesen Listen die einzelnen Jahre der Reihe nach durch je einen der obersten Staatsbeamten (limmu) bezeichnet, so daß man die Datierung der Urkunden demnach bestimmen konnte. Was die Archontenverzeichnisse für das Studium der hellenischen Geschichte und die Konsularlisten für die römische Geschichte bedeuten, das bedeuten die assyrischen Limmulisten (man hat sie nach dem griechischen Vorgang Eponymkanon genannt) für die Geschichte der Mittelmeervölker. Die bisher gefundenen Listen umfassen die Jahre 893—666 v. Chr., ergänzen also den ptolemäischen Kanon, der von 747—555 bez. 538 reicht. Von besonderer Wichtigkeit ist der Teil der Listen, der in einer besonderen Rubrik die wichtigsten Ereignisse des betreffenden Jahres angiebt. Hier wird für das 9. Jahr des Königs Assurbanipal bemerkt: „Im Monat Sivan (Juni) erlitt die Sonne eine Verfinsternung.“ Nach astronomischer Berechnung kann nur die totale Sonnenfinsternis gemeint sein, die in Niniveh am 26. Juni 763

tigen Stadt Mosul, auf dem linken Tigrisufer an der Mündung des Choser. Daß hier Niniveh zu suchen ist, hat man von jeher gewußt. Carsten Niebuhr hat die Ruinenfelder zum erstenmale durchforscht und die Tradition, nach der sie das nahe Niniveh bergen sollten, wissenschaftlich begründet. Derselbe Niebuhr hat dann später, als er sich durch die Studien der altpersischen Inschriften fast blind gearbeitet hatte, die prophetischen Worte niedergeschrieben: „Niniveh wird das Pompeji Mittelasiens werden, eine unermeßliche und noch unberührte Fundgrube für unsere Nachkommen. Bereitet den Weg, die ihr es vermögt, zur Entzifferung auch der assyrischen Keilschrift“. Der Bahndreher für die Ausgrabung Ninivehs war der oben S. 111 erwähnte James Mich, der 1820 die Ruinenhügel untersucht hat. Die von ihm entworfenen Pläne wurden samt einer von ihm gefundenen Keilschrifttafel nach seinem Tode 1836 veröffentlicht: *Narrative of a residence in Koordistan and on the site of ancient Niniveh*. Die eigentliche Geschichte der Ausgrabung von Niniveh ist mit den Namen der beiden französischen Konsuln von Mosul, Emil Botta und Victor Place und vor allem mit dem des Engländers 15 Austin Henry Layard verbunden. Die Ausgrabung ist auch heute nur bis zur Hälfte gediehen. Aus der Situation der zwei Hügel, Kujundschik und Nebi Yunus (der letztere gilt den Arabern als Grabmal des Propheten Jona; die abergläubische Scheu verhindert die systematische Ausgrabung, hält aber die Araber nicht ab, Raubbau auf Altertümer zu treiben), dürfte zu schließen sein, daß Niniveh eine Doppelstadt gewesen ist, wie Babylon und 20 Vorfippa, Sephartwajim d. i. Sippa u. a. Botta wurde durch die ersten Ausgrabungen in Kujundschik, die im Dezember 1842 begannen, zunächst enttäuscht. Ein Bauer lenkte seine Aufmerksamkeit auf sein Dörfchen Rhorfabad, das vier Stunden nördlicher lag. Hier wurde, nachdem die Einwohner expropriert waren, ein Palast bloßgelegt — man befand sich, wie man später erfuhr, an der Stätte der glänzenden Residenz Sargons, und 25 bald tauchte unter prachtvollen Marmorreliefs der Palasthallen neben den wertvollsten Geschichtsurkunden das Niesenbildnis dieses Königs auf, der einst (722) Samarien erobert hat. Inzwischen fand Henry Layard, später in der Arbeit verbunden mit dem englischen Konsul von Mosul Hormuzd Rassam, südlich von Niniveh in Nimrud (der Stätte des biblischen 30 Kelach) die Reste von drei assyrischen Königspalästen (Asurnasirpal, Salmanassar II., Asarhaddon), später auch die Reste eines Tempels und Stagenturms aus Asurnasirpals Zeit, und dann in dem Gebiete Ninivehs selbst, unter dem Hügel Kujundschik, den Palast Sancheribs mit 71 Räumen, deren Wände fast sämtlich in prachtvollen Reliefs die Kriegs- und Jagdzüge und das häusliche Leben der assyrischen Großkönige illustrierten. Nebenher 35 stellte er fest, daß unter Nebi Yunus die Paläste Ramanniraris, und je ein anderer Palast Sancheribs und Asarhaddons liegen, und bei einer besonderen Campagne fand er in Kal'a Serkat, wo demnächst die deutsche Orientgesellschaft die Ausgrabung fortsetzen wird, die Funde des Palastes Tiglatpileser I. nebst den Annalen dieses Königs. Nachdem 1851 Layards Thätigkeit zu Ende war, setzte Hormuzd Rassam die Arbeiten fort. Er fand in Kal'a Serkat Duplikate der wichtigen Tiglatpileser-Annalen, in Nimrud die 40 oben S. 690 erwähnten Statuen mit der Glorifizierung des Nebo. Als er dann aber im nördlichen Kujundschik, das eigentlich den Arbeiten von Victor Place reserviert war, zu graben begann, überstiegen seine Funde alles bisher Dagewesene. Er stieß 1854 auf den Palast Asurbanipals, des biblischen Sardanapal. In dem Löwenjagdjaale fand er in Taufenden von gebrannten Backsteinscherben einen Teil von Asurbanipals königlicher Bibliothek, — eine 45 Bücherei ohne gleichen, in der der hochgefinnte König, wie wir jetzt wissen, die Litteraturschätze nicht nur der Assyrer, sondern auch vor allem der Babylonier, denen ja auch Niniveh seine Kultur verdankt, in Abschriften niederlegen ließ. Erst lange nachher wußte man die Fundgrube voll zu würdigen. Unter den Bruchstücken, die nach London kamen, fand 18 Jahre später (1872) George Smith, einer der gelehrten Beamten des britischen 50 Museums, ein Bruchstück des assyrischen Sintflutberichtes mit unzweifelhaften Parallelen zur biblischen Erzählung. Die Erregung über den Fund ist unbeschreiblich gewesen. „Wohl nur wenige wissenschaftliche Entdeckungen machten von sich reden, wie die des babylonischen Sintflutberichtes“, mit diesen Worten begann damals der Franzose Francois Lenormant seine Abhandlung „über die Sintflut und die babylonische Epopoe“. Eine 55 große Londoner Zeitung, der *Daily Telegraph*, schickte Georg Smith auf ihre Kosten nach Mosul und unter den massenhaften Funden in den Trümmern der Bibliothek, über die sich jene generöse Zeitung depechieren ließ, befanden sich auch die Bruchstücke der sieben Tafeln des babylonischen Schöpfungs-Epos. Dieser Fund von Niniveh bildet noch heute „das höchste Kleinod der Keilschriftforschung“. Die Arbeiten von Layard und 60 George Smith sind dann noch einmal von Hormuzd Rassam aufgenommen worden. Er

fand in Balawat fünf Stunden östlich von Niniveh die Bronzethore mit den prachtvollen getriebenen Kriegsdarstellungen Salmanassars. In Kujundschiä erbeutete er etwa 2000 Fragmente der Bibliothek, die Annalen Assurbanipals und Sardanapals. Mißheiligkeiten zwischen England und der Türkei haben verschuldet, daß die Palasttrümmer wieder zuge- 5 geschüttet werden mußten. Nur ein geringer Teil der Bibliothek, allerdings bereits Zehntausende von Fragmenten umfassend, ist bisher ins britische Museum gerettet worden. Wenn es einer ersehnten glücklichen Zukunft gelungen sein wird, die unterbrochene Ausgrabung der Bibliothek von Niniveh zu vollenden, so wird ein großartiges Material zur Erforschung babylonischen Geisteslebens vorliegen. Aber auch dann wird für unsere Kenntnis der Religion das wichtigste fehlen: die Tempelüberlieferungen, die 10 uns über die Geschichte der babylonischen Kulte Aufschluß geben. Tempelarchive werden erst gefunden werden, wenn der Zauberstab des Spatens die Geheimnisse all der Trümmerhügel berühren wird, deren Städte und Tempel in vieltausendjährigem Schlafe drüben unter dem Sande der Wüste liegen.

Die Ausdehnung und Größe der alten Stadt Niniveh läßt sich nach den 15 Ausgrabungen zur Zeit noch nicht angeben. Die Angabe Jonas 3, 7, sie habe 120 000 Einwohner gehabt, wird kaum übertrieben sein. Geringer beruht die Annahme des uns vorliegenden Textes von Gen 10, 12: „Niniveh und Rehoboth-Zr und Kalah, und Resen zwischen Niniveh und Kalah — das ist die große Stadt“, auf einem Irrtum des Glossators. „Das ist die große Stadt“, ist nachträglich eingeschoben. Rehoboth-Zr ist wahr- 20 scheinlich das ribit Nina der Keilschriften und ist wohl an der Stelle des heutigen Mosul gegenüber von Niniveh zu suchen, Kalah ist Kelach, die oben S. 114 besprochene Stadt unter dem Trümmerhügel Nimrud; Resen ist ebenfalls ein selbstständiger Ort, der unter einem der kleinen Trümmerhügel zwischen Niniveh und Nimrud zu suchen sein wird; es wird identisch sein mit dem von Xenophon erwähnten Larissa. 25

III. Die politischen Beziehungen der Reiche am Euphrat und Tigris zu 30 Israel-Juda. Das Volk Israel ist in der mittleren Königszeit von den politischen Ereignissen des Zweistromlandes lebhaft berührt worden. Von jeher gingen durch Kanaan die Karawanenstrassen, auf denen vom Euphratlande her sich die Handels- und Kriegszüge bewegten, die Arabien und Ägypten zum Ziele hatten. Die ägyptischen und assyrischen 35 Königsbilder und Inschriften am Nahr el Kelb bei Beirut sind noch heute lebendige Zeugnisse dieses Verkehrs. Seit den Zeiten Assurnasirpals galt als eines der Hauptziele der assyrischen Reichspolitik der „Zug nach dem Westen“. Die Großkönige brauchten freie Bahn nach den Häfen des Mittelmeeres. Den kriegerischen Verwickelungen, die sich hieraus für die palästinensischen Kleinstaaten ergaben, fiel das Nordreich unter Salmanassar und Sargon 40 und später das Reich Juda unter Nebukadnezar zum Opfer. Darum sind die sog. Geschichtsbücher des Alten Testaments und insbesondere die Schriften der Propheten, die in Niniveh und Babylon nacheinander die Zuchtruten Gottes für ihr Volk sehen mußten, voll von Beziehungen zu den großen Reichen am Euphrat und Tigris. Und seit die Paläste von Niniveh und Babylon mit ihren zahlreichen Reliefs und Kriegssannalen zu 45 Tage getreten sind, ist unser Verständnis der Geschichtsbücher und der prophetischen Bilderreden und Weissagungsprüche in erwünschter Weise gefördert worden. Fragt man nach der Übereinstimmung der assyrischen und biblischen Geschichtsangaben, so gilt noch heute Eberhard Schraders Urteil: die Konkordanz der Thatsachen ist eine zwar nicht absolute, aber im großen und ganzen durchaus befriedigende. 45

Von unschätzbarem Werte für die Vergleichung der assyrischen und israelitischen Ge- 50 schichte erwies sich die Auffindung der assyrischen Königslisten-Fragmente (das erste Stück entdeckte Henry Rawlinson 1862 unter den Bruchstücken der Bibliothek Assurbanipals). Nach einer bis jetzt nur in Assyrien nachgewiesenen Sitte sind in diesen Listen die einzelnen Jahre der Reihe nach durch je einen der obersten Staatsbeamten (limmu) bezeichnet, so 55 daß man die Datierung der Urkunden demnach bestimmen konnte. Was die Archontenverzeichnisse für das Studium der hellenischen Geschichte und die Konsularlisten für die römische Geschichte bedeuten, das bedeuten die assyrischen Limmulisten (man hat sie nach dem griechischen Vorgang Sponymenkanon genannt) für die Geschichte der Mittelmeervölker. Die bisher gefundenen Listen umfassen die Jahre 893—666 v. Chr., ergänzen also den ptole- 60 mäischen Kanon, der von 747—555 bez. 538 reicht. Von besonderer Wichtigkeit ist der Teil der Listen, der in einer besonderen Rubrik die wichtigsten Ereignisse des betreffenden Jahres angiebt. Hier wird für das 9. Jahr des Königs Assurdan III. bemerkt: „Im Monat Siman (Juni) erlitt die Sonne eine Verfinsternung.“ Nach astronomischer Berechnung kann nur die totale Sonnenfinsternis gemeint sein, die in Niniveh am 26. Juni 763 60

gesehen worden ist. Mit dieser Angabe ist also der feste Punkt für die Geschichtsberrechnung gegeben. Murdan III., dessen Regierungsjahre man vor und nach dieser Angabe (es sind je neun) abzählen kann, regierte also 772—754 v. Chr. Man kann demnach seine Regierungszeit wie die der vorhergehenden und nachfolgenden in der Liste genannten Könige unter der Voraussetzung der Richtigkeit des Anfangs unserer Zeitrechnung mit derselben Genauigkeit angeben, wie die Regierungszeit eines deutschen Königs. Man wird ermessen, wie wichtig das für die Bibelforschung ist. Denn gerade für die mittlere Königszeit sind die assyrischen Listen ziemlich vollständig. Das ist um so willkommener, weil wir wissen, daß die biblischen Geschichtsschreiber hier und da auf eine peinliche Chronistik zu Gunsten ihrer Vorliebe für heilige Zahlen verzichtet haben. Das verrät bekanntlich der in der Septuaginta zu 1 Kg 6, 1 befindliche Zusatz, es seien 480 Jahre, d. h. 12×40 Jahre vom Exil bis zur Tempelweihe Salomos verfloßen.

Wir verzichten auf einen vollständigen Abriss der Geschichte Assyriens, wie er in der 2. Auflage unter Sanherib von Friedrich Delitzsch gegeben worden ist. Inzwischen sind größere, zuverlässige Geschichtsdarstellungen erschienen, auf die in den Literaturangaben verwiesen wurde. Hingegen wird es dem Zweck dieser theologischen Enzyklopädie entsprechen, wenn wir die Abschnitte assyrischer Geschichte skizzieren, die für das Verständnis der biblischen Angaben von Belang sind (ausführlicher wird das geschehen in meinem in Vorbereitung befindlichen biblisch-babylonischen Handbuche: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients). Die Annalen von Niniveh und Babylon zeigen, daß die kleinen Staaten Israel und Juda mit hohem politischem Interesse beobachtet wurden, ein großer Teil der biblischen Könige wird in den Inschriften mit Namen genannt.

Bei Salmanassar II. (860—825) wird für das 3. Eponymenjahr als Hauptereignis bemerkt: „Zug nach dem Westen“. Unter den Gegnern, die er in der Schlacht bei Karkar (854) besiegt, wird in den Annalen, die die Westlandszüge beschreiben, ausdrücklich Ahab, König von Israel (A-ha-ab-bu Sir²-la-ai) genannt, der mit 2000 Wagen und 10000 Kriegern beteiligt war. Bei einem späteren Zuge nach Ahab's Tode hatte in Israel die assyrische Partei die Oberhand: Jehu von Israel (Ja-u-a mar Humri) huldigt dem Salmanassar und schickte ihm Tribut. „Haus Omri“ heißt Israel ständig bei den assyrischen Tafelschreibern (die Könige „Sohn Omri“, weil die Dynastie Omri regierte, als Assyrien zum erstenmale Anspruch auf Israel erhob. Juda wird vorläufig nicht erwähnt; es ist bis Jotam und Ahas immer stillschweigend zu Israel, zu dem es in einer Art Vasallenverhältnis stand, hinzuzudenken. Die Tributsendung Jehus ist auf dem schwarzen Obelisk Salmanassars illustriert. Die Abordnung Jehus ist an dem Typus der Gesichter erkennbar und wird durch die Beischriften ausdrücklich als solche bestätigt. Die Beischriften lauten: „Tribut Jehus, Sohnes des Omri: Silber- und Goldbarren, saplu (Fußhemel?) aus Gold, zuküt aus Gold, Becher (?) aus Gold, daláni aus Gold, Bleibarren, hukuttu (Holzgegenstände) für die Hand des Königs, budilháti (ebenfalls Holzgegenstände) empfing ich von ihm“.

Salmanassar hat sich in den letzten Zeiten seiner Regierung ebenso wie seine Nachfolger wenig um das Westland kümmern können. Adadnirari III. aber (812—783) berichtet auf der einzigen Inschrift, die wir von ihm haben, daß er Tyrus, Sidon, Omri-land, Edom, Philistää, Tribut auferlegt habe. Die assyrische Partei in Israel hat damals die Assyrer als Befreier begrüßt. „Es erstand ihnen ein Retter“, heißt es 2 Kg 13, 5, das ist Adadnirari. Jedenfalls hat der Assyrerkönig dem Staate Israel zum alten Besitzstand verholfen, der es durch den 2 Kg 8, 12 angebeuteten Rachezug der Damascener verloren hatte.

Am kräftigsten hat unter den assyrischen Königen Tiglatpileser III. (745—727) oder Phul (das ist sein babylonischer Name) in das Westland eingegriffen. Was 2 Kg 16 von der Vernichtung des Staates Damaskus berichtet, stimmt mit den Keilschriften überein. Während Menahem (Me-ni-hi-im-me alu Sa-me-ri-na-ai) und Pekach (Pa-ka-ha) von Israel sich zu Damaskus hielten (Menahem hatte vorher zum Schein gehuldigt 2 Kg 15, 19), tritt Juda zur Partei Assyriens. Juda tritt bei dieser Gelegenheit zum erstenmale in den Inschriften auf. Ahas von Juda (die Inschriften nennen einmal den vollen Namen Ja-u-ha-zi Jaudai) hat — schon sein Vater Jotam war dazu geneigt gewesen — Assyrien gehuldigt, um von der Vormundschaft Israels loszukommen und um mit Hilfe Assyriens das Davidreich wieder aufzurichten. Als Rezin von Syrien und Pekach von Israel sich dafür rächen wollten, hat Juda direkt bei Phul um Hilfe nachgesucht (2 Kg 16, 7). Jesaias hat ihn ermutigt. Der Zug Phuls nach dem Westlande 734 hat Ahas aus der Not befreit. Er zieht Sa-

zuges aufzufassen (Jes 36—37, 8 liegen die beiden Stücke 2 Kg 18, 13—16 u. 18, 17 bis 19, 8 zusammengearbeitet vor) Sie berichtet die von Lakisch aus mit Hiskia gepflogene Unterhandlung. Die Rede des Nablak ist Produktion nachträglicher poetischer Ausschmückung. Die der Rede zu Grunde liegende Annahme, daß Hiskia damals schon auf Ägypten vertraut habe, das einem Rohrstabe gleicht, der dem in die Hand führt, der sich darauf stützt, ist aus der Situation des späteren Feldzugs herübergenommen, der 2 Kg 19, 9 ff. geschildert wird, eine Situation, die erst 691 eintrat, als Tirhata, der dritte äthiopische König, zur Regierung kam und Assyrien bedrohte. Als die Boten, die von Hiskia Tribut und Unterwerfung fordern sollten, kamen, war Sanherib bereits von Lakisch abgezogen (nach Libna). Wir wissen nicht, wo Libna lag. Aber die Angabe wird zu der oben besprochenen Annahme stimmen: Sanherib mußte mit dem Gros seines Heeres von Lakisch abziehen und nach Assyrien zurückkehren, weil in Babylonien neue Wirren ausgebrochen waren. — Der dritte Abschnitt der Königsbücher 2 Kg 19, 9—37 (Variante Jes 37, 9—37) redet von einem späteren Feldzug Sanheribs, der in die Zeit nach der Zerstörung Babylons fallen muß. Von diesem Feldzug haben wir keine assyrischen Nachrichten. Sanherib wurde kurz darauf ermordet (2 Kg 19, 37 f. oben S. 113). Die Tafelschreiber hatten um so weniger Veranlassung, den Zug zu schildern, als er kläglich verlaufen war. Die Keilschriftforscher und Geschichtsschreiber haben sich also vergeblich bemüht, den biblischen Bericht von den unglücklichen Ausgang mit den Annalen Sanheribs in Einklang zu bringen. Henry Rawlinson aber hatte bereits vor 40 Jahren erkannt, daß der biblische Bericht einem Feldzug angehört, von dem Sanheribs Annalen gar nichts berichten.

Sanherib sah sich auf einem Zuge im Westlande (nach 691) plötzlich von Tirhata, dem dritten der äthiopischen Könige (seit 691 nach ägyptischen Nachrichten) bedroht. Er schickte Boten zu Hiskia, der von neuem abgefallen war, und verlangte Uebergabe der Stadt. Jesaias Voraussage 2 Kg 19, 32—34, Sanherib solle in die Thore Jerusalems nicht einziehen, ja es solle nicht einmal zur Belagerung kommen, ging in besonderer Weise in Erfüllung (2 Kg 19, 35 f. vgl. 2 Chr 32, 21): „In derselben Nacht aber ging der Engel Jahves aus (allegorischer Ausdruck für die Pest) und schlug im Lager der Assyrer 185 000; da brach Sanherib auf und zog ab, kehrte um und blieb in Niniveh.“ Wenn 2 Chr 32, 9 nicht einen Irrtum enthält, der aus der Verwirrung in dem Verbindungsversatz 2 Kg 18, 9 herrühren könnte, waren auch bei diesem Feldzuge die Verhandlungen mit Jerusalem von Lakisch aus eingeleitet worden. Die biblische Erzählung verbindet mit diesem Feldzugsbericht die Mitteilung von der Ermordung Sanheribs (681). Es muß jedoch Sanherib vorher noch (nach dem Tode Hiskias?) gelungen sein, Jerusalem zum Gehorsam zu bringen. Denn Hiskias Nachfolger Manasse hat wieder Tribut nach Niniveh geschickt. Unter den Gesandtschaften, die dem Asarhaddon, Sanheribs Sohn und Nachfolger, Tribut bringen, erscheint *Me-na-si-e sar mat Ja-u-di* (Murbanipal nennt ihn *Mi-in-si-e*). Als dann Asarhaddon gegen Ägypten zog (671 wurde Tirhata geschlagen und Memphis erobert), hat Manasse gleich den übrigen Palästinenser Hilfstruppen stellen müssen. Der Zug ging durch sagenumwobene Länderstrecken Arabiens, die die Phantasie mit Fabelwesen bevölkerte; Asarhaddons Inschrift erzählt von zweiköpfigen Schlangen und anderen merkwürdigen geflügelten Tierarten, die Tod und Entsetzen in sein Heer brachten, bis Marbut, der große Herr, zu Hilfe kam und die Truppen neu belebte. Jes 30, 6 enthält eine jüdische Erinnerung an die Schrecken dieses Feldzuges: „durch ein Land der Not und Angst, wie [sie] dort Löwe und Löwin, Ottern und fliegende Drachen [bringen], schleppen sie ihre Reichtümer auf den Rücken von Eseln und ihre Schätze auf dem Höcker von Kameelen zu einem Volke, das nicht nützt! Ägyptens Hilfe ist ja eitel und nichtig!“ Bei einem zweiten ägyptischen Feldzuge gegen Tirhata ist Asarhaddon gestorben 668. Sein Sohn Murbanipal setzte die Kämpfe gegen Tirhatas Neffen Tanut-Ammon fort und eroberte Theben. Auch ihm mußte Manasse Heeresfolge leisten. Bald aber machten Schwierigkeiten in der Heimat es dem Murbanipal unmöglich, seinen Siegen im Süden Nachdruck zu geben. Es beginnen die Kämpfe gegen Babylon, die das assyrische Reich im Innern schwer erschütterten, in denen aber Assyrien noch einmal Sieger blieb. Mit dem Tode Murbanipals beginnt dann der rasche Verfall, der mit den Fall Ninivehs endigte (s. oben S. 113). Die jüdischen Patrioten haben mit glühendem Eifer diesen Ausgang erwartet. Manasse war ihnen verhaßt gewesen, weil er assyrisch gesinnt war. Sein Sohn Ammon wurde aus der gleichen Ursache ermordet. Auf ihn folgte Josia, der im 18. Jahre seiner Regierung seine große religiöse Reform begann. Inzwischen hatte in der Person Nabopolassars eine chaldäische Dynastie in Babylon die Herrschaft erlangt

Widerstand in der Hoffnung auf die Hilfe der Fürsten von Musuri und Melubbi (das sind arabische Scheichs). Über diesen Feldzug berichtet der biblische Bericht 2 Kg 18, 13–16: „Im vierzehnten Jahre des Königs Hiskia zog Sanherib, der König von Assyrien, wider alle festen Städte Judas und nahm sie ein. Da sandte Hiskia, der König von Juda, an den König von Assyrien nach Lachis und ließ sagen: Ich habe mich vergangen, ziehe wieder ab von mir; was du mir auflegst, will ich tragen! Da legte der König von Assyrien Hiskia 300 Talente Silber und 30 Talente Gold auf.“ Hiskia mußte, um diese Riesensumme aufzubringen, Tempel- und Palastschatz angreifen, ja sogar die Goldbleche von den Tempelthoren abreißen. Der assyrische Bericht erzählt die gleichen Ereignisse folgendermaßen:

„Und von Hiskia, dem Judäer, der sich nicht unter mein Joch gebeugt hatte, belagerte ich 46 feste Städte, mit Mauern versehen, die kleineren Städte in ihrer Umgebung ohne Zahl mit der Niedertretung der Wälle und dem Ansturm der Widder, dem Angriff der zük-sepâ-Truppen, Breschen, Beilen und Äxten belagerte und oberste ich (sie); 200 150 Menschen, jung, alt, männlich und weiblich, Rosse, Maultier, Esel, Kameele, Rinder und Kleinvieh ohne Zahl führte ich von ihnen heraus und rechne sie als Beute. Ihn selbst sperrte ich wie einen Käfigvogel in Jerusalem, seiner Residenz ein; feste Plätze befestigte ich gegen ihn und ließ die aus dem Thore seiner Stadt herauskommenden sich zurückwenden. Seine Städte, die ich geplündert hatte, trennte ich von seinem Lande ab und gab sie an Mitinti, den König von Adob, Pabî, den König von Ekron und Sil-bêl, den König von Gaza und verminderte sein Land. Zu dem früheren Tribut, der Abgabe ihres Landes, fügte ich den Tribut und die Geschenke meiner Herrschaft hinzu und legte sie ihnen auf. Ihn, Hiskia, überwältigte die Furcht vor dem Glanze meiner Herrschaft, und die Urbi und seine tapfern Krieger, die er zur Verteidigung Jerusalems, seiner Residenz, hatte (dorthin) kommen lassen, verfielen in Schrecken. Nebst 30 Talenten Goldes (und) 800 Talenten Silbers ließ er Edelsteine, Schminke . . . echte Ufnû-Steine, Kuebetten aus Elfenbein, Thronstuhl aus Elfenbein, Elephantenhaut, Elfenbein, Ušû- und Urkarinu-Holz, allerhand Kostbarkeiten in Menge und seine Töchter und Palastfrauen, Musikanten und Musikantinnen nach Niniveh, meine Hauptstadt, mir nachbringen. Zur Ablieferung seines Tributs und Erklärung der Unterthänigkeit schickte er seine Gesandten.“ Beide Berichte bezeugen, daß Jerusalem bei diesem Feldzuge nicht wirklich belagert worden ist. Sanherib war jedenfalls damals gar nicht in der Lage, das mächtige Jerusalem einzunehmen. Er mußte das Gros seiner Streitkräfte nach der Heimat zurückschicken, weil in Babylon neue Unruhen ausgebrochen waren. Darum hat er sich jedenfalls damit begnügt, Jerusalem zu cernieren und von einem festen Punkte aus in Schach zu halten. Dieser feste Punkt muß nach dem biblischen Bericht Lakisch gewesen sein, das bei dem heutigen Tell-el-hassî, südlich von der von Gaza nach Jerusalem führenden Straße lag. Die assyrische Inschrift nennt zwar Lakisch nicht, aber eine Reliefschrift, die den König auf dem Throne zeigt, während Tributträger vor ihm erscheinen, sagt: „Sanherib, der König der Welt, der König von Assyrien, setzte sich auf den Thron, und die Gefangenen aus Lakisch zogen vor ihm auf“ — bezeugt, das Lakisch bei anderer Gelegenheit solche Rolle gespielt hat. Man fragt nun aber bei der Sachlage: warum hat Hiskia sich zu der demütigenden Tributleistung verstanden? Die Lösung des Rätsels wird in den Erfolgen Sanheribs gegen Babylon zu suchen sein, von der Hiskia während der Cernierung Jerusalems Kunde bekam. Hiskia, durch die Verluste seiner judäischen Städte an sich schon geängstigt, beugte sich nach der Unterjochung Babyloniens vor den Vertretern des Königs, die von Lakisch aus erschienen (2 Kg 18, 14 zwingt nicht zu der Annahme, daß Sanherib persönlich noch in Lakisch war) und leistete den Tribut und zwar schickte er ihn (und auch das spricht für unsere Auffassung) mit einer Deputation, die Hiskias Unterwürfigkeit beteuern mußte, nach Niniveh! Wir nehmen also auf Grund der Inschriften an, daß zwischen 2 Kg 18, 13 und 14 die glücklichen Erfolge Sanheribs in Babylon und eine lange dauernde Cernierung Jerusalems zu denken sind. Ob die Tributsummen (30 Talente Gold und 300 Talente Silber nach der Bibel, 30 Bilti Gold und 800 Bilti Silber nach den Inschriften) stimmen, wissen wir nicht; da wir die assyrischen Geldwerte nicht genügend kennen. Diese Unterwerfung Hiskias registriert die Inschrift Sanheribs vom Nebi Junus-Hügel (Windler, Keilschr. Tertb. S. 47) mit den Worten: „Ich warf nieder den weiten Bezirk Juda; seinem König Hiskia legte ich Gehorsam auf.“ — Die 2 Kg 18, 17–19, 8 (für die Quellenscheidung sind von entscheidender Bedeutung die Unterjochungen von B. Stade, f. ZATW 1886, 173 f.) geschilderte Scene ist als Episode des eben besprochenen Feld-

Wo der Tempel zu suchen sei, geht aus den alttestamentlichen Angaben nicht zweifellos hervor. Da im unmittelbar Vorhergehenden (2 Kg 19, 36; Jes 37, 37) berichtet wird, daß Sanherib von Jerusalem zurückkehrte und sich in Niniveh aufhielt, liegt es allerdings nahe, an einen Tempel in dieser Stadt zu denken; unbedingt notwendig ist das aber nicht.

Der Name Nisroch ist keilschriftlich nicht nachzuweisen. Die von Schrader (Die Keilschriften und das Alte Testament¹, 1872, S. 205 f.) ausgesprochene Vermutung eines assyrischen Beleges für den Namen hat er selbst später zurückgenommen (Ausf. 2, 1883, S. 329). Jakob von Serug (BdmG XXIX, 1875, S. 111, 70), der als ein großes Idol bei den Assyriern ܢܝܫܪܘܫ oder nach anderer Lesart ܢܝܫܪܘܫ nennt, wird dafür keinen andern Anhaltspunkt gehabt haben als die alttestamentliche Angabe.

Die Überlieferung des Namens im AT ist unsicher. LXX liest 2 Kg 19, 37 *Εσοραχ* A, *Εσοραχ* B, Aethiop., *Εσοραχ* Roder III Holmes-Parsons, *Ασοραχ* L, *Μεσοραχ* b und Jes 37, 38 *Ασοραχ* A, *Νασοραχ* B, *Ασοραχ* S, Syro-herapl. 2 Kg 19, 37 ܢܝܫܪܘܫ, Jes 37, 38 ܢܝܫܪܘܫ. Josephus (Antiq. X, 1, 5): ἀνετέθη [ἀρηγοέθη] τῷ ἰδίῳ ναῶ Ἀσάραχ [δάρακι, δάραχ] λεγόμενα. Danach könnte Wellhausens Bemerkung berechtigt sein (in Bleeks Einleitung¹, 1878, S. 257): „I. Assarach für Nisroch, vgl. Pilsener Pilsener, Rasordan Asordan“. Dazu etwa noch Nibchaz *Αβααζ(εσ)*, wo aber gewiß das N eines ursprünglichen *Ναβααζεσ* ausgefallen ist, s. N. Nibchaz oben S. 8.

2. Die Namensform *Ασοραχ*, *Ασοραχ* als Gottesname. In den Formen *Ασοραχ*, *Ασοραχ* könnte man etwa eine Bildung aus Assur, dem Namen des Hauptgottes der Assyrier, erkennen wollen (so in diesem Artikel, *RG*², 1882; ebenso Schrader, Keilschr. u. das AT², S. 329, Pinches a. a. O. und im *Journal of the Royal Asiatic Society* 1899, S. 459). Ein mythischer Assarakos kommt in den trojanischen Genealogien vor als Vater des Kapys; dieser ist der Vater des Anchises, von dem Aphrodite den Aeneas gebar. Es können hier, wofür sich die „Aphrodite“ geltend machen ließe, Entlehnungen aus Assyrien und Phönicien vorliegen (Preller, Griechische Mythologie, Bd II², 1875, S. 374 f.). Das ܐ in ܢܝܫܪܘܫ wäre die auch sonst vorkommende Wieder-
gabe des assyrischen š, vgl. ܢܝܫܪܘܫ = Assur-ah-iddin und ܢܝܫܪܘܫ = Assur-bân-apal. Zu dem a für u in *Ασοραχ*, *Ασοραχ* vgl. ebenfalls das ܐ in ܢܝܫܪܘܫ; man beachte übrigens ܢܝܫܪܘܫ der Syro-heraplatis und *Εσοραχ* (s. oben § 1). Aber unerklärt bleibt die in allen Lesarten überlieferte Endung ok, *ax*, *ax*. Schwerlich läßt sie sich mit Pinches als eine „alfabische“ Nominalendung ansehen oder nach einem andern Vorschlag desselben, an den schon früher Meinhold gedacht hatte, als der alte sumerische Name des Mondgottes Aku, so daß „Asuraku“ ein aus Assur und Aku zusammengesetzter Gott wäre, der sich aber nicht nachweisen läßt.

Übrigens wäre bei der Gleichsetzung des *Ασοραχ*, *Ασοραχ* mit Assur vielleicht auch das ܐ der masoretischen Namensform ܢܝܫܪܘܫ zu rechtfertigen, sofern der Name des Gottes Assur wirklich mit dem des spezifisch assyrischen Demiurgen Anšar zu identifizieren ist (s. darüber Zimmern in: Schrader, Die Keilschriften und das Alte Testament³, 1903, S. 351). Es ist aber doch im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß sich in dem biblischen ܢܝܫܪܘܫ eine etwa ausnahmsweise gebrauchte Form des sonst ständig Assur lautenden vielgebrauchten Gottesnamens erhalten haben sollte.

3. Erklärungen der Namensform ܢܝܫܪܘܫ. a) Verschiedene Etymologien. Da die Wichtigkeit der Namensform ܢܝܫܪܘܫ jedenfalls höchst zweifelhaft ist, hat es keinen oder nur geringen Wert, über ihre mögliche Bedeutung zu reflektieren. Es sollen aber doch die darüber aufgestellten Vermutungen nicht vorenthalten werden. Keine von ihnen läßt sich als einigermaßen wahrscheinlich bezeichnen.

Die Rabbinen haben die Kuriosität vorgetragen, das Idol Nisroch sei gefertigt gewesen aus einem Brett der Arche Noahs (talmud. ܢܝܫܪܘܫ und ܢܝܫܪܘܫ). Undenkbar ist eine Herkunft aus dem Arischen (v. Bohlen bei Gesenius, Thesaur. s. v. ܢܝܫܪܘܫ), zu verwerfen auch die Ableitung von aram. ܢܝܫܪܘܫ dissecare (Winer nach Castell), wonach der Name eine Bezeichnung des Saturn sein soll „mit Rücksicht auf den Reif dieses Planeten, der ihm die Gestalt eines zerrissenen Körpers gibt“, denn Name des Saturn bei den Babyloniern und Assyriern war Kēwān, und seine Gottheit war Ninib (?) oder auch Nergal. Annehmbarer ist die Ableitung Kulenkamps (ebenso Merz) von aram. ܢܝܫܪܘܫ „herrschen“ oder die Opperts (bei Schrader, Keilschr. u. d. AT¹, S. 206) von arab. šarika = „Verbinder“, nämlich ein dem Hymen entsprechender Gott, oder die Schraders (a. a. O.) von assyr. šarak in der Bedeutung „gewähren, spenden“, also = „der Spender, Gütige, Gnädige“.

6

15

20

25

30

35

40

45

50

55

60

und das zweite babylonische Reich inaugurirt. Seinem Sohne Nebukadnezar huldigte im Jahr 605 Zojakim, nachdem jener nach Ninivehs Fall den Bharao Necho bei Kartemisch geschlagen und bei der Verfolgung des Feindes Palästina bis zur Südgrenze besetzt hatte. 2 Kg 24, 1 erzählt: „Zu seiner (Zojakims) Zeit zog Nebukadnezar, der König von Babel 5 heran, und Zojakim ward ihm unterthan drei Jahre lang; dann aber fiel er wieder von ihm ab.“ Ein teilinschriftlich bezogener (s. Windler in Keilinschr. und das AT², S. 107 ff., wo die Bedeutung der längst bekannten Inschrift bestimmt ist) Zug Nebukadnezars gegen Ammananu ist also wohl gegen ihn und andere palästinensische Staaten, die den Tribut aufgekündigt hatten, gerichtet. Die Strafe hat erst seinen Sohn Zojakin betroffen. Er 10 wurde gefangen genommen (Da 1, 1, der auch sonst die Ereignisse verwirrt, sagt irrtümlich Zojakim), die Bewohner Jerusalems wurden teilweise fortgeführt und der Jahvecult wurde durch Wegnahme der Geräte (dieser Akt tritt hier an die Stelle der sonst nach orientalischer Gepflogenheit nötigen Wegführung der Götterstatue) aufgehoben, s. 2 Kg 24, 13 und vgl. 2 Chr 36, 10. Die rechtliche Stellung Zedekias, den Nebukadnezar als König 15 anerkannte, ist unklar. Als seine Hoffnungen (vgl. Jer 26, 16; 28, 1—4; 29, 3), für Judäa eine freie Stellung beim babylonischen Hof durchzusetzen, fehlschlagen, ließ er sich durch Ägypten zum Aufruhr verleiten. Dafür traf ihn die grausame Strafe. Er wurde geblendet. Stadt und Tempel wurden zerstört, das Stadtgebiet zu Obland erklärt. Das übrige Land blieb dann unberührt. Mispa wurde Verwaltungssitz (2 Kg 25, 23), Gedalja 20 wurde als ihr Oberhaupt anerkannt und das Land wurde unter Aufsicht chaldäischer Beamten gestellt.

Die nach Babylonien weggeführten Judäer haben im Euphratlande eine angesehenere Rolle gespielt, nicht nur in wirtschaftlicher Beziehung, wie u. a. die Handelskontrakte der Nippur-Ausgrabungen zeigen, sondern es mußte auch politisch mit ihnen gerechnet 25 werden. Amel-Marduk (Cvilmerodach hat in seinem 1. Regierungsjahre (2 Kö 25, 27) den gefangenen Zojakin als Fürsten von Juda bestätigt und damit theoretisch im Gegensatz zu Nebukadnezar die Existenz eines jüdischen Staates wieder anerkannt (s. oben). Seitdem hofften die Führer der Exilierten auf die Rückkehr. Nach Zeiten schwerer Enttäuschung unter der Herrschaft der Chaldäerzeit haben sie mit der babylonischen 30 Hierarchie Kyros begrüßt als den, der ihre Hoffnungen erfüllen und die vereitelte Maßregel Amel-Marduks verwirklichen würde. Jesaias begrüßt 45, 1 Cyrus als den Gottgesandten, „den Jahve bei der rechten Hand ergreift“, von dem er sagt: „der ist mein Hirte und soll all meinen Willen vollenden.“ Dazu stimmt die Cyrosinschrift, in der es heißt: „Marduk sah sich um und suchte nach einem gerechten König und er nahm den 35 Mann nach seinem Herzen und berief seinen Namen zum Königtum über die ganze Welt.“ Es scheint, daß sich der Prophet absichtlich an den Text des Cyroszylinders angelehnt hat. Kyros gab nach der Eroberung Babylons 539 die Erlaubnis zur Rückkehr und zur Begründung eines selbstständigen Staatswesens mit eigener Verwaltung. Der Streit um die Art der Verwaltung: weltliche oder religiöse Verfassung — bildet das treibende Mo- 40 ment in der folgenden geschichtlichen Entwicklung der jüdischen Geschichte.

Bekanntlich hat nur ein Teil der babylonischen Golah von der Erlaubnis zur Rückkehr Gebrauch gemacht. Babylonien blieb für die späteren Jahrhunderte einer der Haupt- sätze der jüdischen Diaspora, vgl. Hist. Sus. 1, 5 ff.; Josephus, Antiqu. 15, 2 f.; 18, 9. Nach der Zerstörung Jerusalems kam die babylonische Kolonie durch ihre Akademien in 45 besonders hohes Ansehen. **Alfred Jeremias.**

Nisan s. Jahr bei den Hbr. Bd VIII S. 528, 12 ff.

Nisroch (נִּסְרוֹךְ), Gottheit. — Andr. Beyer zu Selden, De dis Syris II, 10 (1680); Lüderus Kulenkamp, Dissertatio de Nisroch idolo Assyriorum, Bremen 1747; Münter, Religion der Babylonier, Kopenhagen 1827, S. 116; Winer, R. W., N. „Nisroch“ (1848); Mo- 50 vers, Religion der Phönizier, 1841, S. 68; J. G. Müller, N. „Nisroch“ in Herzogs R. E. X, 1858; Mery, N. „Nisroch“ in Schenkel's W. L., IV, 1872; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, 1877, S. 391—393; Schrader, N. „Nisroch“ in Niehm's H. B. W., 12. Liefer. 1879, 2. N. Bd II, 1894; Meinhold, Die Jesajaerzählungen, 1898, S. 72 f.; T. G. Pinches, N. Nisroch in Hastings' Dictionary of the Bible III, 1900; Cheyne, N. Nis- 55 roch in der Encyclopaedia Biblica III, 1902.

1. Die Überlieferung der Namensform. Der Name נִּסְרוֹךְ kommt nur 2 Kg 19, 37 und in der Parallelstelle Jes 37, 38 vor, wo damit ein von dem assyrischen König Sanherib verehrter Gott bezeichnet wird. In seinem Tempel wurde nach diesem Bericht Sanherib, als er dort betete, von den eigenen Söhnen ermordet.

Wo der Tempel zu suchen sei, geht aus den alttestamentlichen Angaben nicht eifellos hervor. Da im unmittelbar Vorhergehenden (2 Kg 19, 36; Jes 37, 37) betet wird, daß Sanherib von Jerusalem zurückkehrte und sich in Niniveh aufhielt, liegt allerdings nahe, an einen Tempel in dieser Stadt zu denken; unbedingt notwendig das aber nicht.

Der Name Nisroch ist keilschriftlich nicht nachzuweisen. Die von Schrader (Die 5
ilinschriften und das Alte Testament¹, 1872, S. 205 f.) ausgesprochene Vermutung eines
yrischen Beleges für den Namen hat er selbst später zurückgenommen (Ausf. 2, 1883,
329). Jakob von Serug (BdmG XXIX, 1875, S. 111, 70), der als ein großes
ol bei den Assyern ܢܝܫܪܘܫ oder nach anderer Lesart ܢܝܫܪܘܫ nennt, wird dafür keinen an- 10
n Anhaltspunkt gehabt haben als die alttestamentliche Angabe.

Die Überlieferung des Namens im AT ist unsicher. LXX liest 2 Kg 19, 37
νῥοαχ A, Εοῖραχ B, Aethiop., Εσοραχ Roder III Holmes-Parsons, Ασοραχ L,
εσοραχ b und Jes 37, 38 Ασοραχ A, Ασοραχ B, Ασοραχ S, Syro-Hebrapl. 2 Kg
, 37 ܢܝܫܪܘܫ, Jes 37, 38 ܢܝܫܪܘܫ. Josephus (Antiq. X, 1, 5): ἀνετέθη [ἀνηρόεθνη] τῶ 15
ω ναῶ Ἀράσκη [ῥάσκει, ῥάσκη] λεγόμενω. Danach könnte Wellhausens Bemerkung
richtig sein (in Bleeks Einleitung⁴, 1878, S. 257): „I. Assarach für Nisroch, vgl.
Ineser Pileser, Nafordan Nfordan“. Dazu etwa noch Nibchaz Αβααζ(εσ), wo aber
viß das N eines ursprünglichen Ναβααζεσ ausgefallen ist, s. A. Nibchaz oben S. 8.

2. Die Namensform Ασοραχ, Ασοραχ als Gottesname. In den Formen 20
ραραχ, Ασοραχ könnte man etwa eine Bildung aus Assur, dem Namen des Haupt-
tates der Assyrer, erkennen wollen (so in diesem Artikel, AG², 1882; ebenso Schrader,
ilinschr. u. das AT², S. 329, Pinches a. a. O. und im Journal of the Royal
siatic. Society 1899, S. 459). Ein mythischer Assarakos kommt in den trojanischen
nealogen vor als Vater des Rapps; dieser ist der Vater des Anchises, von dem Aphro- 25
e den Aeneas gebar. Es können hier, wofür sich die „Aphrodite“ geltend machen ließe,
ntlehnungen aus Assyrien und Phönicien vorliegen (Bretler, Griechische Mythologie,
II², 1875, S. 374 f.). Das ܫ in ܢܝܫܪܘܫ wäre die auch sonst vorkommende Wieder-
be des assyrischen š, vgl. ܫܪܪܝܢ = Assur-ah-iddin und ܫܪܫܢ = Assur-bân-apal.
dem a für u in Ασοραχ, Ασοραχ vgl. ebenfalls das ܫܪܫ in ܢܝܫܪܘܫ; man be- 30
ne übrigens ܢܝܫܪܘܫ der Syro-Hebraplaris und Εσοραχ (s. oben § 1). Aber unerklärt
ibt die in allen Lesarten überlieferte Endung ok, ax, ax. Schwerlich läßt sie sich
t Pinches als eine „akkadische“ Nominalendung ansehen oder nach einem andern Vor-
lag desselben, an den schon früher Meinhold gedacht hatte, als der alte sumerische
me des Mondgottes Aku, so daß „Asuraku“ ein aus Assur und Aku zusammen- 35
jetzt Gott wäre, der sich aber nicht nachweisen läßt.

Übrigens wäre bei der Gleichsetzung des Ασοραχ, Ασοραχ mit Assur vielleicht
ch das ܫ der masoretischen Namensform ܢܝܫܪܘܫ zu rechtfertigen, sofern der Name des
ottes Assur wirklich mit dem des spezifisch assyrischen Demiurgen Anšar zu identifi- 40
ren ist (s. darüber Zimmern in: Schrader, Die Keilschriften und das Alte Testament²,
103, S. 351). Es ist aber doch im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß sich in dem
lischen ܢܝܫܪܘܫ eine etwa ausnahmsweise gebrauchte Form des sonst ständig Assur lau-
den vielgebrauchten Gottesnamens erhalten haben sollte.

3. Erklärungen der Namensform ܢܝܫܪܘܫ. a) Verschiedene Etymologien.
a die Wichtigkeit der Namensform ܢܝܫܪܘܫ jedenfalls höchst zweifelhaft ist, hat es keinen 45
er nur geringen Wert, über ihre mögliche Bedeutung zu reflektieren. Es sollen aber
ch die darüber aufgestellten Vermutungen nicht vorenthalten werden. Keine von ihnen
ßt sich als einigermaßen wahrscheinlich bezeichnen.

Die Rabbinen haben die Kuriosität vorgetragen, das Idol Nisroch sei gefertigt ge-
sen aus einem Brett der Arche Noahs (talmud. ܢܝܫܪܘܫ und ܢܝܫܪܘܫ). Undenbar ist eine 50
kunft aus dem Arischen (v. Bohlen bei Gesenius, Thesaur. s. v. ܢܝܫܪܘܫ), zu verwerfen
ch die Ableitung von aram. ܢܝܫܪܘܫ dissecare (Winer nach Castelli), wonach der Name
ie Bezeichnung des Saturn sein soll „mit Rücksicht auf den Reif dieses Planeten, der
n die Gestalt eines zerrissenen Körpers gibt“, denn Name des Saturn bei den Baby-
niern und Assyern war Kēwān, und seine Gottheit war Ninib (?) oder auch Nerqal. 55
mehrbarer ist die Ableitung Kulenkamps (ebenso Metz) von aram. ܢܝܫܪܘܫ „herrschen“
er die Opperts (bei Schrader, Keilschr. u. d. AT¹, S. 206) von arab. šarika = „Ver-
der“, nämlich ein dem Hymen entsprechender Gott, oder die Schraders (a. a. O.) von
yr. šarak in der Bedeutung „gewähren, spenden“, also = „der Spender, Gütige,
nädige“.

- b) Der Adlergott. Daneben wäre nicht undenkbar eine Ableitung (Hitzig zu Jes 37, 38 [1833] und Movers nach dem Vorgang Alterer, s. Gesenius zu Jes 37, 38) von נִסְרוֹךְ, arab. *nasr*, assyr. *našru* „Adler“ oder „Geier“, sodaß -ok als eine freilich nicht nachweisbare Nominalendung anzusehen wäre. Das *z* würde sich aus dem assyrischen 5 *š* erklären lassen (s. oben S. 2). Wie bei den Persern der Adler dem Ahuramazda, bei den Griechen dem Zeus, bei den Germanen dem Wodan geweiht war, so scheint er auch bei den Assyrern ein heiliger Vogel gewesen zu sein. Adlerköpfige und geflügelte Menschengestalten werden auf den assyrischen Denkmälern zu den Seiten des heiligen Baumes dargestellt (s. z. B. die Abbildungen in: George Smith's Chaldäische Genesis, deutsche 10 Ausg. von Friedr. Delitzsch, 1876, S. 98). Der Sonnengott *Samas* wird einmal „Herr des Adlers“ genannt (K 2606 bei Geo. Smith a. a. D., S. 135 und P. Jensen in der Keilschriftlichen Bibliothek, herausgegeben von Schrader, Bd VI, 1, 1900, S. 101 Anmerkfg.). Die weiten Schwingen, mit welchen der Gott *Nsur* schwebend dargestellt wird (s. die Abbildung bei G. Smith a. a. D.), könnten wohl die eines Adlers sein.
- 15 Das Adlergesicht der Ezechielischen Cherube verweist wahrscheinlich darauf, daß wie Stier (vgl. A. Kalb, goldenes, Bd IX, S. 704 ff.) und Löwe (vgl. A. Atargatis Bd II, S. 171 ff.), so auch der Adler bei den Babyloniern (und wohl wie Stier und Löwe bei den Nordsemiten überhaupt) ein heiliges Tier war. Ein solches war bei den Nordsemiten auch die Taube (A. Atargatis S. 174, 36. 54; 175, 4; 176, 41 ff.; 177, 26) und der Fisch (ebend. 20 S. 174 f.; 177, 21 ff.; A. Dagon Bd IV, S. 425 ff.). Das *N* gebraucht von Jahwe in seinem Verhalten seinem Volke gegenüber das Bild des Adlers, besonders wie er seine Schwingen ausbreitet und seine Jungen darauf trägt (Ex 19, 4; Dt 32, 11). Die Gottheit wird Gen 1, 2 wie ein über der Wasserfläche des Uranfanges brütend schwebender 25 Vogel vorgestellt. Von Fittigen der Gottheit redet das *N* öfters, überall als von schützenden (Ps 17, 8; 36, 8; 57, 2; 61, 5; 63, 8), daneben von Flügeln der Sonne (Ma 3, 20) und des Morgengrauens (Ps 139, 9), wobei letztere deutlich und wahrscheinlich ebenso die der Sonne den Flug über den Himmel zum Ausdruck bringen. Der hochschwebende Adler ist, wie der Vogel des *Samas*, so noch bei vielen Völkern speziell 30 der Repräsentant eines Sonnen- oder Himmelsgottes.
- Allein so lange nicht ein assyrischer Gott, dessen Name von dem Worte *našru* gebildet wäre, nachgewiesen und ok oder ak als Nominalendung erklärt ist, helfen alle Belege für semitische Adlergottheiten nicht zum Verständnis des נִסְרוֹךְ. Trotzdem mögen sie zur Vollständigkeit hier verzeichnet werden.

Der Koran (Sure 71, 22 f.) erwähnt als eines der Idole der vorislamischen Zeit 35 den *Nasr*. Seine Verehrer waren die Himjaren nach *Zamachšari* (bei Pocock, *Specimen historiae Arabum*, Oxon. 1650, S. 93), *Jakut* (bei Wellhausen, *Neste arabischen Heidentums*², 1897, S. 23) und *Veidhatvi* (zu Sure 71, 23). Ebenso nennt schon früher *Gaubari* (nach *Dsiander*, *Studien über die vorislamische Religion der Araber*, *ZdmG VII*, 1853, S. 473) die Gottheit *Nasr* mit speziellerer Angabe als verehrt von 40 dem Stamme *Dhū-l-Kalā'* im Lande *Himjar*, ebenso ferner *Schahraftani* (übersetzt von *Haarbrücker II*, S. 340) und, offenbar aus gemeinsamer Quelle, *Abulfeda* (*Historia antislamica* ed. *Fleischer* S. 180, 3) und *Dimeschki* (bei *Chnvolfohn*, *Die Esabier*, *St. Petersburg* 1856, Bd II, S. 405).

In einer südarabischen Inschrift wird diese Gottheit genannt als „der östliche *Nasr* 45 (نسر)“ und „der westliche *Nasr*“ (D. H. Müller, *ZdmG XXIX*, 1875, S. 600 ff.), was *Ed. Meyer* (*ZdmG XXXI*, 1877, S. 741) von dem Sonnengeier des Aufgangs und Untergangs versteht. Mit dem Gott *Nasr* bringt *Hommel* (*ZdmG LIII*, 1899, S. 100) in Verbindung den in einer katabanischen Inschrift vorkommenden Gottesnamen نسر, den er *Niswar* liest; der Vorschlag ist wenig einleuchtend, so lange nicht katabanisches 50 als eine Bildung von نسر oder der katabanische Gott als ein Adlergott nachgewiesen

ist. Der Eigenname *Nasr*, der in einer jemenitischen Genealogie vorkommt (s. *Robertson Smith*, *Kinship and marriage in early Arabia*, Cambridge 1885, S. 209), kann als Hypokoristikum auf den Gottesnamen verweisen, kann aber auch, wie andere Tiernamen als Menschennamen, auf der Vergleichung menschlicher Eigenschaften mit tierischen 55 beruhen.

Der Gottesname *Nasr* muß auch weiter nördlich vorgekommen sein, da er den Juden und Syrern bekannt war. Der Talmudtraktat *Aboda zara* (*Abodah Sarah*, übersetzt von J. Chr. Ewald¹, 1868, S. 86) nennt unter berühmten Gözentempeln den des נִסְרוֹךְ

„in Arabien“ שבִּיעֲרִיָא (vgl. dazu Nöldke, *JdmG* XL, 1886, S. 186 und die Mitteilung aus Hai Gaon bei Jaf. Levy, *Neuhebr. u. chald. Wörterb.* s. v. שִׁיעֲרִיָא), ebenso, worauf M. Smith aufmerksam gemacht hat, die „Lehre des Apostels Addai“ (*The doctrine of Addai* ed. Phillips, London 1876, S. 24) den Adler oder Weier, זִיעֲרִיָא, als von den Edessenern nach dem Vorbild der Araber (אֲדִירִיָא) verehrt. Clermont-Ganneau (*Études d'archéologie orientale*, Bd II, in der *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, fasc. 113, Paris 1897, S. 219 f.) wirft die Frage auf, ob vielleicht bei Addai, unter dessen Edessenischen Gottheiten drei mit Gottesnamen der aramäischen Inschriften von Nerab übereinstimmen, statt זִיעֲרִיָא (זִיעֲרִיָא) der Gottesname זִיעֲרִיָא dieser Inschriften (= babylonisch Nusku) zu lesen sei. Er ist geneigt, diese Frage mit Rücksicht 10 auf die syrischen Buchstabenformen zu verneinen. Um einen bloßen Schreibfehler könnte es sich überhaupt wegen des Zusatzes „wie die Araber“ kaum handeln sondern wohl nur um eine auf einen Schreibfehler zurückgehende Vertuschung, und auch diese würde zeigen, daß der Verfasser der „Lehre Addai's“ von dem Kultus einer Gottheit זִיעֲרִיָא bei den Arabern wußte. 15

Robertson Smith (*Die Religion der Semiten*, deutsche Übersetzung 1899, S. 171, Anm. 342) weist noch hin auf den Adler als Standarte der Murra, Nöldke (a. a. O.) auf den syrischen Namen זִיעֲרִיָא „Nasr hat gegeben“ und Wellhausen (a. a. O.) auf den angeblich persischen Gott זִיעֲרִיָא bei Jakob von Serug (*JdmG* XXIX, 1875, S. 111, 75).

Unter den arabischen Namen für die Sternbilder kommen zwei Adler (nasr) vor „der 20 fallende“ und „der fliegende“ (Adler, *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*, 1809, S. 416; vgl. Wellhausen, *Reste*?, S. 23). Gewiß liegt diesen Namen wie wohl den meisten andern Sternnamen ein ursprünglicher Gottesname zu Grunde. Beziehen sich der östliche und der westliche „Adler“ der Südaraber wirklich auf die Sonne, so wird anzunehmen sein, daß die Kombination des Adlers mit den zwei 25 Sternbildern später entstanden ist.

Vielleicht war der Adler auch das Tier phöniciſcher und aramäischer Gottheiten. Auf Münzen von Seleucia in Pierien aus der Kaiserzeit mit der Legende *Zeus Kaos* ist öfters ein Adler dargestellt, der mit ausgebreiteten Flügeln über einem Tempel schwebt (Baudiffin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte* II, 1878, S. 242). Auf einem 30 palmyrenischen Altar ist der nach dessen Inschriften mit dem Malachbel identische *Sol sanctissimus* strahlenbekrönt abgebildet über einem Adler (ebend. S. 193). Es läßt sich kaum entscheiden, ob nicht etwa griechisch-römischer Einfluß in diesen Adlern vorliegt.

Noch darf mit Movers hingewiesen werden auf die Angabe des Philo Byblius (Sanduniathon), nach welchem Zoroaster gelehrt haben soll, die höchste Gottheit werde 35 mit einem Habichtkopf (*ἰεραξος*, nicht „Adlerkopf“, Movers) dargestellt. Abbildungen der Raubvögel konnten leicht verwechselt werden. Eine syrophöniciſche Münze, deren Legende יָדִי jüdischen Einfluß verrät, trägt die Abbildung eines auf einem geflügelten Rade (gewiß Symbol der Sonne) thronenden bärtigen Gottes mit einem Vogel auf der Hand, ansehend einem Sperber (Sir, *Monnaies d'Hierapolis en Syrie*, in: *Nu-* 40 *mismatiche Chronicle* 1878, S. 123 f.). Auf einer zu Palestrina gefundenen Silberschale mit ägyptischer Inschrift und Abbildungen in ägyptischem Stil ist ein Habicht dargestellt mit einer kurzen Angabe in phöniciſchen Buchstaben über einem seiner Flügel (*Corpus Inscriptionum Semiticarum* I, n. 164). Hier liegt ohne Zweifel ägyptische An- 45 schauung vor. Bei den Ägyptern spielt der Habicht oder Sperber (*ἰεραξ*) eine große Rolle, vornehmlich als Zeichen des Sonnengottes, des Ra oder des Horus. Auf einem Siegel mit phöniciſcher Schrift und ägyptisierender Abbildung finden sich zwei auf der Sonnenscheibe stehende „Sperber“ (M. D. Mordtmann, *Studien über geschnittene Steine mit Behlebildenden*, *JdmG* XXXI, 1877, S. 597). Die genaue Unterscheidung der 50 kleinern Raubvögel, des Habichts, des Sperbers und anderer, ist wegen des weiten Umfangs der griechischen Bezeichnung *ἰεραξ* und der Undeutlichkeit der Abbildungen nicht durchzuführen. Clermont-Ganneau (*The sacred hawk of Reseph al Arsuf in Athenaeum* 1882, II, S. 468) nimmt an, daß der Habicht der Vogel des phöniciſchen Gottes Reseph (רִשֶׁפֿ) oder Rescheph (רִשֶׁפֿ) gewesen sei, und sichts dafür eine Bestätigung in der kolossalen Marmorfigur eines Habichts, die zu M-Arsuf, dem alten Apollonia, nördlich 55 von Jaffa gefunden worden ist, indem er den Ortsnamen deutet als „Stadt des Rescheph oder Apollo“ (diese Deutung auch bei Halévy und Nöldke, *JdmG* XLII, 1888, S. 473).

Die Erklärung des זִיעֲרִיָא als eines Adlergottes ließe sich kombinieren mit der LXX- 60 Lesart *Αοαγax* u. f. w. und ihrer Deutung auf den Gott Assur (s. oben § 2). Assur 60

könnte etwa als Adlergott angesehen worden sein auf Grund der Vogelschwingen, die den Kreis tragen, worin Asur auf den Abbildungen schwebt. „Wir könnten uns, ähnlich wie Layard thut [Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon, London 1853, S. 637 Anmfg.; vgl. ders., Nineveh and its remains⁶, London 1850, Bd II, S. 458f.], die Sache so denken, daß die Juden den . . . Assar [Asur], Assaraf in Verbindung mit dem Adler gebracht haben und ihn dann nach eigener Etymologie als Nescher oder Nisroch deuteten“ (J. G. Müller). Allein diese Erklärung hat wie alle andern, die für נִסְרוֹךְ mit dem „Adler“ operieren, keinerlei Wahrscheinlichkeit; die Unerklärbarkeit der Endung ך und das Fehlen einer entsprechenden assyrischen Gottesbenennung bleiben bestehen.

4. Konjekturen. Da wir für die Richtigkeit irgendeiner der überlieferten Namensformen keine Garantie besitzen, ist der Konjektur hier ein freies Feld eröffnet. Cheyne's Vorschlag allerdings (Expository Times IX, 1898, S. 429): נִסְרוֹךְ statt נִסְרוֹךְ nimmt sich doch wohl etwas zu viel Freiheit. Die Einführung des Namens נִסְרוֹךְ soll nach der Meinung des Urhebers dieser Konjektur lebiglich durch Mißverständnis neben dem Namen Adramelech aus 2 Kg 17, 31 in den Text gekommen sein für den ursprünglich ungenannten Gott. Neuerdings zieht Cheyne neben dieser noch nicht aufgegebenen Konjektur die Änderung in נִסְרוֹךְ vor (so N. Nisroch und schon The Book of the prophet Isaiah, in Haupt's Sacred Books of the Old Testament, 1899, S. 114). Besser jedenfalls als jene erste Konjektur ist die von Sayce (in: Theological Review X, 1873, S. 27), Halévy (Mélanges de critique et d'histoire relatifs aux peuples Sémitiques, Paris 1883, S. 177, Anmfg. 1) und Meinhold: נִסְרוֹךְ = נִסְרוֹךְ assyrisch Nusku, da נִסְרוֹךְ leicht zu נִסְרוֹךְ verschrieben werden konnte. In den aramäischen Inschriften von Nerab wird allerdings dieser Gottesname geschrieben נִסְרוֹךְ. Winkler (in Schraders Keilinschriften und das Alte Testament³, S. 85) findet es, ich weiß nicht ob mit unbedingtem Recht, undenkbar, daß ein assyrischer König einem untergeordneten Gott geopfert hätte, wie Nusku es an den beiden Stätten seiner Verehrung, in Haran und in Nippur, war. Mit Annahme absichtlicher Buchstabenvertauschung und unbeabsichtigter Verschreibung rekonstruiert Winkler in nicht eben einfacher Weise den Namen נִסְרוֹךְ zu נִסְרוֹךְ (so auch Zimmern, Keilinschr. u. d. A. T.³, S. 396; Mittel zu 2 Kg 19, 37; Afr. Jeremias, N. Merodach, Bd XII, S. 644, 22 ff.) und nimmt nach anderweitigem Beleg an, daß Sanherib zu Babel im Tempel des dortigen Hauptgottes Marduk ermordet worden sei. In dem Marduktempel Esagil zu Babel hatte allerdings auch Nusku eine Kapelle (Zimmern a. a. O., S. 417); aber mit „in dem Hause des Nisroch, seines Gottes“ ist doch wohl der Tempel des Hauptgottes selbst und nicht ein Seitenraum des

5. Der Tempel „Αγαση“. Mir scheint die Angabe des Josephus, wonach Αγαση nicht Name eines Gottes sondern eines Tempels wäre, doch nicht unbeachtet bleiben zu dürfen. Es wäre immerhin denkbar, daß Josephus Kunde über einen mit seinem Αγαση gemeinten assyrischen Tempelnamen besessen hätte. Er hat jedenfalls den ganzen Satz über Sanheribs Ende irgendwie abweichend von dem majoretischen Text gelesen. Ist bei ihm ἀνηρέθη die ursprüngliche Lesart, so könnte etwa die Annahme ausreichen, daß er das נִסְרוֹךְ des majoretischen Textes und θεοῦ αὐτοῦ der LXX 2 Kg 19, 37 nicht kannte oder ignorierte. Wahrscheinlicher ist unter Voraussetzung der Lesart ἀνηρέθη, daß Josephus wie LXX Jes 37, 38 (ἐν τῷ αὐτὸν προσκυνεῖν ἐν οἴκῳ Νασαράχ τὸν πάτριον αὐτοῦ) das נִסְרוֹךְ als einen von נִסְרוֹךְ abhängigen Akkusativ verstand. Die LXX laß Jes 37, 38 statt נִסְרוֹךְ vermutlich נִסְרוֹךְ und ergänzte dazu, etwa das vorhergehende נִסְרוֹךְ] verdoppelnd und an zweiter Stelle verlesend, נִסְרוֹךְ (syrisch אֲבֵרָא אֲבֵרָא „Patriarch“). Die Verbindung von נִסְרוֹךְ mit נִסְרוֹךְ hat auch die Vulgata 2 Kg 19, 37 und Jes 37, 38: cumque [cum] adoraret in templo Nesroch deum suum. In dessen ist bei Josephus wahrscheinlich die von Niese aufgenommene Lesart ἀνετέθη vorzuziehen. Ich muß freilich gestehen, daß ich nicht begreife, was sich Josephus dabei gedacht hat, da, wenn er eine Verehrung Sanheribs in dem Tempel meinte, statt τῷ ἰ. ν. zu erwarten wäre ἐν τ. ἰ. ν.; aber ἀνηρέθη ist jedenfalls nach τελευτῆ τὸν βίον nicht am Platze. Vielleicht soll ἀνετέθη ein (Geweihtwerden des Sanherib an den Tempel, d. h. seine Deifizierung, ausdrücken. Josephus hat dann entweder zu dem hebräischen נִסְרוֹךְ den Sanherib als Objekt der Verehrung gedacht oder eher, da er es so kaum verstehen konnte, in dem LXX-Text Jes 37, 38 das ἐν τῷ αὐτὸν προσκυνεῖν von göttlicher Verehrung des Sanherib mißverstanden. Auch sein Αγαση spricht dafür, daß er LXX Jes 37, 38 (Αγαση) vor sich hatte. Zu dem οἴκῳ des Josephus vgl. 18 Codices Sergii bei Holmes-Barjans Jes 37, 38: ἐν οἴκῳ αὐτοῦ Νασαράχ. Bei Abhängigkeit des

Josephus von LXX Jes 37, 38 ist ihm eine selbstständige Kunde über einen Tempel *Ασαρη* schwerlich zuzuschreiben. In LXX Jes 37, 38 und Vulg. bleibt es zweifelhaft, ob mit dem Namen *Ασαρη*, Nesroch der Gott des Tempels oder der Tempel gemeint ist. Wahrscheinlich ist in LXX Jes 37, 38 der Name als der des Tempels gemeint, da *οβος* nicht für sich allein „Tempel“ bedeutet und nicht wohl die Meinung ausgedrückt sein kann, daß Sanherib im Tempel des Gottes *Ασαρη* einen anders genannten *πάτριοςχος* anbetete, der Wortlaut aber andererseits kaum die Auffassung zuläßt: „als er anbetete im Hause des *Ασαρη* diesen seinen *πάτριοςχος*“.

Ich weiß freilich keinen Tempelnamen, der einer der verschiedenen Lesarten genau entspräche. In *Ασαρη* sind nach allen LXX-Lesarten und Hebr. ρ und σ sicher umgestellt, die andern Lesarten *ρασρη*, *ραση* bei Josephus Verstümmelungen. Bei der Lesart *Ασαρη* könnte man etwa an Esara, den Tempel des Assur in der Stadt Assur denken. Das *ΕΣΑΡΑΧ* B 2 Kg 19, 37 ist nach den andern Lesarten doch wohl aus *ΕΣΑΡΑΧ* verschrieben und steht dann dem keilschriftlichen Namen des Tempels noch näher. Der Tempel Esara wird in einer Sanherib-Inschrift genannt (Meißner und Kofst, Die Bauinschriften Sanheribs, 1893, S. 95). Das χ oder γ am Ende könnte als ein Hörfehler aus Betonung der Endung a entstanden sein. Liegt wirklich der Tempelname vor, so wäre etwa als ursprünglicher Text zu rekonstruieren: *בית אסרה לאלהיו* und *בית אסרה* als ein Status konstruktus nach der Analogie von *בית אסרה* aufzufassen. Das ה vor *אלהיו* wäre in Wegfall gekommen, weil man den Namen für den des Gottes hielt.

Winkler (a. a. O.) nimmt mit beachtenswerter Begründung an, daß Sanherib in Babel ermordet wurde. Er macht dafür geltend, daß Ururbanipal von seiner Eroberung Babels berichtet, er habe damals „bei den Schutzgottheiten“ (d. h. an ihrem Standort an der Treppe des Eingangs in einen Palast oder Tempel), wo man seinen Großvater Sanherib niedergeschlagen hatte, „als Totenopfer für ihn jene Leute niedergeschlagen“. Läßt wirklich die Auffassung dieses Textes keinen Zweifel zu, so ist allerdings ein Palast oder Tempel in Babel als die Lokalität der Ermordung Sanheribs gesichert. In dem Namen *Ασαρη* oder einer der andern Namensformen kann nun schwerlich eine Korruption aus Esagila, dem Namen des Marbuktempels in Babel, vorliegen. Es darf kaum gewagt werden, aus *Ασαρη* zu rekonstruieren *Ασαρη* statt *Ασαρη* (Esagil), da alle Lesarten die Buchstabenfolge *ρη*, *ρη* bezeugen. Auch bei Aufrechterhaltung der Annahme, daß Sanherib in Babel ermordet worden sei, ist doch in *Ασαρη* nur etwa der Tempelname Esara zu erkennen. Man müßte dann annehmen, daß in dem biblischen Referat eine Verwechslung des Tempelnamens vorliege. Sie ließe sich daraus erklären, daß der Tempel Esara als der gewöhnliche Ort der von Sanherib vollzogenen Kultushandlungen bekannt war.

Will man nicht in mehr oder weniger willkürlicher Weise emendieren, so möchte ich den andern Erklärungsversuchen die Beziehung des überlieferten Namens in der Form *Ασαρη* oder besser *Εσαρη* auf den Tempel Esara vorziehen. Wolf Baubiffiu.

Nisch, Friedrich August Berthold, bedeutender protestantischer Theolog, gest. 1898. Sgl. die Rede bei seiner Begräbnisfeier von Otto Baumgarten, etwas erweitert in den Deutsch-Evangelischen Blättern 24, 116—133 abgedruckt.

Friedrich August Berthold Nisch, Sohn und Enkel der beiden Nachgenannten, wurde am 19. Februar 1832 in Bonn geboren. Mit seinem Vater siedelte er 1847 nach Berlin über und bestand im Herbst 1850 am Friedrich-Wilhelms-Gymnasium die Reifeprüfung. Berühmt wird an ihm „ein erfreulicher Ernst seines ganzen Wesens“ bei guten Anlagen. Sein Eifer war vorzugsweise den alten Sprachen zugewendet und er begann daher mit philologischen Studien, entschied sich aber schon im ersten Semester für die Theologie. Sein 5jähriger Universitätsbesuch in Berlin, Halle und Bonn bot ihm Gelegenheit Männer wie Boedh, Brandis, Curtius, Ranke, Trendelenburg, Weissenborn kennen zu lernen; unter den Theologen zogen ihn besonders Julius Müller, Kothe, Thiele in Halle und Nitsch an, mit dem er in dauernder freundschaftlicher Verbindung blieb. Den Haupteinfluß übte auf ihn sein Vater, dessen sämtliche Vorlesungen er mit hervorragendem Fleiß besuchte. Den Abschluß seiner theologischen Studien gewann er zunächst durch die theologische Prüfung (Juli 1855), wobei er in der Exegese, wie in Kirchen- und Dogmengeschichte sich auszeichnete. Seiner Neigung zur Lehrtätigkeit folgend, machte er alsbald das Schulamtsgewand und fand für 1½ Jahre Verwendung am grauen Kloster. Inzwischen bereitete er die akademische Laufbahn vor. Im Juni 1858 erwarb er den Li-

centiatengrad durch eine Dissertation über *Quaestiones Raimundanae*, wofür ihn die Leipziger historisch-theologische Gesellschaft unter Niedners Vorsitz zum Mitglied erwählte, dann erfolgte am 16. Juli 1859 die Habilitation mit einer Vorlesung über die *Lebe* des Stephanus (Act. 7). Bereits 1860 erschien zur Feier der 50jährigen Lehrthätigkeit
 5 seines Vaters ein größeres Werk „Das System des Boëthius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften Eine kritische Untersuchung“. Ebenfalls dogmengeschichtlich, aber zugleich an den theologischen Grundfragen jener Zeit orientiert ist die 1865 herausgegebene Schrift über „Augustinus Lehre vom Wunder“. Diese Leistung brachte ihm noch im gleichen Jahre einen Ruf an die evangelisch-theologische Fakultät zu Wien, zu dessen An-
 10 nahme er sich jedoch trotz Zusicherung „teilnehmender Aufmerksamkeit“ durch den Kultusminister von Mühler nicht entschließen konnte. Wichtiger war, daß die Greifswalder theologische Fakultät den 34jährigen Privatdozenten zum Doktor der Theologie ernannte (August 1866). Im Mai 1868 wurde er dann als ordentlicher Professor für die Fächer der systematischen Theologie nach Gießen berufen. In die Gießener Periode fällt als
 15 Zusammenfassung seiner dogmengeschichtlichen Studien die Herausgabe der *Dogmengeschichte* (Grundriß der christlichen Dogmengeschichte; erster Teil: Die patristische Periode, Berlin, Mittler und Sohn 1870), im buchhändlerischen Erfolge durch den bald ausbrechenden Krieg stark gehemmt. Diese bedeutende Leistung verschaffte ihm 1872 (Bestallung vom 27. März) den Ruf nach Kiel. Hier hat Nitzsch in langer und treuer Arbeit bis an sein
 20 Lebensende gewirkt, auch als Rektor der Universität und als Mitglied der Gesamtsynode der evangelisch-lutherischen Kirche der Provinz Schleswig-Holstein sich bethätigt. Hier hat er sein Haus gebaut, in dem Poesie und Musik eine Heimstätte fanden, hier sich durch seinen vielleicht nicht sonderlich anregenden, aber gründlichen und schlichten Lehrvortrag die Dankbarkeit tüchtiger Schüler erworben. Hier hat er vor allem sein „Lehrbuch der evangeli-
 25 schen Dogmatik“ geschaffen, dessen erste Hälfte 1889, dessen zweite 1892 erschien, das 1896 eine zweite Auflage erlebte und an dessen Besserung er bis zuletzt arbeitete. Nach langem Leiden ward er durch einen sanften Tod am 21. Dezember 1898 abgerufen.

Verfuchen wir einen Überblick über die litterarische Thätigkeit von Nitzsch zu geben, so hat schon der Lebensabriß deutlich das Vorwiegen der dogmengeschichtlichen Arbeit
 30 erkennen lassen, womit er seiner Begabung nach das von ihm in Pietät festgehaltene Erbe seines Vaters ergänzte. Dabei ist der Ausgangspunkt zugleich durch das humanistische Interesse deutlich bestimmt. Die *Quaestiones Raimundanae* (in Niedners Zeitschr. f. d. historische Theol., 1859, S. 393—435) behandeln den wichtigen Begriff der *theologia naturalis*, dessen Bahnbrecher Raymund von Sabunde war; sorgsam wird der
 35 Begriff bestimmt, der wesentliche, großenteils ethische Inhalt und die Methode beschrieben und schließlich auf die Beweise für Gottes Dasein und die Unsterblichkeit der Seele eingegangen. Bezeichnet Raymund den Übergang von der Scholastik zur neueren Philosophie, so ist es Boëthius, der das Mittelglied zwischen der Scholastik und der antiken
 40 Philosophie bildet. Diesem Mann, der neben Augustin der Hauptlehrer des Mittelalters gewesen ist, wird eine gründliche Untersuchung gewidmet und vor allem das wichtige Problem erörtert, ob das metaphysische und theologische System des Boëthius aus dem Christentum oder aus der heidnischen Philosophie stammt. Aus einer gründlichen Analyse der Schrift *de consolatione philosophiae* ergibt sich, daß B. ein eklektischer Philosoph
 45 gewesen sei, dessen System in der antiken Philosophie wurzelt und nicht nur gänzlich eines spezifisch-christlichen Charakters entbehrt, sondern sich nicht einmal mit dem Christentum verträgt. Daher werden ihm die unter seinem Namen erhaltenen trinitarischen Schriften abgesprochen. An diesem Urteil, das allerdings durch Uffeners Fund stark erschüttert ist, hat Nitzsch noch in *RG.* III, 278 festgehalten. Aber auch abgesehen von
 50 diesem immerhin strittigen Schlussergebnis ist seine Leistung durch die Gründlichkeit der Behandlung und die eindringende Analyse der Schriften und des Systems des B. sehr verdienstlich. — Von Boëthius ging Nitzsch auf Augustin zurück und behandelt seine die Folgezeit beherrschende Apologetik des Wunderglaubens. Augustin unterscheidet, wie in erschöpfender Weise festgestellt wird, relative und absolute Wunder; jene sind aus den
 55 alltäglich wirkenden Naturkräften nicht erklärbare Ereignisse, deren Möglichkeit und Thatsächlichkeit objektiv auf gewiss, bei der Schöpfung von Gott in die Dinge hineingelegten, aber nicht sofort aktuell gewordenen Potenzen, subjektiv auf einer ungewöhnlichen Einsicht und Fähigkeit gewisser persönlicher Wesen beruht, welche jene verborgenen Prädispositionen oder Samenverhältnisse erkannten und den verborgenen Samen ihrer außerordentlichen
 60 Gebilde in diejenige Lage zu bringen verstanden, in welchen er eben diese Gebilde hervorbringen mußte. Davon unterscheidet Augustin absolute, schöpferische Wunder, d. h. aus

aturkräften in keiner Weise erklärbare Ereignisse im Gebiete der sinnlichen und geistigen Welt, der Natur und Geschichte, die ihren Grund in einem zwar zuvor verhehenen und oft willkürlichen, aber doch unmittelbaren Eingreifen der göttlichen Allmacht finden und eben dadurch als göttliche Zeichen kundgeben; sie führen sich auf den allmächtigen Willen Gottes zurück, der kann, was er will. Dabei knüpft Gott das Übernatürliche an das Natürliche an, sofern in den Dingen wenigstens die passive Möglichkeit zu dem, was ihm vorgeht, gesetzt sein muß. Innerhalb seines vorherbestimmenden Willens harmoniert das von ihm gestiftete Naturgesetz mit seinen übernatürlichen Wundern.

Die reife Frucht der dogmengeschichtlichen Arbeiten ist dann der Grundriß der Dogmengeschichte, wozu übrigens der Anstoß von der Verlagsbuchhandlung ausging und den Nitsch in seiner Bescheidenheit damit glaubte motivieren zu müssen, daß die wichtigsten Konographien von Nitsch, Lipsius u. a. in einer zusammenfassenden Darstellung noch nicht genügend verwertet seien. Die unveränderliche Substanz der dogmengeschichtlichen Bewegung findet Nitsch in dem Satz, daß Jesus von Nazareth der Messias ist und als solcher das Heil der Welt begründet hat. Damit ist der geschichtliche Charakter des Reiches Gottes ein für allemal festgestellt, die Anknüpfung an die alttestamentliche Offenbarung gesichert und Jesus als das absolute Heils- und Offenbarungsprinzip proklamiert. Mit diesem festen Stehen auf dem Offenbarungscharakter des Christentums verbindet aber Nitsch den Erwerb der neueren Philosophie, die Erkenntnis, „daß das Gesetz organischer Entwicklung, welches die höheren Stufen des Naturlebens beherrscht, auch der Geschichte innewohnt und in dieser Einheit und Zusammenhang stiftet“ und vertritt auch für die Dogmengeschichte die Überzeugung, daß in ihr nicht ein bloßes Nebeneinander und Nacheinander von Finsternis und Licht oder ein buntes Spiel des Zufalls oder menschlicher Willkür, sondern „eine stufenmäßige, dem Gesetze einer inneren objektiven Notwendigkeit gehorchende Entwicklung herrsche“. Zugleich hat er sich durch seine Studien den Blick dafür schärfen lassen, „daß der religiöse Kern des Dogmas bei dessen Feststellung im patristischen Zeitalter eine vorerst unauflösbare Verbindung mit Elementen eingegangen war, die teils überhaupt nicht religiöser Natur waren, teils Reste der spezifisch jüdischen oder eidenischen Theologie darstellten“. Wenn die Reformation zum „Evangelium der Bibel“ zurückkehrte, so war der Sinn dieser Umkehr, „Herstellung des ursprünglichen Christentums zur Auscheidung auch derjenigen biblischen Elemente, welche zum Kern der religiösen Heilslehre nicht gehörten, sondern denselben nur umgaben“. Doch blieb es auf Schliermacher dabei, daß „die lebensvolle apostolische Theosophie nicht als Anbauungsform religiöser, sondern als begrifflicher Ausdruck metaphysischer und kosmologischer Thatfachen“ gefaßt ward und darum der Kritik verfiel. Kraft solcher lebensvollen religions- und entwicklungsgeschichtlichen Auffassung der dogmatischen Lehrbildung ist es Nitsch gelungen, die bis daher übliche Gliederung des geschichtlichen Stoffes nach dem abstrakten Schema der dogmatischen loci zu durchbrechen. Zwar bildet die „Feststellung derjenigen Dogmen, welche die einzelnen Momente des kirchlichen Lehrsystems darstellen“ nach der Lokalmethode noch ein Drittel des ganzen Werkes, auch wird die alte Einteilung in die patristische, scholastische und reformatorische Zeit beibehalten, und die Lehre von der Kirche, die erst für die zweite Epoche in den Mittelpunkt tritt, schon für die erste in Anrechnung genommen, aber bahnbrechend ist der Versuch einer Gruppierung „aus dem dogmatisch-christlichen Bewußtsein der Kirchenväter selbst heraus“, was dazu führt, die Lehre von der Gottheit Christi (freilich ohne die dazu gehörige Heilslehre) in den Mittelpunkt zu stellen und der „Entwicklung der altkatholischen Kirchenlehre“ eine „Begründung der altkatholischen Kirchenlehre (erste Herausstellung einer förmlichen Bekenntnisgrundlage)“ voranzuschicken. Damit ist die von Harnack ausgebildete Gruppierung in wichtigen Punkten bereits vorgezeichnet, wenn auch Nitsch noch nicht mit fester Hand die neue Anschauung durchzuführen vermocht hat. Daß die gesamte Darstellung von der Gelehrsamkeit und dem besonnenen Urteil des Verfassers ein rühmliches Zeugnis ablegt, sei nur nebenbei bemerkt.

Die von Nitsch beabsichtigten zwei weiteren Bände über Mittelalter und Neuzeit sind nicht erschienen. Aber seine gründliche Kenntnis der mittelalterlichen Theologie zeigen sich in dieser Encyclopädie erschienenen Aufsätze über Abälard, Albertus Magnus, Alexander von Halesius, Berengar von Poitiers, Bonaventura, ferner (in der zweiten Auflage) über Anselm, Petrus Lombardus u. a., sowie der zusammenfassende Artikel über „Scholastische Theologie“. Auch der belehrende Aufsatz über „die Ursachen des Aufschwungs und Aufschwundes der Scholastik im 13. Jahrhundert“ (SprTh 2, 532—560) und seine Studie über den Begriff der Synthese (SprTh 5, 492—507; ZKG 18, 23—36) mag wenigstens ge-

namt werden. In der gleichen Linie der Forschung liegt die kleine Schrift: Luther und Aristoteles. Festschrift zum 400jährigen Geburtstag Luthers, Kiel, Universitätsbuchhandlung 1883, in der die Würdigung des Aristoteles durch Luther allseitig beleuchtet und seine scharfen Urteile aus der dem Philosophen in der Scholastik zugewiesenen falschen Autoritätsstellung, die vernichtet werden mußte, erklärt werden. Über die protestantische Theologie liegen größere Arbeiten nicht vor. Doch las Nitzsch regelmäßig über Geschichte der neueren Theologie, und zeigt eine Reihe von Aufsätzen, daß er der Einwirkung Schleiermachers und unserer Dichter, zumal Goethes und der Romantik sich offen erhielt, so vermochte er doch auch „die geschichtliche Bedeutung der Aufklärungstheologie“ vorurteilsfrei zu würdigen (SprTh 2). Damit sind wir bereits in den Umkreis der systematischen Theologie eingetreten. Für Nitzschs Ethik, die er als „Lehre von der normalen Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit des Menschen“ definiert, war die starke Betonung des nationalen Moments charakteristisch. Er liebte es, die „christliche Lehre vom Staat“ Studierenden aller Fakultäten vorzutragen und manche Aufsätze erweisen sein reges Interesse auf diesem Gebiet. Ebenso zeigt den weiten Gesichtskreis Nitzschs die regelmäßig wiederkehrende Vorlesung über „Religionsphilosophie nebst Religionsgeschichte“, wenn er auch zu eigener Produktion größeren Maßstabes auf diesem Gebiet nicht gelangt ist.

In Wahrheit freilich enthält seine Dogmatik in der ausführlichen Darstellung der Prinzipienlehre einen großen religionsphilosophischen Stoff; auch ist hier der gesamte Ertrag seiner vorwiegend historischen Leistungen zusammengefaßt. Wer wesentlich neue Ausführungen, eine neue Durchdringung des Stoffes durch eine energische Subjektivität bei Nitzsch suchen wollte, wird enttäuscht werden, denn in der systematischen Zusammenfassung liegt seine Kraft nicht. Auch aus tiefgründiger Schriftforschung heraus neue Bahnen einzuschlagen, war nicht seine Sache. Aber wohl vermochte er ein reiches und treues Bild der theologischen Diskussion zu geben, mit feinem Takt das in der Mittellinie Liegende zu treffen und so die Kontinuität der Forschung zu wahren. Eingefügt in den allgemeinen Zusammenhang der Weltgeschichte, aufgeschlossen für alles Geistesleben unserer Zeit, auch für ihr Naturerkennen, trägt doch für Nitzsch das Christentum absoluten, supranaturalen Charakter. Eine „mystisch verkörperte ethische Gottesfindschaft“ und auf ihrem Grunde die Stellung als „Stellvertreter, Statthalter und Repräsentant Gottes selbst“ machen den wesentlichen Gehalt der „einzigartigen Gottessohnschaft Christi“ aus (S. 501 f. 197). In seiner Erscheinung und der mit ihr vollzogenen „die Schöpfung ergänzenden und vollendenden Höherbildung der menschlichen Natur“ ist ein „metaphysisches Wunder“ anzuerkennen, ein Novum, „welches nur durch ein nachschaffendes unmittelbares Eingreifen Gottes zu erklären ist (S. 181 f.).“ Erinnert dieser Satz noch an den spekulativen Zug der alten Vermittlungstheologie eines J. Nitzsch, Dörner u. s. w. und findet sich ähnliches bei der Trinitatslehre (129 f.), so ist doch durch den Einfluß seiner dogmengeschichtlichen Studien und des Kantischen Kriticismus die Vorliebe für die alten spekulativen Dogmen vernichtet. Eine streng begriffliche Durchführung des biblischen Präzisengedankens erscheint ihm als unstatthaft (504), wie er auch das Prädikat der Gottheit Christi des üblichen metaphysisch orientierten Sprachgebrauchs wegen vermeidet. Im ganzen finden wir bei Nitzsch eine Fortbildung der sog. deutschen Vermittlungstheologie, die ihn in die Nähe von Rietschl und Vissius geführt hat. Beiden gegenüber durchaus selbstständig, hat er nicht selten in glücklicher Formulierung die Probleme über sie hinaus gefördert. Titus.

Nitzsch, Karl Immanuel, gest. 1868. — Reichlag, R. J. Nitzsch. Eine Sichtung der neueren evang. Kirchengeschichte. Berlin 1872.

Karl Immanuel Nitzsch, zweiter Sohn R. Ludwigs (i. S. 136), geb. am 21. September 1787 zu Borna (im jetzigen Königreich Sachsen), gest. am 21. August 1868 als Professor der Theologie, Oberkonsistorialrat und Predigt zu Berlin, war nach der theoretischen und praktischen Seite hin einer der bedeutendsten unter den deutschen Vermittlungstheologen des 19. Jahrhunderts, einer der entschlossensten und beherztesten Vertreter der Protestantial- und Synodalverfassung der weltlichen Provinzen Preußens, einer der entschiedensten Verfechter der Aemmenus Union in der preussischen Landeskirche, nach Schleiermacher der mindestens der Zeit nach erste selbstständige Erhematiker der neueren praktischen Theologie, endlich ein hervorragender akademischer Lehrer, Prediger und Seelherzer. Betragen war seine gesamte Wirksamkeit, deren Erträge auch durch die mehr als 50-jährige Dauer seiner theologischen und kirchlichen Tathattn sichergestellt wurden, von einer ebenbürtigen Würdevollen, als maßvollen, männlich gläubigen Vertieflichkeit. Auf ihrem Höhepunkte stand diese Wirksamkeit am Abchlusse und während der 25-jährigen

Amtsführung in Bonn (1822—1847). Weniger ungehemmt, jedoch äußerlich noch weiterreichend war seine Thätigkeit in Berlin (1847—1868). Aber auch in der ersten Periode seines Amtslebens, während deren er in Wittenberg an der Seite seines Vaters (1810—1820) und in dem benachbarten Remberg (1820—1822) wirkte, hat er sich bereits als Mann, als Seelsorger und als Theologe so bewährt, daß er Aufmerksamkeit erregen mußte.

Vorgebildet durch Hauslehrer, bezog er 1803 als Alumnus die Schulpforta; hier wurde seine dauernde Begeisterung für die klassischen Studien begründet. Sein Eintritt in das theologische Studium erklärt sich von vornherein aus dem Vortwiegen eines mit religiöser Innigkeit verknüpften früh entwickelten ethischen Pathos, welches ihn auch, 10 als er geradezu seine Heimat unter den Dichtern und Philosophen des Altertums gefunden zu haben schien, nie verlassen hatte. Es galt daher seinem Vater und ihm selbst als selbstverständlich, daß die christliche Theologie sein Beruf sei. Seine akademischen Studien machte er in Wittenberg. Dort führte ihn sein Vater in den rationalen Supernaturalismus seines in die Kantische Philosophie getauchten christlichen Systems und in die 15 praktische Theologie ein. Anregungen hat er aber auch durch Leonh. Heubner, Schroedch und namentlich Tschürner empfangen. Fast gleichzeitig trat R. nach Beendigung seines Universitätsstudiums ins akademische Lehramt und in den praktischen Kirchendienst ein, deren Verknüpfung gerade so, wie einst die Ergreifung des theologischen Studiums, sich aus den vorhandenen Neigungen und Umständen gleichsam von selbst ergab. Er habi- 20 titierte sich 1810 als Privatdozent der Theologie, ward aber im November 1811 ordiniert, um die Hilfspredigerstelle an der Schloßkirche in Wittenberg anzutreten; seit dem Sommer 1813 verband er mit derselben das Amt eines dritten Diakonus an der Stadtkirche. Bis zum Ende des Wintersemesters 1812/13, nach dessen Ablauf die Universität geschlossen wurde, hielt er Vorlesungen und Übungen über neutestamentliche Exegese 25 (namentlich die Offenbar. Joh.) und dogmatische Gegenstände. Auch die 1817 erfolgte, sein bisheriges Pfarramt übrigens nicht aufhebende Ernennung R.s zum Professor und vierten ordentlichen Lehrer am neugegründeten Predigerseminar in Wittenberg gehört, obgleich sie ihn zu einer neuen Art von Vorlesungen und einem neuen Gebiete wissenschaftlicher Studien (Gesch. des kirchl. Lebens und der Beredsamkeit) führte, mit zu den Er- 30 eignissen, welche ihn in der Ausübung der praktischen Theologie festhielten. Die Übernahme der Stelle eines Propstes und Superintendenten in dem benachbarten Städtchen Remberg, zu der er sich (1820) entschloß, um einem Übermaße von Amtspflichten zu entgehen, bildete den Übergang zum definitiven Rücktritt in die akademische Lehrthätigkeit. 1822 folgte er einem Rufe als ordentlicher Professor der systematischen und praktischen 35 Theologie an die Universität Bonn. Zum Dr. theol. war er 1817 beim Reformationsjubiläum honoris causa von der Berliner Fakultät unter Schleiermachers Dekanat promoviert worden „ob eruditionem theologicam scriptis egregiis comprobata“. Diese Motivierung bezog sich, wenn auch nicht ausschließlich, doch vorzugsweise auf die von ihm herausgegebenen „theologischen Studien“, in deren „erstem“ (einzigem) Stück (Leipzig 40 1816) das im Hebräerevangelium enthaltene ebionitische Theologumenon vom *πνεῦμα ἄγιον* als der Mutter des Christus (s. das Fragm. bei Origen. in Joann. t. II, c. 6) in seinem Zusammenhang mit den allgemeinen theogonischen Begriffen der morgenländischen und den besondern der jüdisch-christlichen Gotteslehre so dargestellt war, daß zugleich wichtige Momente der religions-philosophischen, biblisch-theologischen und dogmatischen 45 Grundansicht des Verfassers selbst zum erstenmal zu Tage traten. Hineingeführt in das Studium der judenchristlichen Gnosis war R. zunächst durch seine vorerst rein historischen Untersuchungen über die pseudepigraphische und apokryphische Litteratur. Da ihn aber die Letzteren auf Erscheinungen führten, die teils selbst theosophisch-gnostischer Art waren, teils, um verstanden und gedeutet zu werden, spekulativen Geist des Aus- 50 legers erforderten, so erwachte an diesen Objekten R.s eigene spekulative Ader, und er war sich auch später bewußt, einer der Ersten in unserem Jahrhundert gewesen zu sein, die ein wahrhaft spekulativ-historisches Verständnis der Gnosis anbahnten. Dazu wäre er nun freilich schwerlich gelangt ohne die Anregung, die in der damaligen Zeitphilosophie, namentlich in der unter dem Namen der Identitätsphilosophie bekannter damaligen Phase 55 der Schellingschen Philosophie lag. Ohne Einfluß auf ihn ist diese auch nicht geblieben, jedoch wurde er durch sie nicht in dem Maße und in der Richtung, wie eine Zeit lang Daub, bestimmt. Er verharrte vielmehr bei seinem energischen Ethicismus, in den ihn Kant und der eigene Vater hineingeführt hatten, sowie bei der von Letzterem urgirten Betonung des Faktums, daß Christus die religiös-sittliche Wahrheit, die er „promul- 60

gierte“, zugleich lebendig in sich darstellte und in die Menschheit so wirksam einführte, daß sie nunmehr anstatt ein bloßes theoretisches Eigentum der Gebildeten allem Volk als gläubigem der höchste unmittelbare Besitz werden konnte. Dennoch ging er, von Schelling beeinflusst, auch über seinen Vater hinaus, insofern er 1. was weder die Nationalisten, noch die Supernaturalisten vermocht hatten, die wiederum als Centraldogma erkannte Trinitätslehre und Christologie wieder wissenschaftlich zu Ehren brachte und spekulativ faßte, ferner 2. durch den spekulativen Begriff der Theogenie das Christentum zugleich in seinem formalen Zusammenhang mit und in seinem materialen Vorzug vor den übrigen alten Religionen ins Licht stellte, womit zugleich ein Prinzip für die komparative Religionsphilosophie überhaupt angedeutet war, endlich 3. auch schon einen Ansat machte, den zu ausschließlich ethischen Religionsbegriff der theologischen Kantianer zu verbessern. Aber diese seine Spekulation war nun eben gar nicht selbst eine Übertragung der Zeitphilosophie in die Theologie. Von Kant wich N. insofern ab, als er andeutete, Maßstab für diejenige Frömmigkeit, die als Pflicht gefaßt werden kann, sei nicht nur der lebendige Glaube an die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit, sondern auch unser Verhältnis zu dem erschienenen Menschen ohne Sünde oder Gottmenschen (S. 133); weiter insofern, als er an die Stelle des gesetzlichen kantischen bloßen Imperativs das Prinzip der Liebe und der bewußten freudigen Gemeinschaft mit dem versöhnten persönlichen Gott setzte; endlich insofern, als er bereits die wesentliche Unmittelbarkeit des religiösen Bewußtseins und dessen Verhältnis zum Gemütsleben hervorhob (ebendas.). Von Schelling aber, namentlich dem damaligen, trennte ihn außer der immerhin verschiedenen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Symbol oder bloßer Idee und Tatsache seine abweichende Deutung des Offenbarungsbegriffes, seine Ablehnung der spekulativen Umdeutung des biblisch-kirchlichen Dogmas, seine scharfe Unterscheidung der Religion und der Philosophie, zweier Begriffe, welche der romantische Philosoph geradezu konfundierte, indem er „das Glauben unter das Wissen gefangen nahm“, überhaupt seine schärfere Sonderung des Ethischen vom Physischen und Metaphysischen, im Gegensatz zu dem Philosophen, der sich erlaubt hatte, ethische Ideen wie die des Bösen zu kosmogonischen zu stempeln; aber auch die stärkere Hervorhebung der Person Christi und der hl. Schrift. Denn Schelling räumte damals vorerst nur dem Christentum überhaupt als geschichtlicher Macht und den Wirkungen desselben absolute Bedeutung ein, hingegen nicht eigentlich der historischen Person Christi. Die Bibel aber stellte Sch. ihrem religiösen Gehalte nach vorläufig nicht über, sondern sogar unter die indischen Religionsurkunden, ja er erklärte die egotische Gestalt des Christentums für eine Verkleidung des absoluten Evangeliums, während N. schon damals für die wissenschaftliche Kritik der Religionen kein anderes Prinzip kannte, als die Idee der Kirche und des kirchlichen Zweckes (S. 6).

Die Übersiedelung nach Bonn führte nach allen Seiten hin zur vollen Entfaltung der ihm verliehenen Charismen, sowie zur vollsten Verwertung und zugleich Bereicherung seiner persönlichen, pastoralen und kirchenregimentlichen Erfahrung. Seine literarische Hauptleistung auf dem wissenschaftlichen Gebiete war während dieses rheinischen Vierteljahrhunderts das zuerst 1829 (zuletzt in 6. Aufl. 1851) erschienene „System der christlichen Lehre“, dessen formale Eigentümlichkeit teils darin bestand, daß es die christliche Glaubens- und Sittenlehre verknüpfte, teils darin, daß es zunächst lediglich die biblische oder Urgestalt beider darstellen sollte. Doch setzte sich der Verf. in den Anmerkungen auch mit den kirchlichen und spekulativen Dogmatikern und Ethikern der Vorzeit und der Gegenwart auseinander. Dieses Werk begründete den theologischen Ruf des Autors in weiteren Kreisen und ist wenigstens in den beiden ersten Jahrzehnten nach seinem ersten Erscheinen nicht ohne Einfluß auf die Zeittheologie geblieben, 1849 erschien es auch in englischer Übersetzung (System of christian doctrine by Dr. C. J. Nitzsch, translated . . . by the rev. Rob. Montgomery . . . and John Hennen, Edinburgh). Einzelne im „System“ nicht näher ausgeführte Punkte fanden weit später, abgesehen von ungedruckten Vorlesungen, Erläuterungen in den übrigens keineswegs umfangreichen „akademischen Vorträgen über die christliche Glaubenslehre für Studierende aller Fakultäten, herausgegeben von E. Walther, Berlin 1858“. Indem das Werk den Offenbarungsbegriff mit dem Erlösungsbegriff zusammenfaßte und als Merkmale der Offenbarung die Ursprünglichkeit (d. h. Übernatürlichkeit und Ausschließlichkeit) und die Geschichtlichkeit, aber auch die Lebendigkeit oder Allseitigkeit und die Unmählichkeit betonte, beurkundete es das nunmehrige Verhältnis des Verf. zum Nationalismus, zur spekulativen Schule, zum starren (lediglich die göttliche Kundmachung einer übernatürlichen Doktrin in der Offenbarung erblickenden) Supernaturalismus und zu Schleiermacher. Hier verrät

sich zum erstenmal mit völliger Entschiedenheit eine Ablehnung des vom Vater übernommenen materiell rationalistischen und lediglich formell supernaturalistischen Standpunktes, indem darauf hingewiesen wird, daß „sich die Christen des Heiles auf solche Weise bewußt sind, als sei es ihnen nicht allein durch Thatsachen, sondern auch als Thatsache geoffenbart“ d. h. daß der Offenbarungscharakter des Christentums nicht allein 5 daran hänge, daß die an sich schon im Menschengeiße liegende, nur eben gebundene und gehemmte wahre Religion durch die übernatürlichen Thatsachen, durch welche sich dasselbe introduzierte, in Aktivität gesetzt sei, sondern auch daran, daß ein übernatürlicher, wesentlich in der Thatsache des durch Christus begründeten Heiles bestehender Inhalt durch das Evangelium in den Menscheng Geist neu hineingestiftet sei. Schleiermacher gegen- 10 über nimmt N. dadurch Stellung, daß er das „Merkmal der Ursprünglichkeit am Offenbarungsbegriffe durch die Fassung dieses Theologen ebenso verwischt als anerkannt“ findet. Selbst hinsichtlich des Religionsbegriffs verhält er sich von Anfang an immerhin auch kritisch gegenüber Schleiermacher, indem er der Gefühlslehre desselben vorwirft, dieselbe vermöge den von ihr freilich nicht beabsichtigten Indifferentismus gegen Wahr und Falsch 15 in der Religion doch auch nicht zu heben und lasse zu wenig hervortreten, daß das Gefühl, in welchem Schleiermacher mit Recht das Prinzip der Religion suche, nicht zufälliger-, sondern notwendigerweise auch religiöse Grundbegriffe und fromme Gewissenstrieb erzeuge. Überhaupt war er sich bewußt, gewisse theologische Fundamentalanschauungen, die er mit Schleiermacher teilte, nicht von diesem entlehnt zu haben, vielmehr in den- 20 selben unabhängig mit ihm zusammengetroffen zu sein. Auch später hat er nie aufgehört, Bedenken zu hegen sowohl wider Schleiermachers metaphysische Grundansicht von Gott und Welt, als auch wider dessen Sprödigkeit selbst gegenüber derjenigen Spekulation, welche durch das gnostische Element der biblischen Lehre selbst gefordert werde (Trinität, Logoslehre, Präexistenz Christi). Auch in Schleiermachers Lehre von der Schöpfung und 25 den Eigenschaften Gottes, dessen Darstellung des christlichen Bewußtseins von der Sünde, dessen Deutung der Begriffe „Wort Gottes“ und „Glaube“ und dessen Beurteilung des NT hat er sich niemals finden können. Kurz, indem er das „zugleich objektive und subjektive Prinzip des in der hl. Schrift bezeugten Wortes Gottes an die Stelle des Schleiermacherschen christlichen Bewußtseins setzte, ermöglichte er für seine ganze dogma- 30 tisch-ethische Lehrausführung jenes eminent biblische Gepräge, welches dieselbe nicht nur vor der Schleiermacherschen, sondern vor der ganzen gleichzeitigen systematischen Theologie auszeichnete. Dennoch ließ er es sich im allgemeinen gefallen, wenn er neben Iwesten unter den „positiven“ Systematikern als der Hauptvertreter der Schleiermacherschen Dogmatik betrachtet wurde. Seine persönlichen Berührungen mit Schleiermacher waren vereinzelt 35 und vorübergehend, während ihn mit Vielen, welche, wie er, sich in freier Weise an denselben angeschlossen, auch das Band der Freundschaft oder der besonderen Kollegialität verknüpfte. Der Sprechsaal dieser besonders in der 30er und 40er Jahren des 19. Jahrhunderts zahlreichen Gruppe waren seit 1828 die von Ullmann und Umbreit begründeten „Theologischen Studien und Kritiken“, das Organ der sogen. Vermittlungstheologen. 40 Hier erschienen die Rezensionen, in denen sich N.s Richtung mit Baur, Delbrück und Rosenkranz über die Bedeutung der Schleiermacherschen Glaubenslehre auseinandersetzte; ja er wurde bald, „ohne es gesucht zu haben, für das systematische Gebiet der eigentlichen Wortführer dieser Zeitschrift“. Seine Beiträge wurden nach seinem Tode zusammengestellt und fast vollständig wieder abgedruckt u. d. T.: „Gesammelte Abhandlungen von 45 Dr. K. J. Nitzsch“ (Gotha, 1870, 2 Bde). — Außerdem erschienen in der Bonner Zeit die Abhandlung „über das Ansehen der hl. Schrift“, drei theologische Sendschreiben an Dr. Delbrück, von Dr. Saak, Dr. Nitzsch und Dr. Lücke, Bonn 1827; eine exeget. Abhandl. über Jo 8, 44 (in der Berliner theol. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke, 1825); endlich eine Beurteilung von Weiszes „Krit. und philos. Bearbeitung der 50 evang. Geschichte“ (in Fichtes Ztschr. f. Philos. u. spekul. Theologie, 1840).

Außer den theologisch wissenschaftlichen Leistungen auf dem akademischen Lehrstuhl und in der Litteratur kommt nun aber in Betracht, was N. auf dem praktischen Gebiete für Gemeinde, Provinz und Landeskirche in Bonn geleistet hat. Er war nicht nur als Professor, sondern auch als Universitätsprediger dorthin berufen. Als solcher hatte er 55 alle 14 Tage den Hauptgottesdienst zugleich für die ganze Ortsgemeinde zu halten. Durch das Vertrauenerweckende seiner Persönlichkeit, seine Erfahrungen und seine Kenntnisse leistete er ihr wesentliche Dienste, indem er die Unionsgrundlage der 1816 gestifteten Gemeinde befestigen und auf derselben ihre gottesdienstlichen Einrichtungen und Hilfsmittel ausbilden half, als Prediger durch das Weithvolle seiner Persönlichkeit und durch 9*

Gedankenfülle auch diejenigen erbaute und sammelte, die ihn vorerst nicht völlig verstehen konnten, und durch seelsorgerliche oder kasuale Handlungen zu einem engeren Kreise namentlich gebildeter Gemeindeglieder in Beziehungen trat, die segensreich auf die ganze Gemeinde zurückwirkten. Vor allem aber gewann die Stellung, die er der Provinzialkirche gegenüber bald einnehmen sollte, für ihn und für diese außerordentliche Bedeutung. Die 5
Brücke zu derselben war sein Sitz- und Stimmrecht in der Kreissynode Mühlheim, zu der die Bonner Gemeinde gehörte und als deren Deputierter für die Provinzialsynode er seit 1835 fungierte, bis diese (1838 zu Coblenz versammelt) ihn zu ihrem Assessor (d. h. Vizepräsidenten) wählte. „Auf sämtlichen Synoden von 1835 an ward keine wichtigere 10
Kommission über Lehre, Verfassung, Kultus, Disziplin gebildet ohne ihn, und in der Regel war er auch der Referent derselben, und so die Vorbereitung und Durchführung der wichtigsten Beratungsgegenstände sein besonderes Werk. Daß die Regierung den Vertrauensmann der Synode 1838 auch zum Mitglied des Konsistoriums ernannte, änderte an diesem Vertrauensverhältnis nichts, wiewohl sonst die Beziehungen zwischen 15
beiden Behörden ziemlich schwierige waren. Seine Krone empfing daselbe i. J. 1842 dadurch, daß N. in Gemeinschaft mit Dr. Sack in der „Monatsschrift für die evang. Kirche von Rheinland und Westfalen“ (Bonn, bei Marcus) der rheinisch-westfälischen Kirche einen besonderen Sprechsaal schuf und in demselben die geistige Führung derselben und die Vertretung ihrer Angelegenheiten nach jeder Seite hin mit der ganzen Kraft 20
seiner Liebe und Begabung übernahm“ (Beyschl. 184). In erster Linie waren es die Verfassungs- und die Agendensache, in deren Verlauf seine leitende Thätigkeit eingriff. Es handelte sich darum, die Reste der Synodalverfassung, die namentlich in Jülich, Cleve, Berg und Mark vor Zeiten die Rechtsbasis für eine echt evangelisch kirchliche wirkliche Selbstverwaltung gebildet hatte, zu erhalten, neu zu beleben und zum Ausgangspunkt 25
der Wiederherstellung der früheren nur durch das landesherrliche jus circa sacra zu beschränkenden Autonomie zu machen. Dem standen aber nicht nur die territorialistischen Grundsätze und Gewohnheiten der preussischen Regierung entgegen, sondern vorzüglich auch die Ungnade, welche eine Folge der ablehnenden Haltung der rheinischen Kreissynoden gegenüber der neuen Hofkirchenagende war und u. a. sich darin äußerte, daß der 30
Minister fortan die Provinzialsynoden gar nicht mehr berief. An den durch dieses ganze Verfahren hervorgerufenen Rechtsverwahrungen und sonstigen Erklärungen der Gemeinden und Synoden war N. stets in erster Reihe beteiligt. Aber auch die endlich 1835 vom Könige wirklich erlassene rheinisch-westfälische Kirchenordnung führte nicht zu einer wirklichen kirchlichen Selbstregierung, weil sich bei der Ausführung und Auslegung im einzelnen der Staatsabsolutismus immer wieder geltend machte; und selbst das Wohlwollen 35
des Ministers Eichhorn und gewisse Konzessionen, zu denen die ihres Rechts sich freilich bemußte Provinzialsynode von 1844 bei der Revision der Kirchenordnung auf den Vorschlag N.s sich herbeiließ, endlich auch die Verbürgung der kirchlichen Selbstständigkeit in der (politischen) preussischen Verfassungsurkunde reichten nicht aus, um gegenüber dem 40
Kirchenideal Friedrich Wilhelms IV. der evangelischen Kirche der westlichen Provinzen zum Genuß ihrer Rechte zu verhelfen.

Was die Hofkirchenagende betrifft, so gehörte N. zwar von Anfang an zu den maßvollsten Kritikern dieser selbst, aber zugleich zu den entschiedensten unter denen, welche gegen die rechtswidrige Einführung und buchstäbliche Aufnötigung derselben protestierten 45
(vgl. dessen Aufsatz in Lückes und Gieslers Zeitschr. für gebildete Christen „vom gemeinen Gottesdienste in der deutschen ev. Kirche“, 1823, und besonders sein „Theologisches Votum über die neue Hofkirchenagende und deren weitere Einführung“, Bonn 1824). Der katholischen Kirche gegenüber sahen sich die evangelischen Rheinländer zu einem konfessionellen Verteidigungskriege genötigt, an welchem N. auf Synoden und litterarisch in der Bonner Monatsschrift lebhaften Anteil nahm. Erfreulich erschien das gegenseitige 50
Verhalten der beiden evangelischen Konfessionskirchen und die fortschreitende Vollziehung der Union. Die Unionsgesinnung und die Überzeugung von der Notwendigkeit der Union hat N. nicht erst in den Rheinlanden eingefogen, sondern er brachte sie dorthin schon mit. Aber befestigt in derselben und begeistert für dieselbe wurde er allerdings durch nichts so sehr, wie durch die dortigen Wahrnehmungen. Mit rationalistischen Nebengedanken war gerade am Rhein der Unionsgeist am wenigsten behaftet, andererseits fühlte man dort 55
anfangs, abgesehen vom Katechismus, nicht das Bedürfnis, ein unionistisches Bekenntnis zu formulieren. Als jedoch in den 40er Jahren das Gerede von der Bekenntnislosigkeit der Union zudringlicher zu werden begann, entwarf N. eine „kürzeste Darstellung der 60
Union der lutherischen und reformierten Glaubenslehre“ (in der Bonner Monatsschrift

1845), in welcher sich bereits die Grundgedanken zeigen, die er später auf der Generalsynode von 1846, sowie in seinem „Urkundenbuch der evangelischen Union“ (Bonn 1853) weiter ausführte und in seiner „Würdigung der von Dr. Kahnis gegen die ev. Union und deren theologische Vertreter gerichteten Angriffe“ (Berl. 1854) verteidigte. Ferner beteiligte er sich an den der Vollziehung der Union und sonstiger Reformen auf dem 5 Gebiete des Gottesdienstes gewidmeten Bestrebungen, vorzüglich an der Ausarbeitung des 1834 von den Synoden Jülich, Cleve, Berg und Mark herausgegebenen Provinzialgesangbuches, sowie an der Lösung der Aufgabe, für die gottesdienstliche Bibellektion neben den alten lutherischen Perikopen ein ergänzendes Material zu beschaffen. Er selbst bot in seinen „biblischen Vorlesungen aus dem A und N für den Sonn- und Festtagsgottes- 10 dienst der evang. Kirche nebst Erläuterungen“ (Bonn 1846) eine alle Hauptmomente der hl. Schrift verwertende Zusammenstellung von Lehrstücken dar, welche sehr bald die Billigung der rheinischen Synode, freilich erst unter König Wilhelm die Genehmigung der obersten Kirchenbehörde fand. Die Verdienste, die sich N. außerdem während seiner Wirk- 15 samkeit am Rhein um die Revision der Religionslehrbücher, um die Aufstellung von 15 Normen für die kirchliche Disziplin, um Beförderung der Mission, um den Gustav-Adolf-Verein und manche andere Institute erworben hat, können hier kaum berührt werden.

Zu seiner 1847 erfolgten Berufung nach Berlin gab den entscheidenden Anlaß seine Thätigkeit auf der Berliner Generalsynode vom Jahre 1846. Sie zeigte ihn in der 20 Mittagsstunde seines Ansehens und seines persönlichen Einflusses auf die öffentliche Meinung in der preussischen Landeskirche, zu welchem freilich, ohne seine Schuld, das Maß der wirklichen Realisierung seiner Ideale in ein ziemlich ungünstiges Verhältnis treten sollte. Insonderheit war das neue von der Synode aufgestellte Ordinationsformular sein Werk 25 und war zugleich das Hauptwerk der Synode.

In Berlin ward N. als Nachfolger Marheinekes Professor und erster Inhaber der 25 auf seinen Antrag begründeten Universitätspredigerstelle, im Februar 1848 Mitglied des neubegründeten Oberkonsistoriums. Das letztere kam jedoch nicht zur Wirksamkeit, da die Stürme der Märzrevolution von 1848 es wegwehten. Parlamentarische Wirksamkeit war nicht sein Beruf. Doch hielt er es, als er 1849 von dem Kreise Landsberg a. d. Warthe 30 in die erste Kammer gewählt war, für seine Pflicht, die Wahl anzunehmen (später, 1852, 30 wählten ihn Magistrat und Stadtverordnete von Berlin in dieselbe), zumal da die preussischen Kammern auch das Verhältnis zwischen Kirche und Staat verfassungsmäßig zu regeln hatten. Dem Gedanken einer abstrakten Trennung von Kirche und Staat machte er keine Zugeständnisse; er billigte zwar die Unabhängigkeit der politischen Rechte vom religiösen Bekenntnisse, half aber den Grundsatz durchsetzen, daß die christliche Reli- 35 gion bei denjenigen Staatseinrichtungen, welche mit der Religionsübung im Zusammenhange stehen, zu Grunde zu legen sei, und forderte, freilich vergebens, eingedenk seiner Erfahrungen hinsichtlich der Politik der römischen Hierarchie, einen unzweideutigen Aus- 40 druck des fortdauernden Staats-Aufsichts- und Hoheitsrechtes. Hauptorgane für seine kirchenpolitischen und überhaupt praktisch-kirchlichen Ratschläge und Kritiken wurde seit 40 1850 die von ihm in Gemeinschaft mit A. Neander und Jul. Müller begründete „Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben“. Nebenher beteiligte sich N. an den seit 1848 wiederholt versammelten „Kirchentagen“, obgleich ihm die anfänglich 45 von Stahl erzielte Basierung derselben auf bloße Konföderation anstatt Union der Bekenntnisse und auf schroffe Exklusivität gegenüber den freier Gesinnten nicht sympathisch 45 war. Für die Kirchentage zu Wittenberg (1849) und zu Elberfeld (1851) übernahm er Referate, auf dem (1853) zu Berlin gehaltenen erläuterte er als Korreferent den Sinn, in welchem er als Unionist sich zur Augsburger Konfession bekenne; auch an der Ver- 50 sammlung der ev. Alliance in Berlin (1857) nahm er thätigen Anteil. 1852 ließ er sich dazu herbei, in den 1850 an die Stelle des früheren Oberkonsistoriums getretenen 50 Oberkirchenrat einzutreten, obwohl er nach der die Union bedrohenden Kabinettsordre vom 6. März 1852 als ein Vertreter der Union nur vermöge einer Art von Inkonsequenz in denselben hatte berufen werden können. Er hatte es deshalb nicht zu bereuen, weil wesentlich mit durch seine Abwehr der völligen Auflösung der Union und auch anderem 55 Bedenklichen vorgebeugt worden ist. Bald darauf gab er sein „Urkundenbuch der ev. 55 Union“ (s. oben) heraus, in welchem er die sämtlichen Urkunden des ev. Konsensus von der Reformationszeit an bis ins 19. Jahrhundert als ebensovielen Unionsbekenntnisse zusammenstellte, um die in den letzten Jahren mit gesteigertem Eifer verbreitete Ansicht, die Union sei bekenntnislos und geschichtswidrig, zu widerlegen. Nicht ohne Rücksicht auf seinen Standpunkt wählte 1854 der Magistrat von Berlin N. zum Propst zu St. Ni- 60

kolai, welches Amt er im Juni 1855 antrat. Sein akademisches Amt gab der nunmehr beinahe Siebenzigjährige deshalb nicht auf, verzichtete aber mit Rücksicht auf die bedeutende Dotation des Propstamtes auf drei Viertel seines Professorengehältes und erfüllte die schwierigen Obliegenheiten der neuen Stellung mit einer über die bloße Pflichtleistung hinausgehenden Treue bis gegen das Ende seines Lebens. Auch die Arbeiten, die ihm der Oberkirchenrat auferlegte, leistete er fernerhin. Noch schwerer trug er an den ihm im 77. Lebensjahre aufgebürdeten Geschäften der Superintendentur für die eine Hälfte der Berliner Synode. Nach mehreren Schlaganfällen starb er am 21. August desselben Jahres.

Die litterarische Hauptleistung der dritten Periode seiner theologischen Laufbahn war die 1847 begonnene, 1867 vollendete Publikation seiner „Praktischen Theologie“, 2. Aufl. seit 1859. Da dieselbe eine Ausführung des (wenn auch noch einigermaßen modifizierten) Bonner Programms von 1831 („*Observationes ad theologiam practicam feliciter excolendam*“) war, so muß er nach Schleiermacher als erster Systematiker der praktischen Theologie im modernen Sinne des Wortes betrachtet werden. N. geht zurück bis auf den urbildlichen Begriff vom kirchlichen Leben, sucht sodann die gegenwärtige Phase des in eine geschichtliche Entwicklung eingegangenen kirchlichen Lebens, d. h. den protestantisch-evangelischen Begriff vom kirchlichen Leben zu erfassen und entwickelt so auf der Grundlage der Idee und der Geschichte die leitenden Gedanken für alle zu erfüllenden Aufgaben. Demnach handelt das erste Buch 1. vom kirchlichen Leben nach seiner Idee, 2. vom evangelisch-kirchlichen Leben und dem jetzigen Zeitpunkt, und giebt einen einheitlichen, umfassenden und tief fundamentierten Unterbau der einzelnen praktisch-theologischen Disziplinen, wie ihn speziell für die praktische Theologie noch niemand gegeben hatte; das zweite Buch vom kirchlichen Verfahren oder von den Kunstlehren und zwar 1. von den unmittelbar auf Erbauung der Gemeinde gerichteten Thätigkeiten, d. h. a) von der Lehre oder dem Dienste am Wort (Homiletik und Katechetik), b) von der kirchlichen Feier (Liturgik), c) von der eigentümlichen Seelenpflege; 2. von der ordnenden Thätigkeit (die ev. Kirchenordnung). Im Jahre der Vollendung der Prakt. Theol. (1867) erschien auch die „neue Gesamtausgabe“ seiner Predigten. Sie enthält eine neue Auflage und Zusammenstellung der früher in sechs besonderen kleineren Sammlungen erschienenen, aus der Amtsführung in Bonn und Berlin stammenden Predigten, außerdem einige bis dahin nur einzeln erschienene; hingegen sind andere einzeln erschienene und namentlich die „Predigten, in den Jahren 1813 und 1814 zu Wittenberg, größtenteils während der Belagerung der Stadt gehalten, Wittenberg 1815“, sowie die „Predigten in den Kirchen Wittenbergs gehalten, Berlin 1819“, hier nicht wieder abgedruckt. Mit Recht ist als hervorragende Eigenschaft der Predigten N. bezeichnet worden „der vollkommene Einflang, in welchem das religiöse und das sittliche Element gehandhabt wird, sowie die Einfachheit, Wahrheit und Milde der Beurteilung im Verein mit der idealen Höhe der Maßstäbe, mit dem heiligen Ernst der Forderung“. Im übrigen versäumen diese Predigten niemals, zugleich durch Förderung der christlichen Erkenntnis zu erbauen, die aber, wenn auch dialektisch vermittelt, in der Sache niemals in abstrakter, sondern stets in lebendiger Weise angestrebt wird. Sie beruhen durchweg auf vorhergegangener gewissenhafter exegetischer Erwägung, sind aber nie bloß objektive Gedanken- und Worterklärung, auch nicht Homilien, sondern fast immer thematisch einheitliche Ausführungen eines termäßigen Grundgedankens, der auf die jedesmaligen gegenwärtigen Bedürfnisse angewandt erscheint.

Endlich verdienen (außer Universitäts-Programmen und Reden, zahlreichen Aufsätzen in der Bonner Monatschrift, Beiträgen zu Pipers Evangel. Kalender, einigen Aufsätzen in der ersten Ausgabe dieser Enzyklopädie und manchen in der Deutschen Zeitschrift enthaltenen Abhandlungen) erwähnt zu werden: die Vorträge: die Wirkung des ev. Christentums auf kulturlose Völker (Berl. 1852); über die kirchengeschichtl. Bedeutung der Brüdergemeinde (Berl. 1853); zwei Vorträge 1. über Phil. Melancthon, 2. über die Religion als bewegende und ordnende Macht der Weltgeschichte (Berlin 1855); ferner die Aufsätze: über D. Rudolf Stier als Theologe (Barmen 1865); der Psalm 119 und der ev. Bibelglaube (Berl. 1862); die hohe Bedeutung der Bibelgesellschaft, und die akademischen Reden: *Qua cum cautione praecipendum sit illud, ut vitae, non scholae discamus* (Bonn 1826) und: „zum Gedächtnis A. Reanders“ (Berl. 1850).

Von N. hat mit Recht jemand geurteilt, er sei „Theologe vom Haupt bis zur Fußsohle“. Das war er allerdings, nachdem seine Entwicklung zum Abschluß gekommen. Zwar gehörte er nicht zu jenen von vornherein pietistisch angelegten und pietistisch sich entwickelnden Naturen, deren Gefühl und Einbildungskraft wenigstens im kindlichen

und jugendlichen Alter ausschließlich in den biblischen Vorstellungskreis getaucht ist, und die dann, so weit sie nicht einseitig bleiben, erst in zweiter Linie auch den selbstständigen Wert eines sittlichen und wissenschaftlichen Bewußtseins erkennen. Er kam nicht „von der Thatfache zur Idee“, sondern umgekehrt, er wuchs aus der Idee in die Thatfache hinein, d. h. er erfüllte Geist und Gemüt zunächst an der Hand der Klassiker, besonders der Dichter und Denker Griechenlands und Roms, mit den Musterbildern des Schönen und Edlen, fing erst spät an, im bestimmteren Sinne des Wortes in der hl. Schrift und in den Schriften der Reformatoren zu forschen, und hat, auch nachdem er in beiden tiefe Wurzeln geschlagen hatte, nie aufgehört, den Christen als den wahren wiederhergestellten und verklärten Menschen zu betrachten. Mit demselben Zug hing es zusammen, daß es ihm besonderes Vergnügen bereite, Spuren und Ahnungen des christlich Sittlichen dort zu suchen und zu entdecken, wo dessen Vorhandensein sich nicht von selbst verstand. Dies war auch einer der Gesichtspunkte, unter denen er sich jederzeit auch in späteren Jahren gern mit den Schriftstellern des Altertums beschäftigte, namentlich mit den späteren Philosophen der Griechen und Römer. Daß er sich besonders für die Stoiker interessierte, erklärt sich schon aus seinem Verhältnis zu dem großen Stoiker unter den neueren Philosophen, dem zu Ehren ihm sein Vater den Namen Immanuel gegeben hatte, und dessen Ethik sowohl als Religionsphilosophie er, auch nachdem er sich längst gänzlich vom Rationalismus losgesagt hatte, zeitlebens hochstellte. Wie dem auch sei, wenn die Theologie ein *habitus practicus* ist, so hat jener Beurteiler jedenfalls das Richtige getroffen, indem er einen „Theologen vom Haupt bis zur Fußsohle“ in Nitsch fand. Denn der innerste Zug seines Wesens bestand in der Tiefe und dem Umfange seines religiös-sittlichen Bewußtseins und Charakters. Man könnte auch sagen: in seinem religiös-sittlichen Pathos, wenn nicht diese Bezeichnung dazu verführen könnte, ihm einestheils eine Lebendigkeit der Affekte, andernteils eine Neigung zu drastischer Bethätigung seiner ethischen Urteile beizulegen, die ihm in demselben Maße fehlten, als seine in Gott ruhende sittliche Selbstgewißheit Sache des Charakters anstatt des Temperamentes war und sich weit weniger in aufwallender Erregtheit, als in allerdings imponierender, würdevoller, gravitätischer, plastischer, klarer Ruhe, Gedrungenheit und Geschlossenheit offenbarte.

Fast noch bewundernswerter aber, als die intensive Stärke, war der Umfang, die extensiv Tragweite seiner ethischen Gesinnung und Empfindung: es gab überhaupt nichts, was nicht von derselben umspannt wurde. Wie wenigen gelingt es doch, allen Dualismus aus ihrem praktischen Leben zu verbannen! Man erkennt an, daß der sittliche Ernst und die sittliche Zucht notwendige Dinge sind. Aber Spiel und Genuß, die wenigstens erlaubt sind, sollen mit dem Ernst abwechseln dürfen; daß sie von ihm durchdrungen sind, ist nicht erforderlich, wenn sie nur hinterher einmal wieder durch ihn gesühnt und aufgewogen werden. Von solchem Dualismus war Nitsch frei. Nicht nur theoretisch wußte er dem Spiele, dem Genuß, der Erholung eine positive Beziehung auf die Verwirklichung der ethischen Aufgabe zu geben, sondern auch praktisch. Niemals verleugnete er auch nur in einer Miene oder in einem Witzwort die sittliche Würde; auf der anderen Seite durchdrang, da er „Lust an den Rechten Gottes hatte“ (Ps 119, 16), die er nicht als Hemmungen des Lebensgefühles oder als ein wenigleich notwendiges gesetzliches Joch empfand, auch die eigentlich ernstesten Momente eine ungetrübte Freudigkeit.

Der Ernst, der auch in seiner Physiognomie ausgeprägt war, schloß nun zwar keineswegs Heiterkeit, Milde und herzlichste Menschenfreundlichkeit aus. Allein derselbe beherrschte den ersten Eindruck allen gegenüber vorwiegend, und dieser erste Eindruck begleitete alle folgenden, wenn diese auch noch andere Saiten durchklingen ließen. Man würde nun aber sehr irren, wollte man jenen sittlichen Ernst und Eifer auf pietistische Wurzeln zurückführen. Vom Pietismus war N. vollkommen frei. Bezeichnend war in dieser Beziehung, daß er zwar jeden Morgen eine kurze Hausandacht hielt, daraus aber nie eine tote Ceremonie machte und gelegentlich sich ausdrücklich gegen fromme (Bibel-), „Leferei“ erklärte, d. h. gegen die Sitte der Herabwürdigung der Bibellektüre zu einer Art von unevangelischen geistlichen Exerzitien, bei denen es vorzugsweise auf das Gehäufte ankommt. Während andere Berliner Prediger gegen das sonntägliche Hinausströmen vor die Thore eiferten, trug er nicht das mindeste Bedenken, nachdem er zuvor dem Gottesdienste vorgestanden oder angewohnt hatte, mit Weib und Kind selbst an öffentlichen Orten vor der Stadt sich dem unschuldigen Genuß der Natur und Geselligkeit hinzugeben. Und die keusche ideale Kunst ließ er gelten, auch wenn sie nicht im geistlichen Gewande auftrat, ebenso die Gymnastik, in welcher er in seiner Jugend ausgezeichnetes geleistet zu haben sich bewußt war. Entfaltung körperlicher Kraft sowohl als Gracie wußte er

bei der Jugend zu schätzen, und es war ihm nicht lieb, wenn man im Hinblick auf seine dem Manne wohlthunende Gravität Zweifel daran äußerte, daß er seinerzeit auch jugendlich warme und starke Empfindungen gehegt. In diesen Dingen fehlte ihm nicht die hellenische oder auch romantische Anschauungsweise, soweit sie mit christlicher Reinheit verträglich war. Gelegenheit, klassische Werke der bildenden Kunst kennen zu lernen, hat er nicht in besonderem Maße gesucht und benutzt, und wenn ihm ein eingehender betrachtetes Gemälde einen tieferen Eindruck hinterlassen hatte, so galt das bleibende Interesse zuweilen mehr einer ihn subjektiv ansprechenden Idee, als dem objektiven künstlerischen Wert. Klassische Musik hat er aber nicht nur im eigenen Hause jederzeit gern gehört, sondern mitunter auch im Konzertsaal aufgesucht. Unter den Dichtern stellte er den von Kant berührten Schiller höher als Goethe, vor welchem er auch Shakespeare den Vorzug einräumte. Lessing interessierte ihn im Grunde mehr als Theolog und Religionsphilosoph, denn als Dichter und Kunstkritiker. Im übrigen ist er nicht, wie ein Teil der Rationalisten und Supranaturalisten, in der kantischen Philosophie stecken geblieben, sondern er hat auch die Ideen der neueren spekulativen Philosophie verwertet. Nur der Herbart'sche Empirismus hat gar nicht auf ihn eingewirkt. Den Naturwissenschaften hat er keine große Aufmerksamkeit geschenkt, gegen die Mathematik hatte er sogar eine Aversion, was sich wohl teilweise aus seiner Geistesart, teils aber auch aus der Beschaffenheit des Unterrichts erklärt, auf den er hinsichtlich dieser Wissenschaft beschränkt gewesen war.

Friedrich Nitsch †.

Nitsch, Karl Ludwig, gest. 1831. — Vgl. E. H. D. Hoppe, Denkmal des verew. Dr. C. L. Nitsch in einer Auswahl seiner Pfingstpredigten, nebst einer Zugabe über ihn (Biogr.), Halle 1832, und J. C. H. von Zobel, Das Leben und Wirken der Pastoren und Superintendenten in der kgl. sächs. Stadt Borna, Borna 1849, S. 65—72.

K. L. Nitsch, Vater des Zoologen Christian Ludwig, des Theologen Karl Immanuel und des Philologen Gregor Wilhelm, geb. den 6. August 1751 in Wittenberg, gest. ebendasselbst den 5. Dezember 1831, erster Direktor am Predigerseminar, war einer der selbstständigsten (und wenigstens vermöge der großen Anzahl akademischer Zuhörer auch einflußreichsten) unter den theologischen Systematikern, welche, ausgegangen von Kant, Rationalismus und Supernaturalismus miteinander zu verknüpfen suchten. — Sein Vater, Ludwig Wilhelm, der den ererbten Adel als mit dem geistlichen Amte unverträglich aufgegeben hatte, starb 1758 als vierter Diakon an der Stadtkirche in Wittenberg, nachdem er sich als Lieberdichter, Freund der Armen und Seelsorger ein dauerndes Andenken bei seinen Mitbürgern gesichert hatte. Der verwaiste Karl Ludwig wurde noch zu rechter Zeit aus kümmerlicher Waisenanstalt aufs Lyceum seiner Vaterstadt, dann auf die Fürstenschule zu Meißen gerettet. Zur Theologie prädestiniert, bezog er hierauf 1770 die Universität Wittenberg, deren theologische Professoren jedoch, mit Ausnahme des Kirchenhistorikers Wernsdorff, ihn nicht sonderlich anzogen. Unter den Mitgliedern der philosophischen Fakultät gewann besonders Schröckh Einfluß auf ihn. Nachdem dieser ihn 1773 zum Doktor der Philosophie und zum Magist. liberal. art. promoviert hatte, setzte er seine theologischen Studien noch bis 1775 fort, in welchem Jahre er sich durch öffentliche Verteidigung einer Abhandlung „De synodo palmari“ den Grad eines Baccalaureus der Theologie erwarb. Im Oktober 1776 nahm er in dem Hause des Kammerherrn von Bodenhausen auf Brandis bei Leipzig eine Hofmeisterstelle an, nachdem er zuvor eine Dissertation u. d. T.: „Historia providentiam divinam quando et quam clare loquatur“ öffentlich verteidigt hatte, um die venia legendi in der philosophischen Fakultät zu erlangen. 1781 erhielt er die Pfarrei in Beucha, vertauschte dieselbe 1785 mit dem Pastorat und der Superintendentur Borna und ging 1788 als Stiftssuperintendent und Konsistorialassessor nach Zeitz. 1790 wurde er der Nachfolger K. Chr. Titmanns als Pastor an der Stadtkirche in Wittenberg, zugleich Generalsuperintendent des Kurkreises, Konsistorialassessor und ordentlicher Professor an der Universität. In demselben Jahre erwarb er sich die Würde eines Doktors der Theologie durch Verteidigung einer Abhandlung u. d. T.: „Ratio, qua Christus usus est in commendando precandi officio, declarata et asserta“, nachdem er zuvor eine Rede „de commodis e studio retinendi antiqua et usitata ad theologiam redundantibus“ gehalten hatte. Nach Verlegung der Universität erhielt er 1817 die Stelle des ersten Direktors am neugegründeten Predigerseminar.

Seine Schriften erschienen einzeln, als gelegentliche Programme, die er als Dekan ausarbeiten (in den Jahren 1791—1813) veranlaßt war. Die erste Gruppe bilden

eff „Prolusiones (1791—1802) de judicandis morum praeceptis in N.T. a com-
 muni omnium hominum ac temporum usu alienis“, deren Sammlung beabsichtigt,
 aber nicht ausgeführt wurde; die zweite sechs andere, die u. d. T.: „De revelatione
 religionis externa eademque publica prolusiones academicae“, Lips. 1808, vom
 Verf. gesammelt erschienen. Dazu kam noch eine dritte Gruppe von 16 Abhandlungen,
 die N. kurz vor seinem Todesjahre zusammengestellt und herausgegeben hat, u. d. T.:
 „De discrimine revelationis imperatoriae et didacticae prolusiones academicae“,
 2 Bde, Viteb. 1830. Eine kurze Zusammenfassung seines Systems, dessen mündliche
 Entwicklung, vom Katheter herab zahlreichen dankbaren Schülern zu einer ersten Rettung
 aus dem verworrenen Streite zwischen „Paläologie und Neologie“ gereichte, gab er in
 den Abhandlungen „Über das Heil der Welt“, Wittenberg 1817, und „Über das Heil
 der Theologie“, Wittenberg 1830, während die gleichnamige „Über das Heil der Kirche“,
 Wittenberg 1821, tief und weit in das Wesen der praktischen, namentlich der Verfassungs-
 Unions- und Bekenntnisfragen blickt. — Seine systematischen Grundgedanken sind folgende:
 Unter der Offenbarung, welche sich in den Thatfachen und Lehren des Evangeliums dar-
 stellt, ist nicht die göttliche Mitteilung eines übernatürlichen und dem menschlichen Geiste
 an sich fremden Inhaltes zu verstehen, sondern die Promulgation, d. h. von außen her
 an alles Volk herangetretene Kundmachung eines göttlichen Inhaltes, der an sich zwar
 auch schon, wenigstens in latenter Weise, dem menschlichen Geist, Gewissen und Gemüt
 innewohnt, aber durch den die empirische Menschheit beherrschenden Gang zum sinnlichen
 Eigenthum oder zur Eigenliebe, mit dem ein geheimes Schuldgefühl verknüpft ist, unter-
 drückt und außer Wirksamkeit gesetzt ist, m. a. W.: Offenbarung ist äußere (geschichtliche,
 tatsächliche) und auf den ganzen Umfang der Menschheit in ihrem geistlich gehemmten
 und verkehrten Zustande gerichtete öffentliche repraesentatio, introductio und Sicher-
 stellung der wahren Religion (oder des moralischen, geistlichen, göttlichen Lebens), zu der
 sie sich wie Mittel zum Zweck verhält; nicht als ob die als Offenbarung geltende Lehre
 und Urgeschichte des Christentums etwa nur brauchbar wäre für moralische Zwecke; es
 handelt sich vielmehr um notwendige, objektive und positive, von der zukünftigen
 Gnade gewollte und gewirkte Geschichten, Thatfachen und Wunder, ohne deren darstellende,
 anregende, beschämende und erhebende Gotteskraft bei herrschender Hemmung des mora-
 lischen Bewußtseins das göttliche Leben nicht geweckt, das Heil der Welt nicht begründet,
 ein die Wahrheit erhaltender und fortpflanzender Organismus sittlich-religiöser Gemein-
 schaft (der Kirche) nicht gestiftet werden konnte. Hiermit trat N. dem theologischen Na-
 turalismus und Rationalismus auch solcher Zeitgenossen entgegen, welche Kantianer hießen,
 indem er die Form der Übernatürlichkeit als den für das Weltfundigwerden der göttlichen
 Wahrheit unentbehrlichen Modus und als ein wesentliches Attribut des Christentums hin-
 stellte. Selbst die Wunder Christi, deren Möglichkeit er nur in teleologischer, nicht in
 ätiologischer Hinsicht erörterte, galten ihm als Zeugnisse des messianischen Berufes und
 als Zeichen des Heiles im objektiven Sinne für unentbehrlich, wie sehr er sie auch mit
 der ganzen persönlichen Wirkung des Mittlers in Einheit setzte, ja der (eigentlich begei-
 sternden, alles Tatsächliche deutenden) Verkündigung des Heiles durch das Wort unter-
 ordnete. Aber nicht minder trat er den Supernaturalisten entgegen, weil er als den
 innersten Kern und Zweck der christlichen Offenbarung nichts anderes betrachtete, als die
 sittlich-vernünftige Religion, der gegenüber auch der freilich unerläßliche positive Glaube
 an den Welttheiland nur als Mittel erscheine. Dennoch stellte er auch den alten Bund
 unter den Gesichtspunkt der Offenbarung, indem er ihm zwar nur eine *revelatio im-*
peratoria oder *nomothetica* im Gegensatz zur *didactica* zuwies, d. h. Gesetz und Evan-
 gelium, *legislatio* und *institutio* (Unterweisung), Theokratie und Theodidaskalie einander
 gegenüberstellte, aber nachwies, daß die erstere die unumgänglich notwendige Vorbereitung
 der letzteren war. Die Gesetzgebung habe aktiven Gehorsam und äußere Gehobserfüllung
 zunächst innerhalb der Schranken einer (wegen ihres Monotheismus bevorzugten) Nation
 und einer Zeitphase, und zwar noch abgesehen von einer vollkommenen sittlichen Gesin-
 nung, einüben müssen, um die Fähigkeit zu selbstständiger und freithätiger Urteils- und
 Willenskraft und zu freiem Gehorsam, welche die Frucht der didaktischen Offenbarung sein
 sollte, anzubahnen. Auch sie habe aber indirekt die Bestimmung gehabt, das wahre Ver-
 hältnis Gottes zu den Menschen zu offenbaren. Wie notwendig ferner Abraham für
 Moses, die allgemeine Urgeschichte für die Gesetzgebung, die Gesetzgebung für die (von
 der Vorhersagung des Zufälligen durchaus verschiedene) Weissagung gewesen sei, wie or-
 ganisch alle Institutionen der Theokratie zu einem Zwecke zusammenwirkten, welche Voll-
 kommenheiten in den Schranken des A.T.s zu finden seien, hatte früher in streng wissen-

schaftlicher Weise kein Theolog für sein Zeitalter treffender dargestellt, die alttestamentliche Idee niemand treffender gezeichnet, als N. Insofern aber doch auch das N. positive Gebote enthält, kam es darauf an, dieselben von dem Scheine gesetzgeberischer Willkür und Beschränktheit zu befreien. Zu diesem Behufe scheidet N. nicht nur das Individuelle, 5 Volkstümliche oder Zeitliche aus, um hingegen das wirklich Allgemeingiltige und für alle Zeiten Giltige rein hervortreten zu lassen, sondern er weist zugleich nach, daß die historische Erscheinungsform (nicht etwa bloße Einkleidungsform) des ewiggiltigen Kerns für die Introduction und dauernde Wirkungskraft einer nicht für Hochgebildete, sondern für alle bestimmten Religion notwendig war und ist, und daß das Gebiet des Allgemeingiltigen nicht so beschränkt werden kann, wie die rationalistischen Zeitgenossen es zu beschränken versuchten, indem sie sogar die Forderung des Glaubens an den Christus Gottes aus der Akkommodation erklärten oder zu den der Perfektibilität unterworfenen Momenten des Christentums rechneten. Wir seien zwar nicht befugt, die Unmöglichkeit des gottgefälligen Sinnes ohne Kenntnis der Geschichte Jesu für jeden einzelnen Menschen, unter 15 welchen Umständen und zu welcher Zeit er auch leben möge, zu behaupten, aber eine gemeinschaftliche und öffentliche wahrhaft religiöse Bildung sei in der Menschheit nicht zu ermöglichen gewesen ohne eine solche Hilfe, wie sie durch Christus der Welt bereitet wurde, d. h. ohne ein solches Zusammenwirken zwanglosen göttlichen Ansehens mit einer lebendigen, begeisternden Darstellung des Gottgefälligen, wie es in dem ganzen öffentlichen 20 Leben Jesu und insonderheit in seinem Kreuzestode als der Vollendung seines Gehorsams und dem entscheidendsten Beweise seiner gottgefälligen Lauterkeit und Stärke hervortrat. Es sei also notwendig gewesen, daß das Wort dieses Mittlers für Gottes Stimme gelten konnte, daß er über die Menschheit erhaben war, daß er mit Recht für den Sohn und das Ebenbild des himmlischen Vaters, für den selbst keiner Erlösung bedürftigen Welt- 25 erlöser erkannt werden konnte. Der Name über alle Namen komme freilich dem historischen Interpres dei nur zu, insofern er nicht eine willkürliche und partikuläre Gnade offenbare, sondern das ewige Wohlgefallen des Vaters an dem Sohne, d. h. die allerheiligste Liebe Gottes zu der Menschheit, die durch dessen Geist sich heiligen läßt. Dogmengeschichtlich illustrierte N. seine Ansicht über das Verhältnis der nomothetischen zur 30 didaktischen Offenbarung namentlich durch eine neue Beurteilung des sogenannten Antinomismus des Joh. Agricola, und zwar ließ er die Exzeße und Defekte dieses geistvollen Mannes freilich nicht ungerügt, machte jedoch auf die Bedenken aufmerksam, welche die erste Lehrart der Reformatoren hinsichtlich der *concio legis ad poenitentiam* und der *concio gratiae ad fidem* demselben erregen konnte, und billigte die Lehrart, derzufolge die Sünde im N. zunächst Verletzung des Sohnes ist, die Offenbarung der göttlichen 35 Heiligkeit mittelst der evangelischen Gnadenoffenbarung noch dringender und ergreifender wirkt, als mittelst der theokratischen Anstalt Gottes, und erst die Predigt des Gekreuzigten in vollkommener und echter Weise beides hervorbringt: Buße und Glauben.

Die Supernaturalisten (am meisten der vertraute Freund Fr. Volk. Reinhard, aber 40 auch der Schüler L. Heubner und die letzten Württemberger aus der Schule der demonstrativen Apologetik) stießen sich daran, daß die Offenbarung nichts, d. h. nichts Übernatürliches oder Übervernünftiges offenbaren sollte. Ihnen gegenüber erkannte N. es zwar als heilsam an, daß die alte Kirche trotz der schmähenden Verstandeskritik der Philosophen die positiven Mysterien als solche vertreten und in Form der Überlieferung ge- 45 bracht oder daß sie durch sorgsame Pflege der Kinde den köstlichen Kern bewahrt habe, den auch viele Supernaturalisten doch noch mehr als die Kinde für wertvoll achteten. Allein er fügte hinzu, es führe zu einer neuen Lehrtheokratie, wenn auch heute noch, was an sich schlechthin übervernünftig, unbegriffen und unbegreiflich, ja widerspruchsvoll sei, nicht nur in Glaubens- und Überführungsformeln gebracht, sondern auch das Heil von 50 dem Bekenntnisse dieser letzteren abhängig gemacht werde. Eine Offenbarung, welche nur, was an sich übervernünftig sei und bleibe, offenbare, sei keine Offenbarung. Mindestens müßten alle physischen, metaphysischen und geschichtlichen Geheimnisse, mit denen die ethisch-religiösen sich verbunden hätten, diesen untergeordnet und es müßte verhindert werden, daß das Volk sich daran gewöhne, das Bekenntnis zu jenen für selbstständig zu achten. 55 In Wahrheit sei das ethisch-religiöse Verhältnis, diese ewige Liebe Gottes zu der Vollkommenheit des Menschen, in der rechten Tiefe gefaßt, und die daher erklärte und dahin gedeutete ethische Natur der Gnade, des Glaubens, des Todes und der Person Jesu allerdings das schwerste, größte Geheimnis für den Verstand des Herzens und daher vor allem der Offenbarung wert und bedürftig, aber als ethisches auch vernünftig. — Ein 60 späterer theologischer Standpunkt wird dennoch finden, daß N., indem er das Thatsäch-

liche der Offenbarung schlechthin vom Inhalte ausschloß, den Ideen eine Selbstständigkeit zueignete, die sie ja doch nur in der konkreten Verwirklichung und an sich selbst als Heilskräfte nicht anzusprechen haben, und daß nun dennoch hin und wieder die Schriftauslegung bei jener scharfen Trennung von Form und Inhalt hat leiden müssen, auch weder die spekulative noch die mystische Theologie dabei zu ihrem Rechte kommen konnte. Von dem, was er in der Theologie noch erlebte, machte R. sich meist darum los, weil es ihm auf dem Grunde des Pantheismus erbaut schien. Seinen Kantianismus hielt er, auch als er amtliche Verwarnung wegen desselben erlitt, aufrecht. Nur die philosophische Theologie Schleiermachers, wie sie sich in der „kurzen Darstellung des theologischen Studiums“ als Apologetik und Polemik zeichnete, zog ihn gewaltig an, weil sie ihm auf ethischen Gesichtsprinzipien zu ruhen schien. Selbst unter den ihm persönlich näher stehenden — Fichte und Krug, den beiden Bland, Flatt, Henke, Keil — blieb er als Theolog einsam. Doch hatte er treue Nachfolger an einem frühverstorbenen Dankegott Cramer, Professor zu Leipzig, und an Dr. Krause, Generalsuperintendent in Weimar, dessen Königsberger Programm de rationalismo libr. symb. in dogmate de praedestinatione den Hauptgedanken nach von ihm entlehnt war. Mit seinem Sohne, den er einst, Kant zu Ehren, R. Immanuel genannt hatte, suchte er sich wiederholt und noch im Todesjahre in der rührendsten Weise zu verständigen. Im ganzen ist seine Theologie mit Schleiermachers Epoche in Verwandtschaft zu denken. Die Dignität der Thatsache „Jesus Christus der Welterlöser“ hat er nicht minder als dieser dem Intellektualismus sowohl der Super- naturalisten als der Rationalisten entgegengestellt. Dennoch litt sein Religionsbegriff an dem Mangel, den im großen nur Schleiermacher erfüllte und den er selbst durch die mächtige Betonung des sittlichen Willens gut machte. (R. J. Ritsch †) F. Ritsch †.

No (Jer 46, 25; Ez 30, 14—16), auch No Ammon „No des Ammon“ (Nah 3, 8), eine der Hauptstädte Aegyptens, das griechische Theben — Diospolis; daher auch richtig von den LXX (Ez 30, 14, 16) mit Diospolis wiedergegeben. N. ist eine Verstümmelung des ägyptischen Wortes nwt „die Stadt, Hauptstadt“, die sich auch in den Keilinschriften in der Form Ni-i' als Name von Theben findet. Der eigentliche Name der „Stadt“ war bei den Aegyptern Waset. Der Hauptgott von N. war Ammon (Jer 46, 25), dessen Fetisch ein Widder war; daher auch der Name N. Ammon, d. i. Diospolis. Nachdem die Stadt im alten Reiche (3. Jahrh. v. Chr.) nur eine unbedeutende Rolle gespielt hatte, nahm sie im mittleren Reiche (seit 2000 v. Chr.) einen höheren Aufschwung und wurde unter der 18. Dynastie die Hauptstadt des ägyptischen Weltreichs, die es Jahrhunderte hindurch blieb. Erst als die Residenz und damit der Schwerpunkt des Staates im 7. Jahrhundert nach Unterägypten verlegt wurde, sank N. langsam von seiner Höhe herab. Unter den Ptolemäern beteiligte es sich an mehreren Aufständen und wurde dabei wiederholt belagert, unter Augustus bei gleicher Gelegenheit durch den Statthalter Cornelius Gallus völlig zerstört. Als Strabo im Jahre 24 v. Chr. Aegypten bereiste, fand er an Thebens Stelle nur einzelne Ortschaften. Die Ruinen von N. und seiner gewaltigen Tempel liegen auf dem östlichen Nilufer bei den heutigen Ortschaften Luxor und Karnak auf dem gegenüberliegenden Westufer dehnt sich die große Nekropole von N. aus. Vgl. Babelker, Aegypten, 5. Aufl., S. 237 ff. Steinbock.

Noah und seine Söhne. — Literatur: 1. Ueber die Herkunft des Namens Noah s. Dillmann, Die Genesis⁹, S. 116 f.; Goldziher in JdmG XXIV, 207 ff.; vgl. ib. XL, 253. 2. Zur Sintflutgeschichte: Dregelius, Noë, architectus arcae, in diluio navarchus descriptus et morali doctrina illustratus, Monac. 1644; Eichhorn, Repert. V, 185—216; Buttman, Mythologus I, 180—214; Winer, Bibl. Realwörterbuch² II, 161 ff.; Silberschlag, Geogenie II, 128 ff.; Kanne, Bibl. Untersuchungen I, 28 ff.; Ewald, Jahrb. d. bibl. Wissenschaft VII, 1—28; Richers, Die Schöpfungsg., Paradieses- und Sintfluthgesch. erfl., Leipzig 1854; Nöldeke (Ueber den Landungspunkt Noahs), Untersuchungen zur Kritik 1869, 145 ff.; Zöckler, Die Sintflutagen d. Alterthums JdTh 1870, 319 ff.; Wehrmann, Die Sintfluth in Beweis des Glaubens VII, 194 ff.; Diestel (in der Sammlung gemeinverständlicher wiss. Vortr. Ser. VI, S. 137): Die Sintflut und die Flutagen des Alterthums; Schrader, Studien zur Kritik und Erklärung der bibl. Urgeschichte (Zürich 1863), S. 117 ff.; E. Süß, Die Sintfluth, eine geologische Studie (Prag und Leipzig 1883); Franz Delitzsch, Neuer Comm. über die Genesis 154 ff.; Dillmann, Die Genesis⁹, 126 ff.; Andree, Die Flutagen ethnographisch betrachtet (Braunschweig 1891); Cheyne, Art. Deluge in der Encyclopaedia Britannica; Köhler, Lehrb. d. bibl. Gesch. N. T. I, 57 ff.; Budde, Die bibl. Urgeschichte (1883) 248 ff.; Pfeil, Bemerkungen zum bibl. Fluthbericht und zu den Zahlangaben in Genesis Kap. 5 (Dorpat 1895) 10 ff. und dazu Köhler, N. Z. 1894, 875 ff. 3. Der Fluthbericht des Berofus in Excerpten erhalten bei Euse-

- bis chron. armen. (ed. Aucher) I, 31—37. 48—50; praep. ev. IX, 11. 12 und Georgius Synceſſus (ed. Dindorf) I, 54 ff. 70 ff. Ueber den heilſchriftl. Flutbericht ſ. G. Smith, Account of the deluge (London 1873); F. Lenormant, Le Deluge et l'Épopée Babylonienne (Paris 1873); Buddenſieg, Ueber eine vormoſaiſche Sintflutverſion JbZ 1873, 69 ff.; Haupt bei Schrader, Die Keilſchriften u. d. AT², 55—79 (mit Verbeſſerungen in Beitr. zur ſemit. Sprachwiſſ. I, 122 ff.); Jenſen, Koſmol. (1890) 367—446; Zimmern bei Gunkel (Schöpfung und Chaos 1895) 423—428; Bezold, Ninive und Babylon (Bielefeld und Leipzig 1903) 106 ff. 4. Ueber das gegenſeitige Verhältniß des babylonischen und bibl. Flutberichts: Buddenſieg, Die bibl. u. chald. Sintflutverſion ZW 1880, 347 ff.; Zöckler, Ninives u. Babylons Zeugnis f. d. Geſchichtsinhalt des ATs ib. 1880, 300 ff.; Zimmern, Bibl. u. babyl. Urgeſchichte² (Leipzig 1903) 32 ff.; Schrader, Die Keilſchr. u. d. AT² von Zimmern u. Winkler 545 ff.; Dillmann, WZ 1882, 436 ff.; ferner die betr. Abſchnitte der im Verlauf des Babel-Bibel-Streits 1902 u. 1903 erſchienenen Schriften von Friedr. Delißſch (Babel u. Bibel); Dettli (Der Kampf um Bibel u. Babel); E. König (Bibel u. Babel); Jeremias, Im Kampf um Bibel u. Babel; Kittel (Die babyl. Ausgrabungen und die bibl. Urgeſchichte); Budde (Das AT und die Ausgrabungen); Hommel (Die altoriental. Denkmäler u. d. AT); Gunkel (Iſrael und Babylonien. Der Einfluß Babyloniens auf die iſraelitiſche Religion); Diekmann, Das Gilgamiſ-Epos in ſeiner Bed. f. Bibel u. Babel (Leipzig 1903); Köberle, Babylon, Kultur u. bibl. Religion (München 1903); Lehmann, Babyloniens Kulturmiſſion L. 1903. 5. Ueber den Segen Noahs Reinke, 20 Beitr. zur Erkl. d. ATs IV, 1 ff.; G. Baur, Geſch. der altteſt. Weiſſagung 1861, 171 ff.; Hengſtenberg, Chriſtol. I, 23 ff.; Ewald, Jahrb. IX, 19 ff.; Hofmann, Weiſſ. u. Erf. I, 88 ff.; Schriftbew.² II, 2 S. 512 ff.; Budde, Bibl. Urgeſch. 299—370 u. 506—516; Halévy, Recherches Bibliques VIII, 170 ff. (Revue des Etudes Juives XIII, 1886).

Die Benennung Sündflut iſt eine volksetymologiſche Umdeutung für das urſprüngliche 25 Einvlut, Sindvlut, Einfluot, Eindflut, Sintflut d. i. große Flut. Luther ſchreibt noch in ſeiner letzten Bibelausgabe Gen 6, 17; 7, 10 Sindflut. Ueber Noah in der apokalyptiſchen Litteratur des ſpäteren Judentums, in welcher er neben Henoch eine hervorragende Rolle ſpielt, ſ. Riehms Handwörterb. d. bibl. Alterth. u. d. N. Noah.

Noah (נֹחַ, Nōwe, bei Joſephus Νώεος), mit deſſen Namen die Erinnerung an die 20 Sintflut verknüpft iſt (vgl. Jeſ 54, 9: נֹחַ), war nach Gen 5, 28 f. der Sohn des Lamech, des neunten in der ſethitiſchen Geſchlechtsreihe, er ſelbſt der zehnte und letzte in dieſer Reihe, von ſeinem Vater bei ſeiner Geburt mit den Worten begrüßt: „Dieſer wird uns Troſt ſchaffen (נֹחַ) von unſerer Arbeit und der Mühhal unſerer Hände von dem Erdboden her, den verflucht Jahve“ (5, 29). Nicht etwa nur Freude verſpricht ſich Lamech

55 von dieſem Sohne, Freude, die ihn über das Leid eines mühevollen Lebens hinweghebt, ſondern ſeine Worte lauten dahin, daß in Bezug auf die Mühheligkeit des Lebens auf der von Gott verfluchten Erde durch dieſen Sohn eine Wandlung erfolgen werde. Darum nennt er ihn נֹחַ, ein Name, der auf Ruhe, auf Abhilfe von Beſchwerde hinweiſt. Eine genaue Etymologie giebt das נֹחַ nicht. Der Name נֹחַ ſoll, wie in der Regel die 40 Eigennamen, nur eine Erinnerung oder Hindeutung an den beabſichtigten Gedanken ſein. Noahs Leben fällt nach der bibliſchen Erzählung in eine Zeit allgemeinen ſittlichen Verderbens. Auf die Art dieſer Entartung läßt uns die Erzählung aus den ſogenannten noachiſchen Geboten (Gen 9) zurüchließen. Wenn ſolche neue Lebensordnungen, wie wir ſie dort finden, nötig geworden ſind: ſo muß wildes Blutvergießen, Nichtachtung des 45 Lebens, es ſei nun des menſchlichen oder tieriſchen, geherrscht haben; daneben aber auch — darauf weiſt uns die räthelhafte Erzählung Gen 6, 1 ff. hin — eine Entartung des geſchlechtlichen Verhältniſſes, welche die menſchliche Natur in der Integrität ihres Weſens bedrohte. Daher der göttliche Beſchluß, das Menſchengeſchlecht hinwegzutilgen. Wenn Gott in dieſem Zuſammenhang v. 3 redend eingeführt und ihm das Wort in den Mund 50 gelegt wird, daß er dem Geſchlecht noch eine Friſt von 120 Jahren ſetze — denn nur dieſes kann der Sinn der Stelle ſein, nicht aber, daß die menſchliche Lebensdauer fortan auf ſo viele Jahre eingeſchränkt werden ſolle —, ſo iſt dieſes nur eine andere Form der Erzählung ſtatt der Angabe, wie lange vor dem Eintritt der Flut Noah Offenbarung über ſie empfangen. Nach 7, 11 begann die Flut im 600. Lebensjahre Noahs; ſonach 55 hat dieſe Offenbarung ſtattgefunden, als er 480 Jahre alt war. Dieſes 600. Lebensjahr Noahs, in welchem das Strafurteil in Vollzug trat, iſt nach hebräiſchem Text das 1656. nach Erſchaffung des Menſchen, das 2242 nach den LXX, das 1307. nach dem Samaritaner. Über dieſe Zahlen ſ. w. u.

Mit dem 9. Verſ des 6. Kap., wo Noah ein נֹחַ נָח genannt wird, ein voll- 60 kommener Mann d. h. an ſeinen Gott hingegeben mit Herz und Sinn, mit Wort und That, „gerecht“ im Gegenſatz zu ſeinen Zeitgenoſſen, ſetzt die Flutgeſchichte ein, deren Darlegung bis 9, 17 reicht. Daß in dieſer Darſtellung zwei Berichte ineinandergearbeitet

ind, unterliegt keinem Zweifel und ist schon daraus zu ersehen, daß der Einzug Noahs in die Arche mit den Seinen und den Tieren 7, 7—9 und dann noch ein zweitesmal 7, 13—16a erzählt wird. Wir vergegenwärtigen uns den Inhalt beider. Der eine, für den der Gottesname יְהוָה charakteristisch ist, erzählt von dem Befehl Gottes an Noah, mit seiner Familie in die Arche zu treten und von den reinen Tieren je 7 (Individuen d. h. drei Paare und ein viertes — zum Opfer 8, 20 — bestimmtes Tier), von den unreinen je ein Paar mit hineinzunehmen, da er in 7 Tagen einen vierzigstägigen Regen behufs Vertilgung alles Bestehenden vom Erdboden hinweg bringen werde. Noah folgt dieser Weisung (7, 1—5), bezieht mit den Seinen und dem Gekühe die Arche. Nach sieben Tagen beginnen die Wasser der Flut (v. 7—10) und der Plazregen kommt über die Erde 40 Tage und 40 Nächte (v. 12). Hinter dem eingetretenen Noah verschließt Gott die Arche (v. 16b), welche in den 40 Tagen von den Wassern gehoben hoch über der Erde schwebt (v. 17). Nachdem alles Lebendige außer Noah und dem, was mit ihm in der Arche war, umgekommen (v. 22 u. 23), wird dem Regen Einhalt gethan (8, 2b. 3a). Nach den 40 Tagen öffnet Noah das Fenster der Arche und entsendet den Raben. Dieser fliegt hin und her, bis die Erde ganz trocken ist; aber in die Arche zurück kommt er nicht mehr. Da läßt Noah eine Taube fliegen, die zu ihm zurückkehrt, weil sie keinen Ruhepunkt findet. Nach sieben Tagen läßt er eine zweite Taube hinaus, die mit einem Ölblatt im Schnabel zurückkommt; endlich nach abermal sieben Tagen entläßt er die dritte Taube, die nicht mehr zu ihm zurückkehrt (v. 6—12). Da deckt Noah das Dach des Kastens ab und sieht, daß die Erde trocken geworden 13b. Er erbaut einen Altar und bringt von den reinen Tieren und Vögeln Gotte Brandopfer dar. Gott nimmt das Opfer wohlgefällig an und beschließt in Anbetracht der dem Menschen nun einmal von Jugend auf anhaftenden Sündhaftigkeit, daß bis an das Ende der irdischen Geschichte kein Gericht von solcher Allgemeinheit, wie das der Flut gewesen, ergehen und den regelmäßigen Wechsel der Jahres- und Tageszeiten durchbrechen soll.

Dieser Bericht ist von einem anderen umschlossen, charakterisiert durch den Gottesnamen יְהוָה. Nach demselben ergeht an Noah, den „Gerechten“ auf der „verderbten“ Erde, die göttliche Weisung, ein hölzernes Haus zu bauen, geeignet, ihn mit den Seinen, sowie von jeder Tierart ein Paar nebst den erforderlichen Lebensmitteln aufzunehmen und durch die Flut hindurchzuretten, die über die Erde kommen werde, um alles Lebendige von ihr hinwegzutilgen (6, 9—22). Im 600. Lebensjahre Noahs, im 2. Monat, am 17. Tag des Monats, an eben dem Tag, an dem Noah mit den Seinen und den Tieren die Arche betritt, brechen „alle Brunnen der großen Tiefe“ auf und „die Fenster des Himmels“ öffnen sich, um die Flut über die Erde zu ergießen. Bis zum 150. Tage währt das Steigen der Gewässer, die die Arche tragen und die Höhe von 15 Ellen über den höchsten Bergen erreichen, so daß alles auf dem Lande Lebende umkommt (7, 6. 11. 13—16a. 16—21. 23b. 24). Da gedenkt Gott der in der Arche Befindlichen; die Wasser nehmen ab; am 17. Tag des 7. Monats sitzt die Arche fest auf den Bergen von Ararat; am 1. des 10. Monats werden die Spitzen der Berge sichtbar; am 1. Tag des 1. Monats des 2. Jahres ist das Wasser von der Erde gewichen; und am 27. Tag des 2. Monats die Erde trocken, und erhält Noah die Weisung, die Arche zu verlassen (8, 1. 2a. 3b—5. 13a. 14—19). Mit dem göttlichen Segenswort, das an Gen 1, 28 ff. erinnert (9, 1), der Übertragung der Herrschaft über die Tierwelt, wie Gen 1, 28, aber mit dem ausdrücklichen Verbot des Blutgenusses (v. 2—4); mit der Einräumung der Macht über das Leben des Menschen, der seinesgleichen getötet hat (v. 5 ff.); endlich mit der Verheißung, daß kein Gericht mehr von solcher Allgemeinheit, wie das der Flut gewesen, über die Erde kommen solle (9, 8—17) schließt dieser Bericht. Daß beide Berichte in den Hauptpunkten zusammenstimmen, ist unleugbar. Die Abweichungen betreffen nur Einzelheiten des erzählten Vorgangs. Es fragt sich auch, ob Differenzen, die man so gefunden, wirklich vorhanden sind. Man sagt, der eine Bericht (6, 19—20) wolle von jeder Tierart je zwei Exemplare aufgenommen wissen, der andere dagegen (7, 2) nur von allen unreinen Tieren, von allen reinen dagegen sieben. Aber sollte sich nicht die erstere Angabe als summarische, die zweite als genauere deuten lassen? Wenn wir dann in dem letzteren Bericht v. 8—9 lesen, daß „sie von allem reinen und unreinen Vieh zu zweien zu Noah in die Arche“ kamen, so widerspricht dies nicht der Angabe desselben Berichts 7, 2; denn hier wird ja nicht gesagt, daß nur je ein Paar von jeder Tierart aufgenommen sei, sondern es liegt vielmehr der Nachdruck darauf, daß sowohl die reinen als die unreinen Tiere paarweise vertreten gewesen seien, also ebensoviel männliche wie weibliche Exemplare (vgl. 7, 16). Die in dem einen Bericht gemachte Unterscheidung

zwischen reinen (zur Nahrung, zu Opfern geeigneten) und unreinen Tieren ist älter als das mosaische Gesetz und findet sich auch außerhalb des jüdischen Volks (s. Strack zu Gen 7, 2). Von Bedeutung wäre es, wenn die Flut nach dem einen Bericht von viel kürzerer Dauer wäre, als nach dem anderen. Aber ist dem wirklich so? Hat sie nach dem einen Bericht nur 61 Tage, nach dem andern hingegen ein Jahr und 10 oder 11 Tage gewährt? Diese Frage wäre zu bejahen, wenn die Zeitbestimmung 8, 6 auf 7, 17 zurückbeziehen wäre. Aber dies ist unthunlich; denn nach Stracks richtiger Bemerkung müßte dann 1. der Artikel stehen (vgl. 7, 10 mit 7, 4); 2. setzt auch der jahvistische Bericht 7, 23 eine Überschwemmung der ganzen von Menschen bewohnten Erde deutlich voraus, kann also nicht sofort nach dem 40tägigen starken Regen durch Noah einen Vogel ausfenden lassen. Sonach hat auch nach ihm die Flut länger gewährt als 61 Tage (40 Tage des Regens und 21 des Wartens). Die 40 Tage des Wartens hier entsprechen den 40 Tagen des starken Regens, während deren die Flut ihre 110 Tage anhaltende Höhe erreichte. Man hat gemeint, daß, weil unter den Israeliten vor dem Auszug aus Ägypten eine andere Jahresrechnung bestanden habe, so sei der 2. Monat, in welchem laut 7, 11 die Flut angehoben, im Sinne der früheren Rechnung zu verstehen, wonach der 2. Monat der nachmals 8. gewesen. An die Stelle eines herbstlichen Anfangs des Jahres sei ja mit dem Auszug aus Ägypten ein Frühjahrsanfang getreten. Allein es liegt kein zureichender Grund zu der Annahme vor, daß die Erzählung hier in dieser früheren Zeit die Monate in anderem Sinne rechne, als in welchem die Leser jetzt dieselben zu rechnen gewohnt waren. Denn die Thatsache, daß diese Jahresrechnung erst mit dem Auszug aus Ägypten begonnen hat, kann ja nicht beweisen, daß die Erzählung bis dahin, wo sie zur Darstellung des Auszugs aus Ägypten kommt, einer jetzt nicht mehr bräuchlichen Jahresrechnung sich bedient habe. Also wird es so gemeint sein, daß die Flut am 17. Tag des Monats Jijar begonnen und bis zum 27. Tage desselben Monats im nächsten Jahre gedauert habe. Was für ein Jahr aber das der Flut gewesen, ob ein Mondjahr oder ein wirkliches oder ein approximatives Sonnenjahr, läßt sich aus den Angaben nicht mit Bestimmtheit ersehen. Denn es ist zwar gesagt 7, 24 und 8, 3, daß das Steigen des Wassers 150 Tage gewährt habe. Aber die nächste Zeitangabe lautet 8, 4: Am 17. Tage des 7. Monats. Hier weiß man nun nicht, wie viele Tage von dem 150. an zu zählen sind. Denn um dies zu wissen, müßte zuerst feststehen, was für Monate gemeint sind, ob Mond- oder Sonnenmonate.

Daß unter der gegenwärtigen Welt des Menschen eine andere begraben liegt, die durch ihre Entartung das göttliche Gericht über sich herabrief, ist eine der Grundwahrheiten, welche die biblische Darstellung der Urgeschichte zum Ausdruck bringt. Die Flut, durch welche dieses Gericht sich vollzog, war univiersell, aber „nicht insofern, daß sie sich über die ganze Erdoberfläche erstreckt hätte, sondern nur insofern, daß von ihr alle Menschen betroffen wurden“. Der Ausdruck 7, 19: „alle hoben Berge, welche unter dem ganzen Himmel“ braucht nicht buchstäblich gefaßt zu werden, sondern ist zu verstehen, wie wenn es z. B. Gen 41, 57 heißt, „die ganze Erde“ (wir sagen: alle Welt) sei nach Ägypten gekommen, Speise zu kaufen (vgl. Franz Delitzsch z. d. St.). Der Bericht hat kein Interesse an der Allgemeinheit der Flut an sich, sondern nur an der Allgemeinheit des durch sie an dem ἀρχαῖος κόσμος (2 Pt 2, 5) vollzogenen Gerichts. Hiernach werden wir das Gebiet der Flut auf das von der damaligen Menschheit bewohnte Gebiet zu beschränken haben. Einer weiteren Ausdehnung derselben bedurfte es der Natur der Sache nach nicht. Daß bis auf eine Familie das ganze damalige Geschlecht samt der Tierwelt in seinem Bereich in einem großen Umkreis der Erde vertilgt wurde: dies ist der centrale, den ganzen Bericht beherrschende Gedanke. Nur die buchstäbliche Auffassung von 7, 19 würde in einen Widerspruch mit der Naturwissenschaft verwickeln. Diese ist auch dadurch ausgeschlossen, daß der Verf. des biblischen Berichts mit seinen Aussagen nur an Vorderasien und etwa die Mittelmeerländer denken kann, da er ja von der Existenz der übrigen Welt keine Kunde hatte und schon darum nicht von den Ararat überragenden Bergen reden kann.

Ein so mächtiges, in drei Stockwerke gegliedertes Gebäude von 300 Ellen Länge, 50 Ellen Breite und 30 Ellen Höhe, wie die Arche war (hebr. אֲרֹכָה, nach Ges. Uebf. 1491; Aleixander. Al. Schriften I, 175 f. ägyptisches Lehnwort, nach Journ. asiat. 8, 12. 316 f.; Jensen, Zschr. f. Assyriologie 4, 272 f. dem Babylonischen entnommen; LXX ἱερὸν; Vulg. arca) bedurfte wohl eines so langen Zeitraums zu seiner Herstellung, wie er sich aus Gen 6, 3 ergibt, beiderseits da ja Noah über so wenige Hände verfügte. Viele hat in seinem Kommentar zur Genesis berechnet, daß der Kubikinhalt der Arche

3 600 000 Kubikfuß betrug, und daß, wenn davon auch $\frac{1}{10}$ zur Aufbewahrung des nach Gen 6, 21 mitzunehmenden Futters verwandt wurden, das übrig bleibende Zehntel doch hinreichte, um beinahe 7 000 (genauer 6 666) Tierarten (von jeder Art ein Paar und für das Paar 54 Kubikfuß gerechnet) Raum zu gewähren. Dabei ist natürlich in Anschlag zu bringen, daß alle Wassertiere von selbst ausgeschlossen waren und daß überhaupt nur an die Fauna des von den Menschen damals bewohnten Landes zu denken ist. Im Jahre 1609 baute der Mennonit N. Jansen zu Horn in Holland ein Schiff nach dem Muster der Arche, das zum Schiffe zwar unbrauchbar war, aber um $\frac{1}{3}$ mehr Last als andere Schiffe gleichen Kubikinhalts zu tragen vermochte. Last zu tragen und trockenen Aufenthalt zu gewähren, war aber auch einzig die Bestimmung der Arche. Zum Segeln war sie nicht bestimmt. Laut 6, 16 hatte die Arche eine rundum laufende (nur durch die Tragbalken der Decke unterbrochene) Lichtöffnung (77) in der Höhe einer Elle; in einer ihrer Längsseitenwände eine Thüre. Wie die mannigfaltigen Tierarten in die Arche zusammengeführt wurden, können wir uns aus der den Tieren eigenen instinkartigen Vorahnung und Vorempfindung zerstörender Naturereignisse wohl vorstellig machen; und um sie zu ernähren, dazu konnte Noah, wenn es sich nur um die Tierwelt seiner Umgebung handelte, gar wohl Anstalt treffen. Der Schrecken aber des gewaltigen Naturereignisses war mächtig genug, um sie in Schranken zu halten.

In dem jahvistischen Bericht, welcher der alten Erzählung angehört, die einsetzend mit der Urgeschichte (Gen 2, 4 b) und der Zeit der Patriarchen den Zweck verfolgt, Israel über die großen Thaten seines Gottes zu belehren, der es durch die Erlösung aus Ägypten, die Gesetzgebung am Sinai, die Führung durch die Wüste und die Einpflanzung in Kanaan für seinen Beruf ausgerüstet hat — in diesem Bericht lesen wir, daß Noah, nachdem er die Arche verlassen, einen Altar errichtet und auf demselben von der mannigfaltigen Welt lebendiger Geschöpfe, die er durch die Flut hindurchgerettet, Gotte dargebracht habe (8, 20). Dies ist bedeutsam; nicht zwar, daß Noah geopfert — denn das Opfer ist eine dem sündigen Menschen ebenso natürliche Bethätigung seiner selbst in seinem Verhältnis zu Gott, wie das Gebet —, wohl aber, daß er einen Altar errichtet und daß es Brandopfer sind, die er darbringt. Von Beidem berichtet die Erzählung hier zum erstenmal. Der Altar ist eine Höhe — Ezechiel nennt ihn 43, 15 symbolisch Gotteshöhe —, die man Gotte entgegengebaut nach oben; und beim Brandopfer ist es darauf abgesehen, das Dargebrachte im Dufte des Feuers aufsteigen zu lassen nach oben. Daß jetzt in dieser Weise geopfert wird, hat im Sinne der Erzählung seinen Grund in einer durch das Gericht der Flut eingetretenen Veränderung. Das sichtbare Zeichen der göttlichen Gegenwart, wie es zuerst, vermittelt durch die Cherube, an jener Stätte des Landes Eden, von der wir Gen 2 lesen, und dann in einer den sündig gewordenen Menschen zurückschreckenden Gestalt an der Schwelle desselben zu schauen war (3, 24), ist verschwunden. Die Erde, über welche das Gericht ergangen, ist nicht mehr Stätte der Gegenwart Gottes. Gott ist nun der Unsichtbare, der droben ist. Und so richtet sich denn nunmehr der Blick des Betenden und Opfernden nach oben, gen Himmel, zum Thronsiß Jahves, von wo er laut Ps 29, 10 das Flutgericht verhängt hat. So auch Noah, indem er in Brandopfern seinen Dank für Gottes gnädige Errettung, wie seine Bitte für die auf der neuen Erde neu beginnende Menschheit verkörpert. Was wir dann in dem anderen, den jahvistischen umrahmenden Bericht Kap. 9 als von Gott selbst geredet und für die mit Noah neu beginnende Menschheit angeordnet lesen, ist nichts anderes, als die in Form eines Gottesworts umgekehrte Erkenntnis von dem Verhältnis der noachitischen Menschheit zu der Welt um sie her, von der Beschaffenheit der jetzt anhebenden Zeit, wie sie Noah unter der Wirkung des Geistes Gottes innerlich aufging. Diese Erkenntnis geht 1. dahin, daß kein Verteilungsgericht mehr von solcher Allgemeinheit, wie das der Flut gewesen, über die Erde ergehen soll. Der Regenbogen, den Noah im Gewölk des abziehenden Gerichts sieht, giebt ihm solche Gewißheit. Ihn deutet er in diesem Sinne. Eine weitere Erkenntnis ist 2. die, daß sich die Lebensbedingungen für die neu anhebende Zeit verändert haben. Während nach Gen 1 dem Menschen nur die Pflanzenwelt zur Speise angediesen war, erhält er von jetzt an Macht über das Tier, nur daß er dessen Fleisch nicht in seinem Blute essen soll. Es giebt uns diese Bestimmung Aufschluß über den Mißbrauch, der von der untergegangenen Welt mit der Tierwelt getrieben worden war, ein Mißbrauch, den wir jetzt noch bei Völkern finden, die in tierische Rohheit versunken sind. Zum 3. wird bestimmt, daß des Menschen Blut an dem, der es vergießt, gerächt werden soll. Ist durch das Verbot des Blutgenusses der Rohheit feuert, die den Menschen zum Tiere macht, so durch die Anordnung der Bestrafung

Mörders der Gewaltthat, welche den Nebenmenschen wie ein Tier behandelt und nicht wie das nach dem Bilde Gottes geschaffene Wesen. Beide Anordnungen bilden die Grundlagen der Gesittung und des Rechts. Diese Mächte des menschlichen Gemeinlebens haben an der noachitischen Gottesordnung ihre Voraussetzung. Mit derselben
 5 aber geht die Gemeinschaftsform der Familie, die bis dahin nach biblischer Anschauung die einzige gewesen, über sich selbst hinaus. Die Menschheit, der die noachitische Gottesordnung gilt, wird in der Form der staatlichen Gemeinschaft ihr Leben führen. — An Gen 9, 1 ff. knüpft die jüdische Synagoge das an, was sie „die sieben Gebote Noahs“
 10 nennt, welche ihr zufolge vorschreiben 1. sich der Abgötterei, 2. der Gotteslästerung, 3. des Todschlages, 4. des Ehebruchs, 5. des Diebstahls zu enthalten, 6. Gerechtigkeit zu handhaben und 7. kein Blut zu essen“ (vgl. Abodah Sarah von F. Chr. Ewald [München 1856] S. 9). Die Einhaltung dieser Gebote wurde von den „Proselyten des Thores“ gefordert. Die AG 15, 20 und 29 den Heidenchristen auferlegten vier Enthaltungen haben, was beiläufig bemerkt sei, mit diesen noachitischen Geboten nichts zu
 15 thun. Denn letztere decken sich nicht mit dem, was Jakobus den heidnischen Christen anbefehlen heißt.

Von den über den ganzen Erdball verbreiteten Flutagen ist für uns von besonderem Interesse wegen seiner frappanten Anklänge an die biblische Erzählung der seit 1872 bekannte keilschriftliche babylonische Flutbericht, durch den die Richtigkeit der Angaben des
 20 babylonischen Priesters Berosus (s. o. u. Litt.) bestätigt wird. Dieser babylonische Bericht bildet einen Bestandteil und zwar den 11. Gesang eines großen babylonischen Nationalepos, dessen Held Gilgamesch ist, dem sein Ahnherr Enlilapiltim, der babylonische Noah, die Geschichte von der Sintflut und seine wunderbare Errettung mitteilt. Die Erzählung beginnt mit einem Beschluß der Götter, über die Menschheit ein Strafgericht zu ver-
 25 hängen. Gott Ea macht den Helden, dessen Stadt Schurippak heißt, im Traum Mitteilung von der bevorstehenden Sturmflut und heißt ihn, ein Schiff bauen und sich und seine Familie darin retten. Dem göttlichen Befehl gehorjam baut er das Schiff, belädt es mit Silber, Gold und „Lebensamen“ aller Art, bringt in dasselbe seine ganze Familie und alle seine Angehörigen, dazu auch Vieh und Getier des Feldes und verschließt auf
 30 ein mit ihm von dem Gott verabredetes Zeichen die Thür des Fahrzeugs. Nun beginnt der Flutsturm, so gewaltig, daß selbst die Götter in Furcht geraten und sich zusammenkauern „wie ein Hund“. Sechs Tage und Nächte dauern Sturm und Wetter; am 7. tritt Ruhe ein. Nach dem Lande Nisir steuerte das Schiff; der Berg dort hielt es fest und ließ es nicht mehr los. Am 7. Tage nach der Strandung ließ der Held die Taube
 35 ausfliegen, die aber, weil sie keinen Ruheplatz fand, zurückkehrte; auch die Schwalbe kam wieder; der Rabe aber blieb draußen. Da ließ er (alles) hinaus nach den vier Winden, errichtete einen Altar auf der Höhe des Berggipfels und brachte ein Opfer, dessen Duft die Götter, sich wie Fliegen beim Opferer sammelnd, begierig einsogen. Nur der Gott Bel ergrimmt darüber, daß seine Absicht, die Menschheit zu vertilgen, unausgeführt ge-
 40 blieben sei, wurde aber von Ea beschwichtigt, der ihm vorhält, daß es unrecht sei, Unschuldige mit den Schuldigen büßen zu lassen; und daß es noch andere Strafmittel gebe, wie wilde Tiere, Hungersnot und Pestilenz. Nun besteigt Bel das Schiff, segnet Enlilapiltim und sein Weib und erklärt, daß beide zusammen fortan zu den Göttern erhoben, sein sollen und daß S. wohnen soll in der Ferne, an der Mündung der Ströme. „Da
 45 trugen sie mich fort — erzählt S. — und an einem fernen Ort, an der Mündung der Flüsse setzten sie mich nieder.“

Die Berührungen zwischen dieser altbabylonischen und der biblischen Erzählung sind handgreiflich, und zwar verteilen sich die Berührungen dieser mit jener auf beide Berichte, die wir unterschieden haben, den jahvistischen und den elohistischen. Aber bei aller Ähnlichkeit — welche Verschiedenheit hier und dort! Was uns zunächst auffällt, ist der krasse
 50 Polytheismus, von dem die babylonische Darstellung durchzogen ist; dabei solch abstoßende Züge, wie das Verhalten der Götter während der Sturmflut und in Anlaß des dargebrachten Opfers. Ferner tritt in der babylonischen Flutage die ethische Auffassung stark zurück. Erst am Schluß läßt sie durchblicken, daß der Zorn der Götter über den
 55 Frevel der Menschen die eigentliche Ursache der Flut war, und die Vernichtung alles Lebendigen wesentlich als einen Willkürakt der Götter, speziell des Bel erscheinen. Die biblische Erzählung ist dagegen ausgezeichnet durch ihren streng sittlichen Charakter. Endlich ist die ganze Färbung des keilschriftlichen Flutberichts eine spezifisch babylonische. Ein babylonischer König, eine babylonische Stadt spielen darin eine Rolle; und nach
 60 der Flut wandern die Geretteten wieder nach Babylonien zurück, um dort alles in der

früheren Weise einzurichten. Was den Flutsagen anderer Völker eigentümlich ist, das finden wir auch hier. Sie geben der Thatsache, um die es sich handelt, eine Vertiklichkeit, die zu ihrem Wohnort paßt, und bringen sie mit dem Ursprung des betreffenden Volkstums in Zusammenhang. In der biblischen Erzählung ist dies nicht der Fall. Die Urgeschichte des israelitischen Volks hat mit der Gegend nichts zu schaffen, wo Noah die Arche verlassen haben soll. Nach dem biblischen Bericht strandet sie auf den „Bergen von Ararat“: eine Angabe, die uns in die Araxesebene weist — welche der Name Ararat ursprünglich bezeichnet zu haben scheint (2 Kg 19, 37), um dann auf den dort gelegenen Doppelberg übertragen zu werden —, während die babylonische Sage, die den Berg des Landes Nisir als Landungsort nennt, weiter südlich in die Gegend östlich vom Tigris jenseits des unteren Zab führt. — Vgl. über Ararat, Raumer, Palästina⁴, 456 ff.

Aber wie erklären sich nun die Zusammenklänge, die bei einer Vergleichung der hebräischen und der babylonischen Flutvorstellung in unser Ohr fallen? Die Ansicht, daß „beide biblische Sintflutberichte erst im Exil mit Kenntnis der babylonischen Sage verfaßt“ seien, ist unhaltbar. Denn daß das jahvistische Buch voregilisch ist, steht fest; und gesetzt auch, daß der sogenannte Priesterkoder, als dessen Bestandteil der elohistische Flutbericht gilt, erilisch wäre: so viel wird doch zugestanden werden müssen, daß „er seine Bilder der Vorzeit nicht aus der Luft greift, sondern aus alten Quellen schöpft“. Wie wäre es auch denkbar, daß die jüdischen Exulanten in Babel aus den Überlieferungen ihrer babylonischen Zwingherren sich ganze Stücke, wie den Flut- und den Schöpfungsbericht, aneigneten! Aber auch die Annahme, daß die urgeschichtlichen Sagen der Bibel etwa um die Mitte des 2. vordchristlichen Jahrtausends während des regen internationalen Verkehrs, der damals zwischen Babylonien und dem Westen stattgefunden, nach Palästina gekommen und durch die später dort eingewanderten Israeliten übernommen und in monotheistischem Sinn umgestaltet worden seien — auch diese Annahme ist abzulehnen. Denn wenn wir einen Josua in seinen letzten Reden und Ermahnungen das Volk nachdrücklichst vor der Vermischung mit den Kanaanäern warnen, wenn wir dann Richter und Propheten, das „stets lebendige Gewissen“ des Volkes, gegen den Abfall von Jahve, wenn er eintrat, eifern hören: ist dann die Herübernahme von Sagen, wie der babylonischen, aus der Hand der Baalsverehrer, als welche uns die biblische Erzählung die Kanaanäer schildert, denkbar? Und wie läßt sich von einer Umgestaltung reden, da sich die biblische Fassung von vornherein „nicht etwa als eine Parallele zu der Erzählung der babylonischen Priester, die nur vom streng monotheistischen Standpunkt aus gewisse Läuterungen sich hätte gefallen lassen müssen“, darstellt, sondern überhaupt von einem ganz andern Geist getragen wird. Bei aller Übereinstimmung in einzelnen Zügen sind beide Überlieferungen der Substanz und dem Geiste nach, der sie gestaltet hat, grundverschieden. Und dies erklärt sich nur dann, wenn es sich um parallele, auf eine gemeinsame Urquelle zurückgehende Entwicklungen handelt, um eine gemeinsame Tradition, in der sich die Erinnerung fortpflanzte an eine große Flutkatastrophe, die in vorgeschichtlicher Zeit Vorderasien und die umgrenzenden Länder betroffen hat, und die sich dann je nach der nationalen und religiösen Eigentümlichkeit des Volkes, in dem sie lebte, verschieden gestaltete, auf babylonischem Boden zum Naturmythus ausreifte, auf israelitischem unter dem Einfluß des dort waltenden Geistes die Gestalt annahm, in der sie uns in der Genesis entgegentritt. Diesen Überlieferungstoff, die Flut betreffend, haben die Hebräer bei ihrer Wanderung aus dem Osten nach Kanaan mitgebracht. Nach dem biblischen Bericht zieht Abram von Ur in Chaldäa aus über Charran in dieses Land. Nun verweist man ja freilich die Gestalten der Patriarchen in das Reich des Mythos. Aber — um hier nur dies hervorzuheben — die Tradition der Hebräer unterscheidet klar und deutlich von der mosaischen Periode eine vormosaische ihrer geschichtlichen Entwicklung, indem sie uns in der religiösen Würde der Väter den Grund erkennen lehrt, warum gerade das Volk ihrer Nachkommenschaft und kein anderes durch Mose zur Gemeinde Gottes unter den Völkern ward.

Das jahvistische Stück 9, 18—27 berichtet jenen Vorgang in der Familie Noahs, in welchem zuerst in dem neu beginnenden Leben der Menschheit ein ähnlicher Gegenstand, wie jener anfängliche in Kain und Abel, zu Tage trat. Eben deshalb aber ward dieser Vorgang dem Ahnherrn des neuen Menschengeschlechts Anlaß zu solch einem Spruch, wie er ihn über seine drei Söhne that. Die Ordnung, in der sie hier genannt werden (Sem, Ham, Japhet), entspricht nicht der Altersfolge, da Sem nach 10, 21 der älteste und Ham nach der hier folgenden Erzählung der jüngste ist. Noah pflanzte laut 9, 20 nach

der Flut, weil er ein Aekersmann gewesen, einen Weinberg. Wein ist ein Erzeugnis der neuen durch die Flut veränderten Erde. Indem Noah dieses herzerfreuende Gewächs (Ps 104, 15) pflanzte, erfüllte sich in ihm die Hoffnung seines Vaters. Sofern er aber der unbekannteren Kraft des Weines unterliegt, zeigt sich ebenso deutlich, daß er noch nicht der Urheber der vollkommenen Befreiung von aller Mühsal (5, 29) sein kann. Trunken wird er Gegenstand der pietätlosen Verhöhnung seines Sohnes Ham, während die beiden anderen Söhne ihre Pietät an den Tag legen: eine Verschiedenheit des Verhaltens, welche des Vaters in Segen und Fluch sich äußerndes Wort über die Söhne bestimmt. Was Ham, der jüngste Sohn Noahs gethan hat an seinem Vater, soll dem Ham an seinem jüngsten Sohn, an Kanaan, wieder heimkommen. Hierin läge nur dann eine Ungerechtigkeit, wenn man von der Meinung ausginge, als machte das prophetische Fluchwort den Kanaan zu einem Verfluchten im Gegensatz zu seiner gegebenen sittlichen Disposition. Aber gerade das Umgekehrte ist wahr. Der Fluch wird auf ihn gelegt — so dürfen und müssen wir annehmen — auf Grund einer vorhandenen sittlichen Beschaffenheit, vermöge deren es göttliche Gerechtigkeit war, daß er ihn betraf. Es war Kanaans eigene Schuld, daß seines Vaters unsittliche Disposition in ihm sich weiter realisierte; und weil der Fluch seiner sittlichen Disposition kongruent war, so war er auch ihm gegenüber gerecht, so wie er gerecht war gegenüber seinem Vater. Und Noahs prophetischer Tiefblick war es, der in Kanaan diese Disposition erkannte, in ihm nicht bloß als Einzelnen, sondern als Stammvater eines Geschlechts, das von ihm aus gleichwie physisch, so auch ethisch bedingt ist. Daß wir ein Recht haben, jene ethische Disposition in Kanaan anzunehmen, obgleich in Noahs Wort nicht davon die Rede ist, beweist die Geschichte der Nachkommenschaft Kanaans, in der jener Zug der Schamlosigkeit, jene geschlechtliche Korruption, die wir auf Grund unserer Stelle bei ihm als dem Sohn seines Vaters annehmen und postulieren müssen, als geschichtliche Thatsache vorliegt. Ebenso nun, wie das Fluchwort über die Person Hams hinausgeht und dessen Sohn betrifft, ihn zu einem Knecht seiner Brüder (נַעַר v. 27—28 = עַבְדֵּי) erniedrigend, so geht auch das nächste Segenswort über die Person Sems hinaus und bezieht sich zunächst auf Jahve, den Gott Sems. Noah preist den, welcher ihm in Sem einen besseren Sohn gegeben. Indem er aber Jahve nach diesem Sohn benennt, sagt er zugleich, daß Sem diesen Gott, der Jahve genannt wird, in sonderlicher Weise zu seinem Gott haben wird — der erste Hinweis auf die nachmals erfolgte Herstellung eines Volkes der Offenbarung, zu welchem Gott in einem Verhältnis steht, wie zu keinem andern. Von Japhet heißt es, daß Gott ihm weiten Raum schaffen (רָחַב) d. i. ihn über weite Ländergebiete ausbreiten wird. Wenn sich nun daran schließt רָחַב וְרַחֵם, so bilden diese Worte einen zu auffälligen Gegensatz zu dem רָחַב וְרַחֵם, als daß nicht das sonderliche Glück Sems dem des Japhet gegenüber bezeichnet sein sollte. Dann wird aber עַבְדֵּי Subjekt auch von רָחַב und der Sinn der ganzen Aussage der sein, daß Gott dem Japhet die weite Welt zur Wohnung giebt, die Wohnung Sems aber zu seiner eigenen macht. Sein Vorzug ist, daß, wenn Gott wieder Wohnung macht auf Erden (s. das oben zu Noahs Brandopfer Bemerkte), sein Gezelt es ist, in dem dies geschieht. Diese dem Sem gegebene Verbeißung weist schon hinaus auf das Ziel, dem die Geschichte der nachflutlichen Menschheit entgegengeht. Das Endziel ist die Rückkehr Gottes in ihre Gemeinschaft. Die Stätte aber, wo sie erfolgt ist, Sems Gezelt. Japhets Segen lautet auf die Zeit zwischen jetzt und dem verheißenen Ziel. Da nimmt er die Welt weit und breit in Besitz. Will er aber sehen, wie Gott zu den Menschen kommt, so muß er nach Sem schauen. Verschiedenes Geschick also ist es — dies lehrt uns Noahs Wort —, das die Zweige der neu beginnenden Menschheit auf dem Wege zu dem Ziele haben werden, welchem Gott die Geschichte entgegenführt. Diese Verschiedenheit aber kann nur eintreten, wenn diese Zweige auseinandergehen. Wie letzteres geschehen, lernen wir aus der Gen 11 erzählten Entstehung des Völkertums. Was den auf Kanaan gelegten Fluch der Knechtschaft betrifft, so bestätigt das Wort des Patriarchen die Geschichte. Die Kanaaniter wurden schon unter Josua von dem zu Sems Geschlecht gehörenden Israel teils ausgerottet, teils zum niedrigsten Sklavendienste verurteilt (Jos 9, 21 ff.; vgl. Ri 1, 28. 30. 33. 35) und ihr Nest wird von Salomo dem gleichen Geschick unterworfen (1 Kg 9, 20 f.). Die zu Kanaan gehörenden Phönizier nebst den Phunier und Ägyptern wurden von den zu Japhets Geschlecht gehörenden Persern, Mazedoniern und Römern unterjocht; und die übrigen semitischen Völkerstämme teilten entweder dasselbe Los oder seufzen noch jetzt wie z. B. die Neger und andere afrikanische Stämme mit der Sünde ihres Stammvaters unter dem Joch der drückendsten Sklaverei.

Wir haben das Wort Noahs als das genommen, als was es sich giebt, als eine Weissagung, betreffend das zukünftige Geschick seiner Söhne und der von ihnen stammenden Geschlechter. Dieser Auffassung steht eine andere gegenüber, nach welcher das Stück 9, 20—27 „in prophetischer Fassung geschichtlich wirkliche Verhältnisse“ ausdrückt, nicht Personen, sondern Völker und deren geschichtlich gewordenes Verhältnis im Auge hat, also ein vaticinium ex eventu ist. Aber diese Annahme verwickelt in nicht geringe Schwierigkeiten. Denn wenn z. B., wie man gemeint hat, die in Rede stehende Erzählung erfunden sein sollte, um den Haß der Israeliten gegen die Kanaaniter als gerecht darzustellen und alle Folgen desselben zu rechtfertigen: so wäre nicht zu begreifen, warum bei der Thatsache, die den Fluch begründet, Ham beteiligt ist und nicht vielmehr Kanaan. Wenn man ferner — wie die meisten neueren Ausleger — Japhet zum Subjekt von 127. macht und, indem man die Worte von einer „Siedlung“ Japhets in Sems Hütten versteht, an ein friedliches Zusammenwohnen von Japhet-Völkern und Semiten denkt, entsprechend dem gemeinsamen Handeln der Väter Sem und Japhet: so lassen sich in der Geschichte keine Thatsachen auffinden, die dem Verf. dabei vorgeschwebt haben könnten. Vermutungen endlich, wie die, daß er bei Japhet die Philister im Auge gehabt habe oder daß die in Rede stehenden Worte auf 1 Kg 9, 11—13 (das Zusammenwohnen von Israeliten und Phöniziern im Bezirk Kabul) zu beziehen sein, bedürfen keiner Widerlegung.

Noah ist in der Urväterliste Gen 5 der zehnte. Nun soll — sagt man — die 20 babylonische Liste von zehn Urkönigen, die uns in der griechischen Übersetzung des Berofus erhalten ist, mit jener zehngliedrigen Urväterliste im engsten Zusammenhang stehen, die zehn babylonischen Könige vor der Flut als die zehn vorsintflutlichen Urväter „Aufnahme in die Bibel“ gefunden haben. Aber hier wird doch der Unterschied nicht übersehen werden dürfen, daß es sich bei Berofus um Königsregierungen handelt, welche die 25 babylonische Chronologie zählt, Gen 5 aber um Stammväterleben d. h. das Leben des menschlichen Geschlechts; die zehn babylonischen Könige sind gar nicht alle als Vater und Sohn verbunden. Die Darstellung Gen 5 folgt ganz anderen leitenden Ideen als Berofus, wie eben das Fehlen der Filiation bei letzterem zeigt. Es läßt sich darum nicht behaupten, daß die zehngliedrige Liste Gen 5 die Bekanntschaft mit den zehn babylonischen Herrschern zu ihrer notwendigen Voraussetzung habe. Ewald, den Kainiten Lamech mit seinen drei Söhnen Gen 4, 19 ff. und Noah mit seinen drei Söhnen kombinierend, meint, daß hier verschiedene Anschauungen von den Ausgängen des vorsintflutlichen Geschlechts vorliegen. In dem einen Fall werde die Menschheit in ihrer Entartung vorgestellt; in dem andern werde die Geschichte fortgeführt bis zu dem Gerechten, der die Welt rette (Gesch. d. Volkes Israel. Vorbereitung und Vorgeschichte 386 f. und 390 f.). Nun ist ja in dem Kainiten Lamech der titanenhafte Trotz ausführlich geschildert; aber von Ausschreitungen seiner drei Söhne ist nichts berichtet. Nennt sie doch Ewald selbst die Urheber der drei Stände des geordneten bürgerlichen Lebens! Hiernach müßten sie es gewesen sein, mit welchen nach der Flut das neue Geschlecht wieder anhebt. Denn Stände finden sich nicht, wo nicht schon von der Ordnung des Familienlebens fortgeschritten ist zu der des Volkslebens. Es ist aber eine der bedeutungsvollsten Eigentümlichkeiten der biblischen Erzählung, daß die Art der Gemeinsamkeit menschlichen Gemeinlebens vor und nach der Flut so charakteristisch verschieden ist: vor ihr die Gemeinschaftsform der Familie, nach ihr die des Volkstums. Ganz anders die außerbiblische Sage! Nach der babylonischen haben schon vor der Flut Könige geherrscht; Deukalion, der Noah der griechischen Sage, ist König gewesen in dem Gebiet um den Parnaß, der indische Noah heißt ein Fürst seiner Landschaft. Diesen gewichtigen Unterschied zwischen dem biblischen Bericht und der außerbiblischen Sage verkennet Ewald, auch darin irrend, daß er Lamechs drei Söhne Jabal, Jubal und Thubal Kain als die Urheber dreier verschiedener Stände nennt glaubt, während es sich doch in Wahrheit bei dem, was Gen 4 von ihnen gesagt wird, um nichts weiter handelt, als um drei verschiedene Weisen der Beschäftigung.

Wie bereits bemerkt, fällt nach dem massoret. Text der Beginn der Flut in das 600. Lebensjahr Noahs, der nach der Flut noch 350 Jahre lebt und in seinem 950. Jahre stirbt. Sein 600. Lebensjahr ist das 1656. Jahr nach Erschaffung des Menschen, während der Samaritaner von Adam bis zur Flut 1307 Jahre zählt, die LXX 2242. Daß der hebräische Text die älteste ursprüngliche Berechnungsweise erhalten hat, dürfte keinem Zweifel unterliegen (vgl. Pfeil a. a. D. 4 ff.). Aber gegen seine Zahlen wird auf Grund der Angaben der ägyptischen und assyrisch-babylonischen Denkmäler Widerspruch erhoben. Während nach denselben auf die Zeit vor Christus 4000 Jahre entfallen,

glaubt die Aegyptologie und Assyriologie nachweisen zu können, daß um den Beginn des 4. Jahrtausends v. Chr. sowohl in Aegypten als in Babylonien geordnete Staatswesen bestanden haben; daß es schon um diese Zeit semitische Könige gegeben hat, die von Babylonien aus ihre Herrschaft bis nach Syrien und Arabien erstreckten. Nach der Genesis liegen zwischen der Flut und der Einwanderung Abrahams in Kanaan 365 Jahre: ein Zeitraum, der in der That nicht ausreichend erscheint, um sich während seines Verlaufs die Entstehung der komplizierten Verhältnisse zu erklären, die als zu Abrahams Zeit nach der Erzählung der Genesis bestehend vorausgesetzt werden. Man hat deshalb von der Notwendigkeit einer Erweiterung des chronologischen Netzes der Genesis geredet. Aber wer will sagen, wie dieselbe vorgenommen werden soll? Die Geschlechtsregister mit ihren Zahlen machen den Eindruck strenger Geschlossenheit. Sollte hier nicht ein künstlicher Kalkül obwalten? Da sich, wenn man die Chronologie des hebräischen Textes, der, wie bemerkt, von Adam bis zur Flut 1656 Jahre zählt, weiter bis zum Auszug Israels aus Aegypten verfolgt, 2666 Jahre ergeben d. h. $\frac{2}{3}$ von 4000 Jahren, so hat man die Zahl 1656 als aus einem System stammend erklärt, das nach einer alten Tradition die Weltdauer bis zur Messiaszeit zu 4000 Jahren (d. h. 100 Generationen zu je 40 Jahren) berechnete und $\frac{2}{3}$ dieser Gesamtdauer der Welt verfloßen sein ließ, als der Auszug mit der Gesetzgebung eine neue Periode begründete. Man hätte es dann mit einer Art Zahlensymbolik zu thun und könnte sich darauf berufen, daß sich solche Symbolik auch sonst in der hl. Schrift findet, wie denn z. B. Mt Kap. 1 eine Gleichzahl der Namen in den drei Perioden, die er zählt, feststellt, um auch hierdurch zu zeigen, daß mit der Erscheinung Christi die Zeit erfüllt war. Diese Auskunft ist ansprechend. Was dann speziell Kap. 5 betrifft, das mit Noah und seinen Söhnen schließt, so sind es hier verhältnismäßig weniger die enormen Lebensdauern, welche befremden, als die erst so spät erfolgenden ersten Zeugungen. Wenn Noah laut v. 32 erst im 500. Lebensjahr Vater wird, so giebt dies zu denken. Und erwägt man weiter das Verhältnis der Zeugungsjahre zur Lebensdauer: bei Adam 130 und 930, bei Enos 90 und 905, bei Jereb 162 und 962, bei Henoch 65 und 365: so gelangt man zu der von Franz Delitzsch (a. a. D. S. 140) vertretenen Annahme, daß hier ein reflektierter Kalkül vorliegt, und zu dem Schluß, daß die Zahlen 930, 912, 905 u. s. f. Epochen der vorflutlichen Geschichte bezeichnen, die nach ihren Hauptrepräsentanten benannt sind, und daß der Zeitraum dieser Epochen auf das Einzelleben dieser Hauptrepräsentanten verteilt ist, als ob sich dieses über den ganzen Zeitraum erstreckt hätte. Vgl. übrigens d. N. Zeitrechnung.

§z 14, 14 wird Noah mit Daniel und Hiob zusammengestellt als der Gerechte inmitten eines verderbten Geschlechts, der als solcher von dem allgemeinen Gerichte verschont blieb. Im Neuen Testament ist Noahs und der Flut gedacht Mt 24, 37 ff.; Lc 17, 26 f.; 1 Pt 3, 20 f.; 2 Pt 2, 5; 3, 6; Hbr 11, 7. Noah erscheint dort wie τῆς κατὰ πλοῦν δικαιοσύνης κληρονόμος, welcher die Seinen vom Untergang errettete, so als κῆρυξ δικαιοσύνης, als Prediger der Gerechtigkeit für seine verderbten Zeitgenossen; die Sintflut aber ebenso als Vorbild des schließlichen Gerichts, wie als Typus der Taufe und des aus dem Tode erstehenden Lebens. Zu vergleichen auch Stellen aus den Apokryphen wie Wei 10, 4 und Si 44, 17 f. **Sold.**

Noailles, Ludwig Anton von, gest. 1729. — S. Père Aubigny, Mémoires chronologiques et dogm., Paris 1730; Bauffet, Histoire de Fénelon, Paris 1808 sqq.; Picot, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiast. pendant le XVIII^e siècle, Paris 1806 und 1815; Journal de l'abbé Dorsanne, Rome 1753; Billefore, Anecdotes ou mémoires sur la constitution Unigenitus, Paris 1730; Schill, Die Constitution Unigenitus, Freiburg 1876.

L. A. von Noailles, Kardinal und Erzbischof von Paris, geboren dem 27. Mai 1651 als zweiter Sohn des Herzogs Anne de Noailles, ist hauptsächlich durch seine Verwicklung in die Jansenistischen Streitigkeiten bekannt und im Zusammenhang damit schon im N. „Jansenismus“, Bd VIII S. 596 ff. besprochen worden. Mit Sorgfalt erzogen und schon frühe zum geistlichen Stand bestimmt, erhielt er bald eine reiche Pfründe, die Abtei von Aubrac, einem alten Hospital in der Diöcese von Rodez. Durch Familienverbindungen getragen und durch persönliche Frömmigkeit wohl empfohlen, stieg er bald zu den höchsten kirchlichen Würden empor; 1676 wurde er Doktor der Theologie, 1679 Bischof von Cahors, im folgenden Jahre schon Bischof von Chalons und damit einer der kirchlichen Paars, 1695 Erzbischof von Paris. Beim Ausbruch der quietistischen Streitigkeiten machte er den Vermittler zwischen Bossuet und Fénelon, gegen den er später einige Schriften herausgab, 1700 wurde er auf Empfehlung Ludwigs XIV. zum Kardinal

ernannt. Noch als Bischof von Chalons hatte er die réflexions morales, mit denen Duesnel seine 1693 erschienene Ausgabe des Neuen Testaments begleitete, gebilligt, was ihm nachher viele Anfechtungen und Verlegenheiten zuzog, um so mehr, als er sich einige Jahre später 1696 durch Verurteilung einer jansenistischen Schrift des Abbé de Barcos: „Exposition de la foi“ in Widerspruch damit setzte. Eine anonyme Schrift unter dem Titel: „Un problème ecclésiastique“ warf nun die Frage auf, wem man glauben sollte, dem, der die réflexions morales gebilligt, oder dem, der die Exposition verurteilt habe. In der Folge immer weiter gebrängt, die Billigung der réflexions morales zu widerrufen, schwankte er lange zwischen Zusage und Verweigerung. Endlich schloß er sich der Protestation der Bischöfe gegen die Bulle Unigenitus an, und nährte 10 in seiner Diocese offenen Widerstand dagegen. Längere Zeit stand er an der Spitze der Jansenistenfreunde, schwankte dann wieder, ließ sich 1720 auf eine Vermittelung ein, nahm endlich die Bulle Unigenitus am 11. Oktober 1728 vollständig an und starb gebrochenen Geistes am 4. Mai 1729. **Röffel** †.

Robiti, Rob. de' f. d. A. Mission unter den Heiden, kath. Bb XIII S. 111, 38.

Rördlingen, Heinrich von f. Bb VII S. 607.

Röffel, Johann August, gest. 1807. — A. G. Niemeyer, Leben J. A. R. S., Halle 1809, in zwei Abteilungen; Teil 1, S. 237 ff. ein Verzeichnis seiner Schriften.

J. A. Röffel wurde zu Halle am 2. Mai 1734 geboren. Seine Elementarbildung 20 verdankte er der Schule des Waisenhauses. Seit 1751 studierte er in seiner Vaterstadt; am engsten schloß er sich an Baumgarten an, bildete sich indes größtenteils durch fortgesetztes Privatstudium. Die vorzüglichsten deutschen Universitäten und ihre Lehrer kennen zu lernen, war der Hauptgrund einer Reise, die er zu Ende des Jahres 1755 antrat. Am längsten verweilte er in Altdorf. Er begab sich hierauf in die Schweiz und über 25 Straßburg nach Paris. Nach der Heimkehr von jener Reise hielt er seit 1757 als Magister zu Halle akademische Vorlesungen, anfangs fast ausschließlich über römische Klassiker, späterhin auch über das Neue Testament. Im Jahre 1760 ward er außerordentlicher, 1764 ordentlicher Professor der Theologie. Seit 1779 leitete er als Direktor das theologische Seminar. Vielfache Kränkungen erfuhr er in der Periode, wo der 30 Minister Wöllner die preussische Kirche beherrschte. Eine neue Periode für die Universität Halle und für A. selbst trat mit dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms III. ein. Doch wurde allmählich die Abnahme seiner physischen Kräfte immer fühlbarer. Nur mit der größten Anstrengung konnte er seine Vorlesungen fortsetzen. Der 17. Oktober 1806, an welchem Halle an die französischen Truppen überging, und die Aufhebung 35 der ihm so teuren Universität drückten ihn ganz darnieder. Er starb am 11. März 1807. Mit leichter Fassungskraft, richtigem Urtheil und vortrefflichem Gedächtnis umfaßte er eine große Masse theologischer, linguistischer und litterarischer Kenntnisse. Seine Vorlesungen empfahlen sich durch Deutlichkeit, Bestimmtheit und lichtvolle Anordnung. Schriftliche Mitteilung seiner Gedanken war weit weniger Bedürfnis für ihn, als die 40 mündliche. Eine neue Bahn brach er weder in der Theologie noch in irgend einer Wissenschaft, aber achtungswert war schon sein Streben. Mit keinem Teile des theologischen Wissens hat er sich fleißiger beschäftigt, als mit der Erklärung der Bibel, besonders des Neuen Testaments. Seine hermeneutischen Prinzipien wurden modifiziert, seitdem er auf ältere dogmatische Vorstellungen minderen Wert legte. Vgl. den im 45 zweiten Teile seiner „Anweisung zur Bildung angehender Theologen“ (Halle 1785) enthaltenen Abschnitt von der exegetischen Theologie. Entschieden trat er der moralischen Schrifterklärung entgegen. Er fürchtete, sie möchte das gelehrte Bibelstudium beeinträchtigen und den bisher darauf verwandten kritischen und exegetischen Fleiß entbehrlich machen. Mit besonderer Vorliebe behandelte A. als akademischer Dozent die systematische 50 Theologie. In der Dogmatik hielt er sich in den ersten drei Dezennien seines Lehramtes an den kirchlichen Lehrbegriff, vgl. seine „Vertheidigung der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion“ (Halle 1766, 5. Aufl. ebendas. 1783). Indes gestalteten sich seine dogmatischen Vorstellungen in der Folge fast unmerklich anders. In seinen Ideen von der Wirkung der göttlichen Gnade näherte er sich Spalding, seit er dessen 55 Schrift „Über den Werth der Gefühle im Christenthum“ gelesen hatte. Auch die strengere Theorie der Veröhnungslehre, besonders die Notwendigkeit einer Genugthuung und

die Thatsächlichkeit einer Beleidigung Gottes, gab er späterhin auf. An keine seiner Vorlesungen fesselte ihn lebhafteres Interesse als an die christliche Moral. Er huldigte nicht ausschließlich irgend einem philosophischen Systeme. Seine Denkart schien mehr für die populäre Philosophie, als für die transcendente geeignet. Zu einer Zeit, wo mehrere Moralisten die Prinzipien und Terminologien Kants in ihre Kompendien aufgenommen hatten, dachte N. an nichts weniger, als an ein Umformen seines Moralsystems. Das Prinzip eines geläuterten Eudämonismus gab er nicht auf und der Widerspruch, den er fand, ward für ihn nur ein Anlaß, jenes Prinzip, das, wie er meinte, sich schwerlich aus dem Neuen Testament hinweg philosophieren lasse, schärfer zu bestimmen und kräftiger zu verteidigen.

Geinrich Döring †.

Noet f. d. A. Monarchianismus Bd XIII S. 324, 32 ff.

Nocturn f. d. A. Brevier Bd III S. 394, 29 ff.

Nolasus und der Mercedarierorden. — 1. Biographien des Stifters: Vita s. Petri Nolasci, fundatoris ord. s. Mariae de Mercede redempt. captivorum in Hispania, auctore Fr. Zumel, in ASB, t. II Jan. 981—988. Analecta de S. Nolasco ex Alfonsi Remon historia, ibid. 988—990. Estevan de los Morales, Vida y muerte del glorioso patriarca s. Pedro de Nolasco, Valladolid 1629. Petit-Radel, S. Pierre de Nolasque, in der Hist. litt. de la France, XIX, p. 5—9. P. Bonif. Gamä, Kirchengesch. Spaniens, III, 1, 230—239. S. J. Kneller, Art. „Nolasus“ in RRL², IX, 1927 ff.

2. Geschichte des Ordens: Alonso Remon, Historia general de la orden de N. S. de la Merced Redemcion de Cativos, 2 voll. Madrid 1618. 1633. Bern. de Vargas, Chronica sacri et militaris ordinis b. Mariae de Mercede redemptionis captivorum, Palermo 1619. Joan de Latomi, Hist. de l'ordre de N. D. de la Merci, Paris 1631. Hist. de l'ordre de N. D. de la Merci, par les Religieux du même ordre en France, Amiens 1686.

J. Linas, Bullarium coelestis et regalis ordinis B. M. V. de Mercede captivorum, Barcelona 1696. A. Bernardel Corral, Catalogus magistrorum generalium c. martyrum, redemptionum, redemptorum eiusdem ordinis (Anhang zu Linas' Bullarium). Geshot, Geschichte der Kloster- und Ritterorden etc., III, 317—352. Geimbucher, Kath. Ordensgeschichte I, 467—471. R. Krauß, Im Kerker vor und nach Christus, Schatten und Licht aus dem profanen und kirchlichen Kultur- und Rechtsleben, Freiburg 1895, S. 153—156; Konrad Eubel O. Min., Die avignonische Obediens der Mendikantenorden, sowie der Orden der Mercedarier und Trinitarier zur Zeit des großen Schisma's, beleuchtet durch die von Clemens VII. und Benedikt XIII. an sie gerichteten Schreiben, Paderborn 1900.

Die Konstitutionen des Ordens gedruckt: Salamanca 1588, Bordeaux 1640, und in Holstenius-Brodie, Cod. regularum etc. (Augsburg 1759), t. III, p. 433 ff.

Reichere Litteraturangaben bieten R. Gmelin, Die Litteratur zur Geschichte der Orden S. Trinitatis und S. Mariae de Mercede red. captivorum, Karlsruhe 1870 (aus Serapeum XXXI) und Gari y Simell, Bibliotheca Mercedaria, Barcelona 1875.

Petrus Nolasus (Nolasque), der Gründer des Ordens der Mercedarier oder „Unserer Lieben Frau von der Gnade zur Loskaufung der Gefangenen“ (B. M. V. de Mercede pro Redemptione Captivorum), wurde um die Zeit des dritten Kreuzzuges (1189) zu Le Mas des Saints Puelles bei Castelnaudary in Languedoc von adeligen Eltern geboren. Von seiner seit seinem 15. Lebensjahre verwitweten Mutter im Geiste inniger Frömmigkeit erzogen, zeigte er schon frühzeitig Neigung zu streng asketischem Leben und zu aufopfernden Liebeswerken. Er verschenkte öfters sein Taschengeld an Arme, besuchte mehrere Nächte hintereinander die mitternächtlichen Vigiliengottesdienste eines Klosters, erklärte später, als seine Verwandten ihn zum Heiraten ermahnten, bestimmt und fest, unversehrt bleiben zu wollen, und legte heimlich das Gelübde eines ganz und gar dem Dienste Christi geweihten Lebens in apostolischer Armut ab, wozu ihn derselbe Ausspruch des Herrn (Mt 19, 21) bewogen haben soll, der ungefähr um dieselbe Zeit den hl. Franziskus und schon früher einen Antonius und viele andere zum Verlassen der Welt geritten hatte. Dabei blieb er aber doch vorerst noch dem Stande eines Ritters und Kriegers, zu dem man ihn erzogen hatte, getreu. Er folgte dem Grafen Simon von Montfort auf dessen gegen die Albigenser Südfrankreichs und gegen deren Verbündeten, den König Peter II. von Aragonien, gerichteten Zügen. Nach dem großen Siege bei Muret (1213), wo Peter fiel und sein Sohn Jakob gefangen genommen wurde, übertrug ihm Montfort die Erziehung dieses Prinzen, desselben, der sich später als König durch viele Siege und namhafte Vergrößerungen des aragonischen Gebietes den Beinamen des Eroberers erwarb. In Barcellona, wo Nolasus nun längere Zeit mit diesem seinem königlichen

Jüngling lebte, sah und hörte er öfters von den Leiden der bei den Mauren Spaniens und Nordafrikas in Gefangenschaft schmachthenden Christensklaven. Sein feuriger Liebesrang nahm dadurch zuerst die Richtung auf ein bestimmtes praktisches Ziel. Er entschloß sich, einen Orden zur Befreiung dieser gefangenen christlichen Mitbrüder zu gründen. Eine im 1. August stattgehabte Erscheinung der Himmelskönigin bestärkte ihn in diesem Vor- 5
 sage, und da merkwürdigerweise dieselbe Erscheinung in der nämlichen Nacht auch seinem Leichwater, dem damaligen Kanonikus, späteren Kardinal Raymund de Pennaforte, sowie dem jungen Könige Jakob zu teil wurde, so erachtete man dieses wunderbare Zusammen-
 treffen für ein sicheres Zeichen der Gottwohlgefälligkeit des Unternehmens. Man schritt
 sogleich zur Ausführung. Am Laurentiustage des Jahres 1228 legten Nolasus und die 10
 brigen Ritter und Priester, die er für seinen Plan gewonnen, ihre feierlichen Gelübde
 in die Hände Berengars de la Balu, Bischofs von Barcellona ab. Es waren die drei
 blichen Gelübde aller geistlichen Orden, nebst einem vierten, welches die Mitglieder zur
 Aufopferung nicht nur ihrer ganzen Habe, sondern nötigenfalls, d. h. wenn der betreffende
 Gefangene in Gefahr der Apostasie zum Islam schweben sollte, auch ihrer persönlichen 15
 Freiheit zur Loskaufung der in den Händen der Ungläubigen befindlichen Christensklaven
 verpflichtete. Es sollte hiernach das Vorbild von ihnen befolgt werden, welches (nach
 Joh. Moschos, Prat. spirit. c. 112) der kappadokische fromme Mönch Leo, der zum Los-
 kauf von drei gefangenen Brüdern sich selbst in die Gewalt der heidnischen Magiker begab,
 einst (um das Jahr 580) gegeben hatte. Die in ihren Grundbestandteilen von Raymund 20
 e Pennaforte herrührende Regel sagt über diesen charakteristischen Hauptgrundsatz des
 Ordens: „Si aliquando contigerit, ut finito jam thesauro et tota redemptionis
 tipe consumpta parumve sufficiente, captivus aut captivi aliqui emergant, cu-
 uscunqve sexus, aetatis aut conditionis extiterint, de quo vel de quibus pru-
 enter et rationabiliter timeatur abnegatio fidei: tunc (exigente jam nostri 25
 rdinis voto, quo nos Beatiss. Virgo Maria Christi exemplo configuravit)
 nus frater pro illo seu illis alacriter se devoveat et vinculo charitatis
 radat, maneatque pro pignore detentus in potestate infidelium, signatis
 retio et termino solutionis ejus“ (Dist. II, cap. 6: De opportunitate et forma
 edemptoribus servanda in executione quarti voti. Vgl. Dist. III, cap. 4: De 30
 oto redemptionis). Da man dieses Gelübde auf einen besondern Befehl der hl. Jung-
 cau zurückführte, so benannte man den Orden nach ihr als Ordo B. Mariae Virginis
 e Mercede. Sein Charakter war ursprünglich mehr der eines Ritter- als eines Mönchs-
 rdens, denn es war eigentlich der Rest einer schon seit 1192 in Catalonien zum Zwecke
 er Kranken- und Gefangenenpflege bestehenden Kongregation frommer Edelleute, Ritter 35
 nd Priester, aus welchen Nolasus den Grundstock für seine neue Gemeinschaft gewann.
 Zu den 7 Rittern und 6 Priestern, welche dieselbe ursprünglich bildeten, traten dann
 unächst noch 13 Ritter aus Nolasus' französischer Heimat hinzu, während die Priester
 orerst in der Minorität blieben. Als Wohnung diente dem neu gestifteten Orden eine
 ltheilung des königlichen Palastes zu Barcellona nebst der daranstoßenden Kapelle der 40
 l. Eulalia, die König Jakob ihnen so lange einräumte, bis im Jahre 1232 ein großes
 nd prächtiges Klostergebäude, das man ebenfalls der hl. Eulalia, der Patronin von Bar-
 ellona, weihte, für sie errichtet werden konnte.

Die päpstliche Bestätigung des Ordens erfolgte im Jahre 1230 durch Gregor IX.
 nd dann nochmals 1235, unter Hinzufügung der Regula S. Augustini zu der in acht 45
 istinktionen bestehenden ersten Regel, welche Raym. de Pennaforte aufgesetzt hatte. Auch
 urde jetzt zuerst die nähere Bestimmung „de redemptione captivorum“ in den Namen
 es Ordens aufgenommen. Auf dem ersten Generalkapitel zu Barcellona im Jahre 1237
 eß Nolasus von allen Ordensangehörigen zu dieser neuen Regel Profess ablegen und
 ollendete damit die Konstituierung der Gemeinschaft. Die Zahl der priesterlichen Mit- 50
 lieder wurde von jetzt an die überwiegende, wie denn ausdrücklich festgesetzt wurde, daß
 des Ordenshaus mehr Priester als Ritter enthalten sollte. Doch ist es unerweislich,
 aß auch der Stifter von jetzt an oder gar schon früher seinen ritterlichen Charakter mit
 em priesterlichen vertauscht habe, wie einige seiner Biographen behaupten. Vielmehr
 uß derselbe bis zur Niederlegung seines Generalats Ritter geblieben sein, ohne je die 55
 riesterweihe zu empfangen. Ja erst 1317 ging mit der Wahl Raymund Alberts, des
 rsten priesterlichen Generalkomthurs, die oberste Gewalt des Ordens von den weltlichen
 itgliedern auf die geistlichen über und wurde so die Umwandlung des ursprünglichen
 itterordens in einen Mönchsorden vollendet. — Als Ordenstracht war übrigens von
 Anfang an für beide, Ritter und Priester, weiße Kleidung und Skapulier vorgeschrieben 60

worden, nebst dem aragonischen Wappenschild: drei goldenen Pfählen mit silbernem Kreuze auf rotem Grunde; dazu noch eine Kapuze als Unterscheidungszeichen für die Priester innerhalb des Klosters, während außerhalb der Ordenshäuser keiner von beiden Ständen durch besondere Form der Kleidung ausgezeichnet war. Die Disziplin des Ordens war eine militärisch strenge, viele Geißlungen sowie in Fällen der Widergesetzlichkeit oder Desertion öffentliche Auspeitschungen in sich schließend.

In gleichem Verhältnisse mit seiner Mitgliederzahl und seinen Besitzümern wuchs der Einfluß und die segensvolle Wirksamkeit des neuen Ordens auf dem eigentlichen Hauptfelde seiner Thätigkeit. Um die Loskaufung der Gefangenen wirksamer zu betreiben, als die anfänglich übliche Hinsendung von Lösegeldern durch reisende Kaufleute, Schiffer oder andere Mittelspersonen dies gestattete, beschloß man auf Nolasques Vorschlag, Mitglieder des Ordens als Redemptores oder Erlöser in die Länder der Ungläubigen zu senden und so die vorzugsweise hart gedrückten oder in Gefahr des Abfalls befindlichen Christenklaven an Ort und Stelle aufzusuchen. Der Stifter selbst ging den übrigen mit gutem Beispiel voran, indem er nebst noch einem Ordensbruder die ersten Missionen dieser Art übernahm und zuerst im Königreiche Valencia, dann auf einer zweiten Reise in Granada, eine nicht geringe Zahl von Gefangenen (angeblich an 400) befreite, ja nebenbei sogar einige Mauren zum Christentum bekehrte. Neben ihm leistete als Gefangenbefreier und Missionar damals besonders Großes sein Ordensbruder Raymundus Nonnatus, der nach Erbuldung grausamer Marten in Algier und nachdem er nur mühsam und für schweres Lösegeld aus der Gewalt Selim Paschas losgekauft worden, in den Ruf eines Wunderthäters und Empfängers himmlischer Offenbarungen kam, deshalb angeblich von Gregor IX. zum Kardinal der römischen Kirche ernannt wurde, aber während der Reise nach Rom 1240 starb (vgl. seine Vita in ASB t. VI Aug., p. 729—776). — Bei seiner zweiten Rückkehr nach Barcellona wollte Nolasus sein Generalat niederlegen, erlangte aber vorerst nur so viel, daß seine Ordensgenossen ihm einen Vikar zur Seite stellten, worauf er von neuem zur Betreibung seines Rettungswerkes auszog. Er soll jetzt sogar Afrika betreten und hier die schwersten Gefahren unter den Ungläubigen ausgestanden haben, z. B. ein peinliches Verhör vor Gericht, worin er aber freigesprochen wurde. Zuletzt mußte er auf einem durchlöchernten Boote ohne Segel und Ruder, auf welchem man ihn in die See hinausgestoßen hatte, hilflos und allein nach Europa zurückkehren, landete indessen glücklich in Valencia und fuhr nun noch eine Zeit lang in Spanien und Südfrankreich für seinen Orden und für dessen Liebeszwecke zu wirken fort. Einen Plan, den er bei einer Zusammenkunft mit Ludwig dem Heiligen in Languedoc (1243) gefaßt hatte, diesen Monarchen auf seinem beabsichtigten Kreuzzuge nach dem heiligen Lande zu begleiten, mußte er wegen zunehmender Schwäche und Kränklichkeit unausgeführt lassen. Aus ebendenselben Gründe legte er auch sein Amt als General und als Redemptor im Jahre 1249 nieder, um die letzten sieben Jahre seines Lebens in demütig untergeordneter Stellung, als Almosenverteiler an der Klosterthüre stehend, oder sonstige niedere und doch nicht zu anstrengende Dienste verrichtend, hinzubringen. Er starb nach längerem schweren Krankenlager gegen Weihnachten des Jahres 1256 im 67. Jahre seines Alters. Von Wundern, die er bei seinen Lebzeiten verrichtet hätte, schweigen seine älteren Biographen fast gänzlich, was sich billig als Beweis für die Glaubwürdigkeit der meisten über ihn erhaltenen Nachrichten betrachten läßt. Erst ziemlich lange nach seinem Tode hörte man von Mirakeln, welche seine 1336 auf Befehl Benedikts XII. erhobenen und in eine besondere Kapelle versetzten Gebeine an Kranken zc. gewirkt haben sollten. Daher sprach ihn Urban VIII. im Jahre 1628 heilig und Clemens X. widmete ihm ein doppeltes Jahresfest, welches auf den 31. Januar fällt. — Wegen bildlicher Darstellungen des Heiligen — z. B. durch Bocanegro (in der Kathedrale zu Granada), durch Caffo-

ferrato, durch Zurbaran (auf mehreren in Madrid befindlichen Bildern, namentlich einem, das ihn als Empfänger einer himmlischen Erscheinung des verkehrt ans Kreuz genagelten Apostels Petrus darstellt) — s. W. Dezel, Christl. Ikonographie, II, 582 ff.

Der Orden von der Gnade gelangte besonders in Spanien zu hoher Bedeutung, wo er zwar zu Anfang des 14. Jahrhunderts, in Folge jener Reform unter Raymund Albert, viele Mitglieder einbüßte, die, um Mitter bleiben zu können, in den Montesa-Orden eintraten, aber doch in verschiedenen Gegenden, besonders in Valencia und Catalonien, viele und reiche Komthurrien behielt. Ein Verzeichniß mercedarischer Konvente in Spanien um das Jahr 1400 s. bei Cubel, l. c., p. 231 (vgl. überhaupt daselbst, p. 202 ff.). Erst durch die Stürme der neuesten Revolutionen seit 1820 verlor der spanische Zweig des Ordens seine Besitzungen zum größten Teil. — Auch in Frankreich war der Orden früher

ziemlich ausgebreitet, namentlich in Languedoc und Guienne, desgleichen in Italien, Sizilien und im spanischen Amerika, wo er noch neuerdings einige Häuser hatte, z. B. in Lima, Quito, Caracas. Der Generalvikar des Ordens hat seit 1835, wo die spanische Revolution ihn aus Madrid vertrieb, seinen Sitz in Rom. Der Orden soll (nach Heimbucher, S. 469) gegenwärtig noch 4 europäische und 6 amerikanische Provinzen zählen und gegen 450 Mitglieder zählen. — Als zu seinen namhaften Vertretern auf litterarischem Gebiete gehörig sind zu nennen: der Ordensgeschichtschreiber Alonso Remon (s. o.), sowie der mythische Erbauungsschriftsteller Juan Falconi (gest. 1638), Verfasser eines in den quietistischen frommen Kreisen Spaniens vielgelesenen Briefs „über das vollkommene Gebet“ (s. Luthardt, Gesch. der chr. Ethik, II, 160 f.). — Von den Frauenklöstern dieses Ordens, wie sie ein Pater Anton Velasco 1568 mit Genehmigung des Papstes Pius V. zu gründen begann, scheinen jetzt nur noch wenige zu existieren. Noch früher (1265) war in Barcellona ein Verein von Tertiariern des Ordens de Mercede entstanden, der es aber nie zu großer Bedeutung gebracht hat. Eine Barfüßerreform des Ordens nach französisch-karmelitischem Muster versuchte um 1600 Pater J. B. a Sancto Sacramento (gest. 1618) zu Hueta und an einigen anderen Orten Andalusiens zu gründen. Gregor XV. bestätigte 1621 diesen bald zu zwanzig Klöstern herangewachsenen Discalceaten- oder Rekollektenzweig des Ordens und trennte ihn von der als „große Obervanz“ bezeichneten Mehrtheit der Ordensangehörigen. Später (1725) hat Benedikt XIII. die ganze Genossenschaft der Mercedarier für einen förmlichen Mendicantenorden erklärt und ihr alle einem solchen zukommende Indulte u. Privilegien erteilt (vgl. Heimb., S. 470 f.). **Bücher.**

Nominalelenchus (Abtanzeln) hieß eine an ein einzelnes Gemeindeglied im Anschluß an die Predigt öffentlich vor versammelter Gemeinde gerichtete Straf- und Vermahnungsrede, welche in einer Anzahl evangelischer Kirchenordnungen als sog. zweiter Grad der Kirchenstrafe, d. i. als Mittelglied zwischen einfacher seelforgerischer Vermahnung und dem Bann, angeordnet wird; so z. B. in der mecklenburgischen Konsistorialordnung von 1570. Sie soll nur wegen notorischer Sünde und nur nachdem das Konsistorium diese Notorietät festgestellt hat, stattfinden; sonst hat der Prediger, indem er die Sünden in seiner Gemeinde straft, sich jeder Nennung oder Kenntlichmachung Einzelner zu enthalten. Vgl. auch Carpzov, Definit. eccles. I. def. 66. III def. 98 und Meyer, Additiones dazu. Mit der übrigen öffentlichen Buße ist auch der Nominalelenchus verschwunden und kommt heute nirgends mehr vor. Vgl. Preuß. Allg. Landr. II, Tit. 11, § 83—85. **Mejer †.**

Nominalismus s. d. A. Scholastik.

Nominatio regia. — Hinschius, System des kathol. Kirchenr., Berlin 1878, Bd 2, S. 512—616, 691—694; Hergenröther, in Archiv f. kathol. KR 39 (1878) S. 193 ff. Schon im fränkischen Reiche, zur Zeit der Merovinger, tritt ein durchgreifender Einfluß der Könige auf die Besetzung der bischöflichen Stühle hervor, welcher sich unter den Karolingern und den deutschen Kaisern zu einem förmlichen Ernennungsrechte steigerte, so daß für einzelne bischöfliche Stühle nur durch besondere kaiserliche Privilegien das alte Wahlrecht des Klerus und Volks erhalten werden konnte. Erst das den Investiturstreit abschließende Wormser Konkordat v. J. 1122 stellte für die deutschen Bistümer jenes alte Wahlrecht wieder her und ließ dem Kaiser nur die Befugnis, bei Vornahme der Wahl gegenwärtig zu sein und dem Gewählten vor der Konsekration die Investitur zu erteilen. Im Gegensatz zu dieser Norm erteilten aber die Päpste, welche seitdem einen entscheidenden Einfluß auf die Besetzung der Bischofsstühle gewannen, vielen Fürsten teils in Konkordaten, teils durch besondere Indulte das Recht, ihre Landesbischofe, unter Beseitigung des Wahlrechts der Domkapitel, welche allmählich an der Stelle von Klerus und Volk eine ausschließliche Wahlbefugnis gewonnen hatten, zu nominieren. Gegenwärtig besteht diese sog. Nominatio regia in Österreich (mit einigen Ausnahmen), Bayern, Frankreich und in den katholischen Staaten Mittel- und Südamerikas. Für die übrigen deutschen Bistümer ist das Wahlrecht der Kapitel anerkannt; in Preußen bestanden für die östlichen Bistümer nur Scheinwahlen, während in Wirklichkeit der König nominierte, wogegen der Papst den Nominierten motu proprio bestätigte, im Jahre 1841 hat aber die preußische Regierung auch für diese Bistümer das Wahlrecht der Kapitel anerkannt (Friedberg, Der Staat und die Bischofswahlen in Deutschland, Leipzig 1874, S. 28).

Die nominatio regia involviert wie die Wahl von seiten der Domkapitel nur eine

Präsentation, auch bei ihr ist die Berücksichtigung der erforderlichen kanonischen Eigenschaften notwendig, und auch der Nominierte erst durch die päpstliche Konfirmation, welche hier institutio canonica heißt, das Recht zur Verwaltung der bischöflichen Jurisdiktion. (Wasserschleben †) Schling.

Nomokanonen. — Mit *κάνονες* bezeichnete man in der orientalischen Kirche kirchliche Normen, mit *νόμοι* weltliche, namentlich kaiserliche Gesetze. Anfangs bestanden dort für diese wie für jene besondere Sammlungen; die griechischen Kanonen waren ursprünglich chronologisch geordnet, wurden aber später aus praktischen Gründen systematisch zusammengestellt, u. a. von Johannes Scholastikus (s. d. A. Bd IX S. 320), welcher unter Kaiser Justinian (564) Patriarch wurde, in 50 Titeln. Vgl. über diese Sammlung J. B. Pitra Card. Jur. ecclesiast. Graecor. historia et monum., Rom. 1868, T. II, p. 368 u. ff., und Hergenröther, Griech. Kirchenr. bis zum Ende des 9. Jahrh. im Archiv für kathol. Kirchenr., N^o Bb 17 (Mainz 1870) S. 208 ff.; Milas, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche. Zara 1897 S. 173. Die weltlichen Verordnungen und Normen waren ebenfalls in verschiedenen, teils Privat-, teils offiziellen Sammlungen zusammengestellt, namentlich in den justinianischen Kollektionen, den Novellensammlungen, später in den Basiliken. Bei der großen Anzahl kaiserlicher Verordnungen machte sich aber sehr bald das Bedürfnis geltend, diejenigen, welche kirchliche Verhältnisse betrafen, besonders zusammenzustellen. Vergleiche über diese namentlich den Novellenauszug in 87 Kapiteln, welchen Johannes wahrscheinlich nach Justinians Tode seiner Sammlung in 50 Titeln hinzugefügt hat, Pitra a. a. D. S. 369 ff.; Hergenröther a. a. D. S. 209. 210.

Bald nach Justinians Tode fing man an, die Kanonen und diejenigen weltlichen Verordnungen (*νόμοι*), welche kirchliche Verhältnisse betreffen, systematisch in kombinierten Sammlungen zusammenzustellen, für welche daher der Name Nomokanon gebräuchlich wurde. Eine solche wurde nicht lange nach Johannes Scholastikus aus dessen Sammlung von 50 Kapiteln, dem oben erwähnten Novellenauszug in 87 Kapiteln u. a. verarbeitet und später vielfach ergänzt und vervollständigt, vgl. Voellii et Justelli Biblioth. jur. canon. Lutet. Paris. 1661, Tom. II, p. 603—660 und Pitra a. a. D. S. 370—372, 416—420 und Hergenröther a. a. D. S. 211. Von größerer Bedeutung und Verbreitung (Pitra nennt 92 Handschriften) war ein anderer Nomokanon in 14 Titeln, welcher lange Zeit dem Patriarchen Photius zugeschrieben wurde. Die ursprüngliche Fassung fällt in das 7. Jahrhundert. Im Jahre 883 wurde das Werk vervollständigt und zwar wohl nicht, wie auf Grund einer Notiz des Balsamon bisher angenommen wurde, von Photius. Auf dem großen Konzil zu Konstantinopel 920 wurde es für die ganze Kirche als bindend erklärt (Milas a. a. D. S. 177). Im 11. Jahrhundert ist dasselbe nochmals überarbeitet und mit Zusätzen, namentlich aus den Basiliken, versehen worden. Die beste Ausgabe s. bei Pitra a. a. D. S. 433 ff., nebst einer Einleitung. Vgl. auch Hergenröther a. a. D. S. 211 ff. Den bedeutendsten Kommentar zum Nomokanon hat zwischen 1169 und 1177 verfaßt Theodor Balsamon (Biblioth. jur. canon. T. II, p. 815 sq.). So groß auch das Ansehen und die Verbreitung dieses Nomokanon war, so machte sich doch das Bedürfnis einer übersichtlicheren Anordnung des Stoffes geltend; diesem Bedürfnisse entsprach das ums Jahr 1335 verfaßte Syntagma des Mathäus Blastares, welches füglich unter die Zahl der Nomokanonen gerechnet werden kann, obgleich es diesen Namen nicht führt. Dasselbe besteht aus 303 Titeln, welche alphabetisch nach dem Hauptworte ihrer Rubriken geordnet sind, und in der Regel zuerst die betreffenden kanonischen Verordnungen und nach ihnen die *νόμοι* enthalten, jedoch finden sich in einigen Titeln nur *κάνονες*, in anderen nur *νόμοι*. Dies Werk (gedruckt in Beveregius Synodicon, Oxon. 1672, T. II, P. II) hat eine große Verbreitung im Orient gewonnen, und war neben dem Nomokanon in 14 Titeln das gewöhnliche Handbuch der Geistlichkeit. Die große Anzahl von Handschriften, selbst aus neuerer Zeit, beweist, daß beide Werke bei den Griechen auch unter der türkischen Herrschaft ihr Ansehen bewahrt haben, vgl. Zachariä, Histor. jur. Graeco-Roman. delineatio (Heidelb. 1838) § 54, § 55 Nr. 1; Milas a. a. D. S. 182.

Sehr verbreitet war außerdem, wie aus den zahlreich vorhandenen Abschriften hervorgeht, ein im Jahre 1561 vom Notar Manuel Malaxus in Theben verfaßter Nomokanon, vgl. Zachariä a. a. D. S. 89 ff.

In der russischen Kirche ist bis in die neueste Zeit eine oft gedruckte, übrigens auch in den weltlichen Gerichten benutzte, Sammlung in Gebrauch, welche den Namen Kormitschaia Kniga, d. h. Buch für den Steuermann führt, und u. a. auch den Nomo-

non in 14 Titeln enthält. Die erste Fassung dieser Sammlung ist auf die Bemühungen des serbischen Erzbischofs Sava, aus dem Anfange des 13. Jahrhunderts zurückzuführen. In Serbien kam die Sammlung nach Bulgarien, von dort wurde sie auf Veranlassung des Metropolitens Cyrill II. nach Rußland gesandt und daselbst auf der Synode zu Labimitz 1274 als offizielle Sammlung anerkannt. 1630 erschien sie erstmalig im Druck.

In der serbischen Kirche bediente man sich neben der Kormitschaja des alphabetischen Syntagma des Blastares. Das Gleiche gilt für Bulgarien. In Rußland wurde mit Genehmigung der hl. Synode im 19. Jahrhundert zur Benutzung neben der Kormitschaja eine weitere Sammlung, die *Kniga pravil*, veranstaltet, und in Serbien ist neben eine Privatausgabe, der „Zbornik“, in Gebrauch (1. Aufl. Zara 1884), dessen zweite Ausgabe (Neufassung 1886) auch den Nomokanon in 14 Titeln in seinem kanonischen Teile enthält.

Auch in der Moldau und der Wallachei waren zuerst jene alten Sammlungen verwendet, insbesondere das Syntagma des Blastares, bis seit der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts eigene Kanonen-Sammlungen in der Landessprache veranstaltet wurden. Die erste derselben (1632) ist eine Übersetzung des Nomokanon des Manuel Malaxos. Eine weitere Sammlung erschien 1652 und heißt *Pravila cea mare* oder *Indreptarea legii*. Diese Sammlung, von welcher Peter Dobra 1722 eine lateinische Übersetzung veranstaltete, bildet die offizielle Sammlung der griechisch-orientalischen rumänischen Kirche. — Zum Vorstehenden vgl. Wiener Jahrb. der Litter. 23, 220 ff. 25, 152 ff. 33, 288 ff. 53. Angebl. S. 34 ff.; Zachariä a. a. D. § 57; Neugebauer, Das kanon. R. d. morgenl. Kirche in d. Moldau und Wallachei, in Bülaus Jahrb. 1847, Dezember, und Zachariä, Rechtsquellen in d. Walachei, in d. fr. Zeitschr. f. Rechtswissensch. d. Ausl., Bd 12, S. 408 ff.; die reichen Litteraturnachweise bei Milas a. a. D. S. 185 ff.; dazu noch Schedomilj Mitrovits, Nomokanon der slav. morgenl. Kirche oder die Kormitschaja niga, Wien und Leipzig 1898.

Außer den genannten Werken findet sich eine große Anzahl von Sammlungen unter dem Namen *Νομοκάνονες*, *Κανονάρια*, *Νόμια*, welche nicht, wie die obigen, Kanonen und weltliche Normen, sondern nur Kanonen enthalten; dahin gehört u. a. der *Nomokanon Doxapatris* und die Sammlung von Nicodemus und Agapius, vom J. 1793, *ἡθάλλον* (das Steuerruder) genannt, welches gegenwärtig die im offiziellen Gebrauche der orientalischen Kirche stehende Sammlung bildet. Vgl. Zachariä, *Histor. jur. Graecorom. delin.* § 51, Nr. 4, § 55 Nr. 3; Wiener, *Geschichte der Novellen Justinians*, Berlin 1824, S. 157 ff.; ders., *De collect. canon. eccl. graec.*, Berol. 1827; ders., *Das kanon. R. d. griech. Kirche in d. krit. Zeitschr. f. Rechtswiss. d. Ausl.*, Bd 28, S. 163 ff.; Milas a. a. D. S. 178 ff. (Wasserschleben †) Sehling.

Non f. d. A. Brevier Bd III S. 394, 29 ff.

Nonconformisten wurden in England im Gegensatz zu den Konformisten diejenigen genannt, welche die Uniformitätsakte von 1662 verwarfen. Der Name kommt offiziell zuerst in der Fünffeilenakte (an act for restraining Non-conformists from inhabiting corporations etc. 1665) vor und wurde von den Dissenters adoptiert.

C. Schöll †.

Nonna f. d. A. Gregor von Nazianz Bd VII S. 140, 2 ff.

Nonne. — Die Worte nonnus und nonna gehören der späten und mittelalterlichen Latinität an. Forcellini s. v. bemerkt: *Est nomen reverentiae et gravitatis, quo maiores cadente Latinitate vocati sunt.* In diesem Sinne sind sie im italienischen nonno und nonna, Großvater und Großmutter, erhalten. Gebraucht wird nonna in Hieronymus, ep. 22, 16 ad Eustoch., nonnus von dem Gallier Arnobius Ins 105 u. a. Hieronymus koordiniert casta et nonna, Arnobius sanctus et nonnus. 50 Im Sprachgebrauch der Mönche findet man das Wort nonnus z. B. Reg. Bened. c. 63: *ipsa appellatione nominum nulli liceat alium puro appellare nomine, sed maiores iuniores suos fratrum nomine, iuniores autem priores suos nonnos vocent;* vgl. Columb. Lux. ep. 5 MG Ep. III S. 175. Es ist längst wieder aus dem Gebrauch verschwunden, dagegen ist die femininische Form als Bezeichnung der religiösen Herrschend geworden. (Gauf.)

Nonnos aus Panopolis, um 400 n. Chr. — Litteratur: J. Alb. Fabricii *Bibl. graeca* edd. Harles, vol. VIII, Hamburgi 1802 p. 601—612; Aug. Pauly, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft.*, 5. Bd, Stuttgart 1848, S. 692 ff.; G. Bernhardt, *Grundriß der griechischen Litteratur*, dritte Bearbeitung, 2. Teil, 1. Abteilung, Halle 1867, S. 45, S. 374 ff., S. 393 f.; fünfte Bearbeitung (von Richard Voltmann), 1. Teil, Halle 1892, S. 705; ferner J. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2. Aufl., München 1897, S. 10 und 655. — Ueber die älteren Ausgaben der Paraphrase vgl. noch Hamburger, *Zuverlässige Nachrichten*, 3. Teil, Lemgo 1760, S. 34 ff. und dann die bekannten *Lexika*, z. B. Ebert, Nr. 14858 ff. Die wichtigeren und die neuesten Ausgaben der Paraphrase werden im Artikel erwähnt.

Nonnos aus Panopolis in Oberägypten wird von Agathias (*histor.* 4, 23; edd. Niebuhr, Bonn 1828, S. 257) als der Dichter der *Διονυσιακά* (vgl. auch das Distichon in der *Anthologia graeca* IX, 198; edd. Jacobs, Tom. II, Lips. 1814, pag. 67) und von der Eudokia im *Bislarium* (in der Ausgabe von Flach, Leipzig 1880 bei Teubner, S. 514, Nr. 725) als Verfasser einer epischen Paraphrase (*μεταβολή*) des Evangeliums des Johannes genannt. Diese beiden Gedichte sind erhalten; wegen des zuletzt genannten muß er hier erwähnt werden. Daß der Dichter beider, der *Dionysiaca* und der Paraphrase, eine und dieselbe Person sei, war bisher allgemeine Annahme. Neuerdings hat Dräseke (vgl. Bd I S. 673, 2 u. 3) die Ansicht geäußert, die Paraphrase des Johannes sei auch dem Apollinarius (Apollinarius) zuzuschreiben, von dem wir wissen, daß er eine Metaphrase der Psalmen gedichtet hat (vgl. Bd I S. 672, 48 ff.); aber das ist zunächst eine Vermutung, deren Begründung abzuwarten ist. Jedenfalls findet die Uebersetzung, die als Dichter der *Dionysiaca* und der Paraphrase des Johannes denselben Mann nennt, zunächst einmal dadurch, daß in beiden Gedichten der gleiche dichterische Geschmack, die gleiche Sprache und die gleichen Redewendungen, und ferner, wenn auch mit einigen Ausnahmen, die Beobachtung derselben Gesetze für den Versbau sich finden, eine so starke Bestätigung, daß es erlaubt sein wird, bis zum Beweise des Gegenteils an ihr festzuhalten. Über das Leben und die persönlichen Verhältnisse dieses Nonnos, der vielleicht auch noch andere Gedichte verfaßt hat (vgl. Agathias a. a. O.), ist uns nichts bekannt; der in der spätern griechischen Litteratur häufige Name soll aus dem Koptischen stammen und hier ursprünglich „gut“, „heilig“ bedeuten; daher denn auch die Bezeichnung *νόστρος* für den Mönch und *νόστρα* für die „Nonne“. Nicht einmal über die Zeit, in welcher unser Nonnos lebte, haben wir eine Nachricht. Sollte er derjenige Nonnos sein, dessen Sohn Sofena von Synesius (*epist.* 43, in der Ausg. Paris 1631, S. 181) erwähnt wird, was zwar vielfach angenommen wird, aber bei der Verbreitung des Namens ganz fraglich bleibt, so würde er etwa um das Jahr 400 nach Chr. anzusetzen sein. Wichtiger ist jedenfalls, daß auch seine dichterische Eigentümlichkeit uns auf diese Zeit und spätestens auf das 5. Jahrhundert hinweist. Seine *Dionysiaca* nämlich, eine phantastische Beschreibung der Geschichten des Bacchischen Mythenkreises, können (nach Bernhardt u. andern) wegen der von ihm angewandten strengen Technik des Versbaues nur zwischen Quintus Smyrnaeus und den Epikern unter Anastasius entstanden sein, wie denn von dem Epiker Tryphiodorus, auch einem Ägypter, gilt, „daß er dem Nonnos das eifrigste Studium gewidmet, einen großen Teil seiner metrischen Gesetze . . . befolgt und zugleich die Phraseologie desselben soweit sich angeeignet, daß seine Diktion ganz auf Nonnischem Boden steht“ (Bernhardt); Tryphiodorus aber ist auch noch in das 5. Jahrhundert zu setzen. Auf die hiermit schon angedeutete hervorragende Stellung des Nonnos unter den spätern, mythographischen Epikern, welche Bernhardt sogar von einer „Schule des Nonnos“ reden läßt, kann hier nicht weiter eingegangen werden. Die *μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου* wird Nonnos später als seine *Διονυσιακά* gedichtet haben, sofern kaum glaublich ist, daß er die letzteren als Christ verfaßt hat; nicht, weil ein christlicher Dichter an sich nicht auch im Stande sein könnte, einen solchen mythologischen Stoff zu bearbeiten, sondern weil in jener Zeit, in welcher sich die Religionen scharf beföhden, die persönliche Hingebung des Dichters an diesen Stoff, den er mit ernstlicher Begeisterung ausgestaltet, bei einem Christen kaum denkbar ist; auch verrät der Dichter der *Dionysiaca* selbst heidnische Anschauungen. Wir werden uns also zu denken haben, daß Nonnos erst, nachdem er die *Dionys.* gedichtet hatte, Christ geworden sei und sodann in einer ähnlichen Weise, wie vorher den heidnischen, einen christlichen Stoff dichterisch bearbeitet habe. Begeisterung für seinen Gegenstand und reiche, manchmal recht überschwängliche Phantasie zeichnen ihn auch hier aus; ebenso die volle, wohlklingende, nicht selten an Homer erinnernde, aber durchaus künstliche epische Sprache und die Beobachtung strenger Regeln für die Behandlung des Hexameters, die er selbst eingeführt

hat und welche ihm jedenfalls seine Arbeit sehr erschwerten. Über diese Regeln hat zuerst Gottfried Hermann im Anhang zu seiner Ausgabe der *Orphika* (Leipzig 1805, S. 690 f.) gründliche Untersuchungen angestellt, die durch spätere Forscher bestätigt und weitergeführt sind. Doch läßt sich eine Ermattung der Schwungkraft der Phantasie des Nonnos und eine teilweise Einschränkung seiner metrischen Gesetze in der Paraphrase im Vergleich mit den Dionysiaten beobachten, eine Erscheinung, welche auch die spätere Entstehung der ersteren bestätigt. Die Paraphrase ist uns nicht ganz vollständig überliefert; namentlich findet sich eine größere Lücke von etwa 50 Versen in allen vorhandenen Handschriften, deren gemeinsame Herkunft von einer einzigen (verlorenen) dadurch erwiesen wird. Was uns überliefert ist, besteht aus etwa 3750 Hexametern, die jetzt in den gedruckten Ausgaben im Anschluß an die übliche Kapiteileinteilung des Evangeliums auch in 21 Kapitel abgeteilt werden. Der Dichter schließt sich dem Gange des Evangeliums Satz für Satz an; meistens so genau, daß man unschwer entdeckt, welche Worte des Evangelisten er in den von ihm gewählten Ausdrücken wiedergibt. Dabei schmückt er den einfachen Bericht des Evangeliums mit selbsterfundnen Thaten weiter aus und läßt seiner Phantasie freien Spielraum; besonders gefällt er sich in der Hinzufügung und Häufung ausmalender Eigenschaftswörter, von welchen er eine ganze Reihe, namentlich wohl viele der langatmigen, selbst erfunden hat. Es fehlt dabei nicht an Sonderbarkeiten und Geschmacklosigkeiten; *instar omnium* genüge hier als Beispiel ein Vers (19, 25), den schon Köchly (s. unten) als „*garrulum illud*“ bezeichnet hat, nämlich die Wiedergabe der Worte *Jo 19, 5 20 idou o andrapos* durch:

ἦν δὲ ποικιλόνωτος ἀνάτωος ἰσάται ἀνήρ.

Über die vorhandenen Handschriften, von denen die wichtigsten erst in neuester Zeit genauer verglichen wurden, geben eine Monographie von G. Kintel, *Die Überlieferung der Paraphrase des Evangeliums Johannis von Nonnos*, Zürich 1870, von welcher nur die erste Abteilung erschienen ist (?), und die Prolegomena der Ausgabe von Scheindler (vgl. unten) Auskunft. Die erste gedruckte Ausgabe ist eine Albine s. a. aus dem Jahre 1501 (nicht 1508 oder 1511), deren Existenz mitunter geleugnet ist, vgl. jedoch Renouard, *Annales de l'imprimerie des Alde*, 2. éd., T. II, Paris 1825, p. 198; sie befindet sich auf der Universitätsbibliothek zu Leipzig (vgl. die Passovische Ausg. S. VIII) und zu Wien (vgl. die Scheindlersche Ausg. S. XXXV), auch besaß Panzer sie (vgl. den Katalog seiner Bibliothek I, S. 128, Nr. 995^b). Der Text der Albina wurde dann in überaus zahlreichen Ausgaben abgedruckt. Der Hagenoae 1527 bei Secerius erschienenen Ausgabe ist als eine Art Vorrede ein Brief Melanchthons an den Abt Friedrich zu St. Agidien in Nürnberg vorgebrucht (vgl. CR vol. I, col. 925 sq.), in welchem Melanchthon über das eruditissimum Nonni carmen in Johannis evangelium sagt, es könne *vice prolixi commentarii* sein, und von sich bekennt, *ego praedicare non dubito, multis locis ab eo me adiutum esse speroque fore, ut, si alii legerint, fateantur, se quoque ex hoc meliores factos*. Im Jahre 1528 erschien auch Hagenoae in derselben Verlage eine lateinische Übersetzung der Paraphrase von Christophorus Hegendorphinus (oft wiedergebrucht z. B. Paris 1542, Köln 1618, Lugd. Bat. 1677), auf welche dann später andere lateinische Übersetzungen folgten. Unter den folgenden Ausgaben sind die per J. Bordatum Bituricum, gr. et lat., Parisiis 1561, und vor allem die des Franciscus Nansius, Lugd. Batavorum 1589, deshalb bemerkenswert, weil die Herausgeber den unvollständig überlieferten Text durch eigene Verse ergänzt haben. Von diesen Thaten reinigte Friedrich Sylburg den Text des Nonnos wieder; er gab nach dem besten Kodex zu Heidelberg 1596 (Druck von Hieronymus Commelinus) die erste kritische Ausgabe heraus, auch mit lateinischer Übersetzung. Auch diese Ausgabe ward mehrfach neu gedruckt, z. B. Leipzig 1629. Ein sehr ungünstiges, aber auch vielfach ungerechtes Urteil fällt dann über Nonnos' Paraphrase Daniel Heinsius in seinem *Aristarchus sacer sive ad Nonni in Johannem metaphrasin exercitationes*, Lugd. Batavorum 1627, zweite Aufl. 1639; in diesem Werke befindet sich auch ein vollständiger Abdruck der Paraphrase, dem eine lateinische Übersetzung und das Evangelium des Johannes selbst gegenübergestellt sind. Eine Verteidigung des Nonnos gegen Heinsius unternahm Kaspar Ursinus in seinem *Nonnus redivivus, hoc est, responsiones brevissimae ad Aristarchum sacrum*, Hamburgi 1667. — Heinsius scheint in der That die Gelehrten von der Beschäftigung mit Nonnos abgeschreckt zu haben; die nächste Ausgabe, von der wir wissen, ist die aus Franz Passovs Nachlaß von Mik. Bach ebirte *Nonni Panopolitae metaphrasis evang. Johannei recensuit . . . Franciscus Passovius*, Lips. 1834; Passow selbst hatte schon 1828 als

specimen dieser Ausgabe die fünf ersten Kapitel erscheinen lassen. Einen Abdruck der Ausgabe des Vordatus ließ Manianus, Triest 1856, erscheinen. Selbstständige Kritik übte am Text der Paraphrase der Graf von Marcellus, der bekannte Diplomat (gest. 1865), der den griechischen Text mit französischer Übersetzung in Prosa und kritischen Anmerkungen 5 herausgab, Paris 1861. Die neueste Ausgabe ist: *Nonni Panopolitani paraphrasis s. evangelii Joannei* edd. Augustinus Scheindler, Lips. 1881, Teubner. Scheindler hat für diese Ausgabe Vergleichen früher noch unbekannter Handschriften benutzen können und außerdem kam ihm zu gute, daß sich gerade um dieselbe Zeit außer ihm auch andere (z. B. Ludwig, Tiedke, Hilberg) eingehend mit der Metrik und den sprachlichen Eigentümlichkeiten des Nonnos beschäftigt und die Resultate ihrer Studien (in philologischen Zeitschriften und in Programmen) veröffentlicht hatten. Jedenfalls ist die Scheindlersche Ausgabe jetzt die beste aller vorhandenen. Nach Scheindlers Ausgabe erschienen die *Nonniana* von H. Tiedke, Progr. des Berl. Gymnasiums zum grauen Kloster, Berlin 1883, 4°, in welchem eine Anzahl schwierigerer Stellen des Nonnos textkritisch 15 behandelt werden. — Deutsche Übersetzungen des Nonnos sind unseres Wissens nicht gedruckt; die erste Lieferung einer solchen von H. A. W. Bindler erschien Gießen 1838. Eine vollständige (?) Übersetzung in deutsche Verse von Joh. Fabricius Palatinus befindet sich angeblich auf der Baseler Bibliothek, vgl. Hänel, *Catalogi libr. manuscript.*, Lips. 1830, col. 639. — Mit Rücksicht auf kirchliche Archäologie und auf die Stellung des 20 Nonnos zu den Lehrthätigkeiten seiner Zeit hat besonders L. F. D. Baumgarten-Crusius die Paraphrase durchforscht; er veröffentlichte Jena 1824 ein *spicilegium observationum in Joanneum evang. e Nonni paraphrasi* (wahrscheinlich ein Programm, das dem Unterzeichneten nicht zugänglich war), und hernach eine Abhandlung *de Nonno Panopolitano, Joannei evangelii interprete*, in seinen *opuscula theologica*, Jenae 25 1836. — Ganz besondere Bedeutung hat die Paraphrase des Nonnos für die Textkritik des Evangeliums Johannis, soweit nämlich aus ihr ersichtlich wird, wie der Text des Evangeliums, den Nonnos vor sich hatte, gelautet haben muß. Schon Mill erkannte die Wichtigkeit des Nonnos in dieser Hinsicht, und benutzte ihn, vgl. die Prolegomena zu seiner Ausgabe des *NT* S. 87, in den Rüstlerschen Ausgaben des Mill § 908—915. 30 In der Passowschen Ausgabe ist das Evangelium nach Lachmanns Stereotypausgabe von 1831 Seite für Seite unter den Versen des Nonnos zur Vergleichung abgedruckt; die Vergleichung selbst wird dem Leser überlassen. Tischendorf hat für seine *editio septima* 1859 zuerst eingehender die Paraphrase verglichen, vgl. *prolegomena* zu der ed. VII. mai. p. 262: *Nonni paraphrasin evangelii Joannis singulari studio excussimus*. 35 Besonders eingehend hat sich dann aber Hermann Köchly damit beschäftigt, die Paraphrase für die Textkritik des vierten Evangeliums zu verwerten; vgl. seine Abhandlung im Gratulationsprogramm der Zürcher Universität zum 400jährigen Jubiläum der Baseler Universität aus dem Jahre 1860, wieder abgedruckt in Arminii Koehly *opuscula philologica*, vol. I, opusc. latina, edd. Godofr. Kinkel, Lips. 1881, p. 421—446. 40 Köchly ist namentlich der Ansicht, daß an einer großen Anzahl von Stellen Nonnos einen kürzeren Text des Johannes vor sich gehabt habe, als derjenige ist, den wir jetzt in unseren kritischen Ausgaben (er vergleicht die Ausgaben von Lachmann 1842, Tischendorf 1859 und Buttmann 1856) haben, und ist sehr geneigt, diesen kürzeren Text für den ursprünglichen zu halten, auch oft in solchen Fällen, in welchen die Auslassung des Nonnos durch keine andere der damals bekannten Quellen des Textes (Handschriften, Uebersetzungen, 45 Väter) gestützt ward. Hingegen hat der dem Nonnos vorgelegene Text nach Köchly nur einmal einen Zusatz zu dem uns sonst überlieferten gehabt; es ist das die Stelle Ev. Jo 21, 2, in welcher Nonnos nach *Ζῆλον ἕτερον* ohne Frage *καὶ Ἀρδοείας* gelesen hat. Jedenfalls verdient die Arbeit Köchlys mehr Beachtung, als ihr bisher von Theologen zu teil geworden zu sein scheint. — Scheindler hat in seiner Ausgabe, ähnlich wie es 50 bei Passow geschah, den Text des Evangeliums unter dem des Nonnos abdrucken lassen, wie es scheint, den Tischendorfschen Text aus der *editio octava*, und hat dann in diesen Text an denjenigen Stellen, an welchen nach seiner Ansicht Nonnos einen andern Text vor sich hatte, diesen vermutlich von Nonnos benutzten Text hineinkorrigiert und durch 55 den Druck ausgezeichnet. Dieses Verfahren macht das Resultat seiner Untersuchungen sehr übersichtlich. Scheindler schließt sich vielfach an Köchly an, wenn er auch dessen Ansichten über den kürzeren Text des Nonnos oftmals verwirft und an solchen Stellen von Nonnos selbst herrührende Auslassungen annimmt. — Neuerdings haben sich besonders Friedrich Blas und Ralph (Nabulphus) Janssen eingehender mit dieser 60 Untersuchung beschäftigt. Blas hat in seiner Ausgabe des Evangeliums Johannis

(*Evangelium secundum Johannem cum variae lectionis delectu* edidit **Friedericus Blass**, Lipsiae 1902) die Paraphrase durchgehends berücksichtigt; er ist der Ansicht, daß der Text, der dem Nonnos vorlag, häufig mit dem Syrus Lewisianus, mit D. und den lateinischen Zeugen und auch mit Chrysostomus übereinstimmt. **R. Janssen**, ein Schüler von Blass, aus Michigan gebürtig und jetzt zu Grand Rapids in Michigan wohnhaft, hat das Evangelium des Johannes so drucken lassen, wie es nach seiner Meinung dem Nonnos vorgelegen hat; vgl. Das Johannes-Evangelium, nach der Paraphrase des Nonnos Panopolitanus mit einem ausführlichen kritischen Apparat herausgegeben von Dr. R. Janssen (II, N^o VIII, 4), Leipzig 1903; die ersten 39 Seiten dieser Arbeit erschienen schon 1902 als Hallenser Doktor-dissertation. Auch Blass und **Janssen** kommen zu dem Resultat, daß Nonnos an vielen Stellen des Evangeliums einen kürzern Text vor sich gehabt hat, als derjenige ist, den wir in unsern Ausgaben (Tischendorf, Hort und Westcott, Nestle) jetzt haben; und sie können sich für diesen kürzern Text auf Zeugen berufen, die Köchly noch nicht kannte. Und da diesen Zeugen gerade neuerdings in der Textkritik auch sonst große Bedeutung beigelegt wird, wird auch die Paraphrase des Nonnos für die Feststellung des Textes des vierten Evangeliums weiter herangezogen werden. Ob mit durchschlagendem Erfolge, läßt sich noch nicht sagen; jedenfalls hat sich als Resultat der genannten Arbeiten bei vielfacher Abweichung im einzelnen ergeben, daß es kein vergebliches Bemühen ist, festzustellen, was Nonnos in seinem Johannes gelesen hat. **Carl Bertheau**.

Noph, von mehreren Propheten (Jes 19, 13; Jer 2, 16; 44, 1; 46, 14, 19; Ez 30, 13, 16) als eine der Hauptstädte Aegyptens in der Zeit des 8.—6. Jahrhunderts genannt und, wie auch die LXX richtig angeben, mit Memphis identisch. Der Name ist aus dem ägyptischen Namen der Stadt Men-nufer, Ménfer, Ménfē (kopt. Ménfē, in den Keilschriften Mempi) verstümmelt. Die Ruinen von N. — Memphis liegen auf dem westlichen Nilufer, etwas südlich von Kairo, bei den Dörfern Mitrahine und Beraschen; dort befinden sich auch die Trümmer des Haupttempels von N., der dem Solalgotte Ptah-Hephaistos geweiht war. Die Stadt ist nach der Überlieferung durch den ersten historischen König Menes gegründet worden und hat schon im alten Reiche (3. Jahrtausend v. Chr.) eine große politische Rolle gespielt. Noch unter Augustus war Memphis eine große und volkreiche Stadt und scheint erst in der byzantinischen Zeit an Bedeutung verloren zu haben, bis es unter der arabischen Herrschaft nach der Gründung Kairos völlig verfiel. Vgl. Baedeker, Aegypten, 5. Aufl. 133 ff. — Die Annahme, N. sei vielmehr das am oberen Nil, bei dem Gebel Barkal, südlich von Abn Hammed, gelegene alte Napata, die ältere Hauptstadt der Äthiopienkönige, läßt sich in keiner Weise begründen.

Robert s. d. A. Prämonstratenser.

Nordafrikanische Kirche. — Quellen: CIL VIII, I—II Berolini 1881; Suppl. I (n. 10 989 ff.) 1891; Suppl. II (n. 17 585 ff. 1894; Suppl. III im Druck. CSEL, Vindobonae 1866 ff. MSL, Paris 1844 ff.; Augustini opp., ed. nova Bened., Antw. 1700; Possidii vita Augustini, Aug. Vindel. 1768; Codex canonum eccles. afric. ed. Justellus, Paris 1614; Mansi, Florentiae 1759; Chronica minora (MG), ed. Mommsen, Berolini 1891 ff.; Notitia dignitatum, ed. Böding, Bonn 1839 ff.; Polemii Silvii laterculus, ed. Mommsen, Leipzig 1853; Rufi Festi breviarium, ed. Förster, Vindob. 1874; Codex Theodosianus, ed. Hanel, Bonnæ 1842; Acta martyrum, ed. Ruinart, Ratisbonae 1859; AS, Paris 1863 ff. Litteratur: R. Ritter, Erdkunde², Berlin 1822; Tissot, Géographie comparée de la Prov. rom. d'Afrique I, Paris 1884, II mit Atlas (ed. Reinach) 1888; Mommsen, Römische Geschichte V², Berlin 1866; D. Meißner, Geschichte der Karthager, Berlin, I 1872, II 1896; F. Münter, Religion der Karthager, Kopenhagen 1821; ders., Primordia ecclesiae africanae, Hafniae 1829; Cagnat, L'armée Romaine d'Afrique et l'occupation militaire de l'Afrique sous les empereurs, Paris 1892; Passu de Lessert, Les fastes de la Numidie, Paris 1888; ders., Vicaires et Comtes d'Afrique, Paris 1892; ders., Fastes des prov. africaines, Paris I—II 1896 f.; Galgan, Essai sur l'administration des prov. sénatoriales, Paris 1898; Boisfrier, La fin du paganisme, 2 Bde, Paris 1891; ders., L'Afrique romaine, Paris 1895; B. Schulze, Geschichte des Unterganges des griech.-röm. Heidentums, Jena I 1887; II 1892; Morcelli, Africa christiana I—III, Brixiae 1816 f.; Toulotte, Géographie de l'Afrique chrétienne, 4 Bde, Paris 1892—94; Künzle, Die altchristl. Inschriften Nritas (IhDc) 1885; A. Schwarze, Untersuchungen über die äußere Entwicklung der afrik. Kirche, Göttingen 1892; A. Harnack, Die Mission u. die Ausbreitung d. Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten, Leipzig 1902; R. Joh. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Dio-

fletian, I, Leipzig 1890; Le Blanc, Les persécutions et les martyrs aux premiers siècles de notre ère, Paris 1893; B. Allard, Le Christianisme et l'empire rom. de Néron à Théodose, Paris 1897; v. Hefele, Conciliengeschichte, I--II, Freiburg 1873--75; D. Rijsdal, Cyprian v. Carthago und die Verfassung der Kirche, Göttingen 1885; B. Thümmel, Zur Beurteilung des Donatismus, Halle 1893; Ludwig Schmidt, Geschichte der Wandalen, Leipzig 1901; Diehl, L'Afrique Byzantine. Histoire de la domination Byzantine en Afrique, Paris 1896; A. Schulken, Das röm. Afrika, Leipzig 1899; Franz Wieland, Ein Ausflug ins altchristl. Afrika, Wien 1900; Hauser-Wolfsgruber, Augustinus, Paderborn 1898; v. Hertling, Augustin, Mainz 1902; Description de l'Afrique du Nord (Atlas de la Tunisie, Musées et collections archéologiques en Algérie), Paris 1892 ff.; Gsell, Recherches archéologiques en Algérie, Paris 1893; Bullettino di archeologia cristiana 1863 ff.; Nuovo Bullettino etc., 1895 ff.; Recueil des notices et mémoires de la société archéologique de Constantine 1866 ff.; Mélanges d'archéologie et d'histoire 1880 ff. u. a. a. französische Zeitschriften. Weitere Quellen und Literaturangaben unter den Spezialartikeln.

15 Durch Lage, Begrenzung und die ihm eigene Bevölkerung und Geschichte in die Reihe der Mittelmeerländer gerückt, ist Nordafrika der Schauplatz einer politischen, religiösen und wirtschaftlichen Entwicklung geworden, welche dies Land frühzeitig in Beziehung zum römischen Reiche und zur römischen Kirche gebracht hat. Gegen N. und W. durch das Mittelmeer und den Atl. Ocean begrenzt, im S. und O. durch die Sahara und die libyische Wüste von dem übrigen Afrika getrennt, erscheint N.A., welches die heutigen Länder 20 Marokko, Algier, Tunis und Tripolis umfaßt, als ein Land für sich. Von den Arabern wurde es Djezirat el Maghreb (Insel des Westens), von Ritter (I, 885) Klein-Afrika genannt, während die Bezeichnung Atlantide auf das Atlasgebirge und seine Bedeutung für die Gliederung und Bodenbeschaffenheit des Landes hinweist. Im O. senkt sich dies 25 Gebirge zuletzt zur Ebene des Bagradas, des Hauptstromes von N.A., und damit zu dem hauptsächlichsten natürlichen Eingangsthor für die von außen kommenden Kulturen.

Die Bevölkerung zeigt eine Zusammensetzung aus 3 Elementen, den Berbern, gemeinsamer Name für die Stämme der Eingeborenen, der phönizischen Invasion, die sich besonders über die Küstengegenden verbreitete, aber auch im Lande zahlreiche kleine Stadt- 30 gemeinden gründete (zur Staatsrechtl., nicht ethnograph. Bezeichnung „Libyphönizier“ siehe Mejer, I 60 ff. 436 f; Mél. d'arch. 1896, 444) und der römischen Kolonisation, von deren glänzenden Erfolgen mehr als ein afrikanisches Pompeji Kunde giebt. Vgl. Tissot, I, 385--397; Rec. des not. de Const. 1895--96 S. 127--211; 1898 S. 146 f; Mohls, Quid novi ex Africa (Rassel 1886) 131 ff.

35 Das Christentum muß schon im 1. Jahrhundert nach Afrika gekommen sein, zur Zeit Tertullians waren die Christen bereits sehr zahlreich (Ad Scap. 2; Apol. 2; 37); an Eingangsthoren standen außer Karthago auch die übrigen Küstenstädte zur Verfügung, während die Ausbreitung im Lande durch die Militärtruppen, welche das ganze Gebiet durchzogen, erleichtert wurde. Römische Soldaten und Beamte mögen vielfach die Pioniere des Christentums gewesen sein, worauf auch das starke militärische Element in der 40 lateinischen Kirchensprache Afrikas hinweist (Harnack, Mission 515 f.). Außer Karthago kommen bei Tertullian nur erst 4 Städte mit christlichen Gemeinden vor: Hadrumetum, Thysdrus, Lambäsis (Hauptlager der III. Legion) und Uthina, doch waren nach Tert. Ad Scap. 4 damals auch in Mauretanien schon Christen. Es muß dann aber bis 249 45 ein starkes Anwachsen des christlichen Elementes stattgefunden haben, da Cyprian ep. 73, 3 bereits von „tot milia haereticorum“ spricht (Harnack a. a. O.). Hinsichtlich der kirchlichen Begründung weist alles nach Rom, „unde nobis quoque auctoritas praesto est“ (Tert. de praescr. haer. 36). S. m. Unterf. 28--32.

Wie N.A. im regen Verkehr mit den Ländern des Mittelmeeres stand, so bot es 50 auch einen besonderen Nährboden für das Christentum, in dessen Entwicklung es unter den Ländern des römischen Reiches die erste Rolle spielt (Mommsen, 657). Dazu haben auch die wirtschaftlichen Verhältnisse des Landes beigetragen. Denn von der Fruchtbarkeit desselben hatten nicht die eingesehnen Landleute (s. Rec. des n. de Const. 1898, 58) den Nutzen, sondern die römischen Grundbesitzer, welche ihre ausgedehnten Güter durch 55 Generalpächter verwalten ließen. Unter den letzteren sanken die anfangs freien Bauern mehr und mehr zu unfreien Hörigen herab. Als solche bildeten sie mit der Sklavenbevölkerung des Landes die große Gemeinde, bei welcher das Evangelium als frohe Botschaft für die Elenden willige Aufnahme fand, aber auch die gärende Masse, aus welcher sich später die Horden der mit den Donatisten vielfach verbundenen Circumcellionen rekrutierten (s. Schulken 46, Thümmel 92). Doch war das Christentum nicht auf die niederen 60 Volksschichten beschränkt (s. Tert. Apol. 1; 37; Ad Scap. 5).

Bei der dort beschriebenen Lage der Dinge mußte es sehr bald auch zur Reibung mit den vorgefundenen heidnischen Elementen kommen. Tertullian (Apol. 24), wie Cyprian (Quod idola 2) wenden sich gegen die göttliche Verehrung der Berberfürsten. Beiträge zu derselben enthalten CIL nn. 3; 8834; 17159. Noch größere Gefahr drohte dem Christentum von der durch blutige Menschenopfer und den Kultus der Unsitlichkeit be-
 5 fleckten punischen Religion, welcher sich die Religion der römischen Eroberer sehr schnell assimilierte: Der phönizische Baal mit dem Symbol der Sonne wird zum römischen Saturn, die phönizische Astarte (Tanit) mit dem Halbmond zur römischen Dea Magna (Mél. d'arch. 1894 S. 39 n. 98), Caelestis (CIL n. 2226 aus Mascula in Numid. nennt Caelestis, Saturn, Merkur und Fortuna als dii iuvantes), Diana Caelestis (CIL 10 n. 999 aus Karthago) oder Dea Magna Virgo Caelestis (CIL n. 9796 aus Safar in Mauret. Cäf.). Vgl. Münter, Rel. 17 ff. 62 ff.; Augustin, De civ. Dei II, 4; Boissier, L'Afr. rom. 285; Mélanges d'arch. 1892 S. 3—124. Der erste afrikanische Märtyrer Namphamo trägt noch einen punischen Namen, auch erhielt sich im Volk die punische Sprache lange Zeit neben der lateinischen (Aug. Conf. I, 14; ep. 209; Boissier, 15 L'Afrique rom. 297; 304), aber die Bibel wurde weder ins Punische noch ins Berberische übersetzt. Das Christentum leistete vielmehr durch Einführung der lateinischen Sprache, welche auch die griechische verdrängte, denn Tertullian selbst schrieb zuerst noch griechisch (Harnack, Mission, 513), den Römern einen wichtigen kolonialisatorischen Hilfsdienst.

Der allmählichen Ausbreitung des Christentums über N.A., welche von der Pro-
 20 consularis aus über Numidien fortgeschritten war, hat sich die Bildung zahlreicher Gemeinden (s. zur allmählichen Verbreitung des Christentums bis 325 Harnack a. a. O. 520—527), sowie in Anlehnung an die politische auch die Ausgestaltung der kirchlichen Verfassung angeschlossen. Zu den politischen Provinzen s. die Schriften von Vallu du Lessert, Diehl und m. Unterf. 2—18. Die Nachrichten über die kirchlichen Provinzen
 25 beginnen mit dem 3. Jahrhundert, in dessen erstes Drittel die von Cyprian erwähnte Synode unter Agrippinus fiel. Vgl. ep. 70, 1; 71, 4; 73, 5; C. Schmidt, GgA 1893 S. 240; Harnack, Miss. 516. Agrippinus versammelte damals zu Karthago die Bischöfe um sich, welche „in der Provinz Afrika und Numidien die Kirche des Herrn leiteten“. Daß zunächst diese beiden Provinzen zusammen genannt werden, findet seine Erklärung
 30 in dem engen politischen Zusammenhang derselben bis zum 3. Jahrhundert; denn bis dahin hatte Numidien, wenn es auch seit 37 n. Chr. nicht mehr dem Prokonsul, sondern dem kaiserlichen Legaten unterstellt war, doch als eine Diözese zur Provinz Afrika gehört (CIL VI n. 1406; VIII p. XVI; m. Unterf. 9). An diesen Zustand knüpft auch Cyprian an. So schreibt er von einer Provinz (pr. una), deren Angelegenheiten von
 35 denen des ganzen Erdkreises unterschieden werden, ep. 19, 2 (a. 250, die Zeit der Abfassung nach O. Mitsch 238 ff.), von einer Provinz ganz allgemein ohne Zusatz ep. 59, 16 (a. 252). Seine Provinz (pr. nostra) erwähnt er in Briefen aus dem Jahre 251, so ep. 27, 3; 43, 3 (in den Worten: item universis episcopis vel in nostra pr. vel trans mare constitutis erscheinen die Bischöfe „in nostra pr.“ identisch mit allen
 40 afrikanischen Bischöfen); 45, 1; 55, 21. Von besonderem Interesse ist in ep. 48, 3 (a. 251) die Stelle: „latius fusa est nostra pr., habet enim Numidiam et Mauritaniam sibi cohaerentes“. Als seinen eigentlichen Bezirk bezeichnet Cyprian hier zwar auch die politische Provinz Afrika, aber er betrachtet Numidien und Mauretanien als dazu gehörige Anhängsel (C. Schmidt, GgA 1893, 241). Wichtig ist dabei nicht sowohl der An-
 45 spruch des Bischofs auf ganz Afrika, als vielmehr die Tatsache, daß um diese Zeit neben Afrika Numidien und Mauretanien besonders genannt werden. Dies geschieht dann weiter für Afrika und Numidien ep. 71, 4 (a. 255), für Numidien und Mauretanien ep. 72, 1 (a. 256). Aus dem Jahre 256 ist auch ep. 73, in dem (73, 3) Cyprian von „pr. nostris“ schreibt. Damit sind wir in das Jahr gelangt, für welches auch durch das
 50 Konzil über die Kezertause die 3 Kirchenprovinzen Afrika, Numidien und Mauretanien bezeugt sind (CSEL III, p. I, 435 ff.).

Eine Änderung kam in die bestehenden Verhältnisse durch die neue Reichseinteilung unter Diokletian, wodurch N.A. in 6 Provinzen geteilt wurde: 1. Proconsularis (Zeugitana); 2. Byzacium-Byzacaena (zur Ableitung der Namen Zeugit. und Byz. s. Wielher
 I, 78); 3. Numidia; 4. Tripolis; 5. Mauretania Sitifensis, 6. Mauretania Cäfarensis (Tiffot, II, 39—43).

Die kirchlichen Provinzen zu Anfang des 4. Jahrhunderts, die sich mit den politischen decken, erkennen wir aus einer Verfügung Konstantins zur Synode von Arlate (314), s. August. opp. (ed. n. Ben.) IX append. 25. Zur Unterscheidung eines kon-

sularischen und prokonsularischen Numidien s. m. Unterf. 20 ff. Jedenfalls bildete auch Numidien nur eine Kirchenprovinz, welche unter einem gemeinsamen Primas stand. Als solcher fungierte hier wie in den andern Provinzen der jeweilige älteste Bischof der Provinz, daher der Name „Senex“ für denselben. Eine Ausnahme machte nur die Pro-
 5 consularis, in welcher der Primat beständig mit Karthago als dem Metropolitansitz verbunden war. Dem Primas von Numidien war zuerst auch Mauret. Sitifensis unterstellt, bis 393 zu Hippo Regius ein eigener Primas für dasselbe genehmigt wurde, s. Hefele II, 55. 66 f. Mauretania Tingitana gehörte kirchlich zu Mauret. Cäs. Wie es mit der
 10 Inselprovinz Sardinien stand, welche die Wandalen dem afrikanischen Besitz hinzufügten, ist nicht sicher, die Notitia provinciarum vom Jahre 484 (CSEL VII, 117 ff.) rechnet sie jedenfalls auch zu den Kirchenprovinzen. Bei den politischen Provinzen findet sie sich nach der byzantinischen Reorganisation, s. Diehl, 108 ff.

Von den arianischen Wandalen (s. d. A.) litten die Katholiken, zumal die Kleriker, nicht nur an ihrer Person mancherlei Unbilden, die sie vielfach selbst durch Widersech-
 15 ist und aufreizende Thätigkeit verschuldeten (Vita Fulgentii 9, 17; s. Fider, ZKG 1900, 19; L. Schmidt 63, 67, 74, 95 ff. 103), sondern wurden auch durch Einziehung ihrer Kirchen und Güter geschädigt. Letzteres traf besonders Karthago und die Proconsularis.

Von Einfluß auf den Bestand der Kirche war ferner die Ausbreitung der Mauren, welche während der Wandalenzeit einen großen Teil des früheren römischen Besitzes, so
 20 besonders das südliche Numidien und die drei Mauretanien, wieder an sich rissen, s. Diehl 36; L. Schmidt 123. Immerhin scheinen sich wenigstens die 6 festländischen Provinzen durch alle Wirren hindurch vom 4.—6. Jahrhundert erhalten zu haben; sie kommen zuletzt noch auf dem Konzil des Jahres 525 vor, auf welchem ihre Rangordnung festgestellt
 25 wurde, s. Hefele II, 710 ff., während 534 nur 3 Provinzen: Proconsularis, Byzacena und Numidien mit im ganzen 220 Bischöfen zu Karthago vertreten waren. Doch scheint dann die energische Propaganda unter Justinian die kirchlichen Zustände wieder gehoben zu haben. So kam zunächst Tripolitana hinzu und zu Anfang des 7. Jahrhunderts ist sogar Mauretania Tingitana auf einem Konzil zu Karthago vertreten. Vgl. Diehl 40;
 30 411—418.

Die Zahl der Gemeinden, an deren Spitze ein Bischof stand, war gerade in N.A. eine besonders große. Zur Zeit Augustins gab es deren wenigstens 500, obgleich die Einsetzung von Bischöfen auf dem Lande und in den kleineren Städten verboten war, s. Morcelli III, 155; Hauck, Kirchengesch. Deutschlands² (Leipzig 1898) I, 40. Die Er-
 35 klärung für jene große Zahl findet v. Hertling (61) in einem weit getriebenen Municipalgeist der Afrikaner, ähnlich Harnack (Miff. 516) und Hauck (a. a. O.) in den vielen kleinen punischen Landstädten, L. Schmidt (59) in den großen Landgütern, auf welchen die einzelnen Kastelle zum Teil mit eigenen Bischöfen besetzt wurden. Ferner mag der
 40 Streit zwischen den Katholiken und Donatisten dazu beigetragen haben, daß an vielen Orten (Gegenbischöfe aufgestellt wurden. Wo kein Bischof war, sollte ein Presbyter mit einem Diakon die Gemeinde leiten. Ein Beispiel dafür und damit zugleich einen wichtigen Beitrag zur Verfassung der Landgemeinden s. Müller (ZKG 1896, 214 ff.) in dem, was über den Presbyter Caius Dianensis (so, nicht Didenensis ist nach Cod. Z
 zu lesen, es ist an Diana Veteranorum in Numidien zu denken, vgl. Harnack, Miff. 45 523) bei Cyprian ep. 34 berichtet wird. Vgl. hierzu aber auch C. Ritschl 234 und Harnack in Theol. Abhdlg. C. v. Weissäcker gew. 2 ff. — Daß Karthago zur besseren kirchlichen Versorgung nach dem Vorgange Roms in eine Anzahl Regionen eingeteilt
 war, ist durch CIL n. 13423 bezeugt, auf welcher ein Lektor Mena aus der 4. oder 5. Region genannt ist. Vgl. Delattre in Rec. de Const. XXV (1890) 358; Harnack
 50 Miff. 497 und III II, S. 5 S. 100 ff.

Die Ausgestaltung der bischöflichen Macht ist an die Ausbildung des kirchlichen Bußinstituts geknüpft, welche mit Tertullian anhebt und unter Cyprian zum Abschluß kommt. Vgl. C. Breuschen, Tertullians Schriften de paen. et de pud., mit Rücksicht
 auf die Bußdisziplin unterf., Gießen 1890; R. Müller, Die Bußinstitution in ZKG
 55 1896. Als Vertreter der altchristlichen Auffassung von der Sittlichkeit und als Monarchist trat Tertullian der von Calixt von Rom eingeführten und auch in N.A. durchdringenden
 60 Neuerungen entgegen, durch welche die Unzuchtstünden, bisher mit Abgötterei und Mord als Todsünden angesehen, zu den vergebbaren Sünden gerechnet wurden. Dazu wurde mehr und mehr der Einfluß der Gemeinden, welchen anfangs als Organen
 des Geistes die Sündenvergebung zustand, und in deren Namen die Bischöfe dieselbe er-

teilt hatten, beschränkt und die bischöfliche Entscheidung die ausschlaggebende. In Cyprian erlangte der nordafrikanischen Kirche ein Bischof, welcher einerseits in Anlehnung an Rom dem Einfluß des übrigen Klerus und der Gemeinde neben dem des Bischofs ein Ende machte, andererseits aber auch Rom gegenüber mit Fähigkeit und Erfolg die Selbstständigkeit der afrikanischen Kirche zu wahren wußte. Obgleich Cyprian nicht rechtlich der Primas der afrikanischen Kirche war, sah er sich doch als solchen an und wurde es im Lauf der Zeit auch mehr und mehr infolge seiner hervorragenden Persönlichkeit und der Bedeutung, welche der Bischof der Landeshauptstadt ganz von selbst gewinnen mußte. Dazu trugen auch die afrikanischen Generalsynoden bei, welche neben den Synoden einer oder mehrerer Provinzen stattfanden.

Bei allem Ehrevorrang, welchen Cyprian dem römischen Bischofsitz zugestand, hielt er doch an der prinzipiellen Gleichheit aller Bischöfe fest (R. Müller, *RG* I, 153 f.; v. Schubert [Möller², *Lehrb. d. RG*], I, 301 ff.). So gelang es auch dem römischen Bischof Stephan nicht, die Afrikaner zur Verwerfung der Kezertaufe zu bestimmen. Erst das Konzil von Arles 314 räumte in can. 8 mit dieser Sitte auf und scheint auch in can. 13, welcher die Ordination durch einen Traditor für gültig erklärt, sowie in can. 20, welcher sich gegen das angemessene Vorrecht einzelner Bischöfe (bes. des Primas von Numidien, vgl. Morcelli II, 333; s. auch d. Anfang d. Donatism.), andere Bischöfe zu ordinieren, richtet, mit den Sonderrechten und Gebräuchen der afrikanischen Kirche gebrochen zu haben. Den Vorrang des Metropoliten von Karthago erkennt das Konzil zu Hippo Regius 393 an (Hefele II, 53 ff.). Die Autorität Roms wird zwar schon von Augustin sermo 131 (Kauscher 668) in einer Weise hervorgehoben, als sei durch eine Entscheidung des römischen Stuhles eine Streitfrage erledigt; doch haben die afrikanischen Bischöfe auch damals noch ihre Selbstständigkeit gewahrt, wie das Verhandlungen mit Bischof Jovinianus (417—418) in Sachen des Pelagianers Celestius beweisen (s. v. Hertling 85). Erst unter den zunehmenden Drangsalen der Wandalenherrschaft und infolge des fortschreitenden Verfalls kam es zu einem immer engeren Anschluß an Rom und zur Anerkennung der römischen Kirche als des „caput omnium ecclesiarum“ (Vict. Vit. II, 43 in CSEL VII, 41).

Eigentümlich der afrikanischen Kirchenverfassung scheinen die „seniores plebis“, eine Art Gemeindevertretung, gewesen zu sein. In den *Gesta apud Zenophilum* (CSEL XXVI, 185—197) finden sich dazu folgende Zusammenstellungen: *episcopi, presbyteri, diaconi, seniores* (189, 3—4); *adhibite concletricos et seniores plebis ecclesiasticos viros* (189, 21—22); *Purpurius episcopus clericis et senioribus Cirtensium* in d. a. s. (189, 27—28); *Fratibus et filiis, clero et senioribus Fortis* in d. a. s. (190, 33); *Nundinarius dixit: vos seniores clamabatis* (192, 30).

Die „Seniores“ werden einerseits von den Klerikern unterschieden, andererseits aber als *ecclesiastici viri* bezeichnet. Da in der zuletzt genannten Stelle (192) der Grammatiker Victor angeredet ist, welcher einem vornehmen Defurionengeschlechte Cirtas (185, 11—12) entstammte, bietet für diese Einrichtung vielleicht die alte karthag. Verfassung aus der punischen Periode in dem Ausschluß der Gerusia ein Vorbild, zumal derselbe Ausdruck „seniores“ dafür vorkommt (s. Liv. 30, 16, 3 Melzer II, 39).

Wesentlich beeinträchtigt wurde die ruhige Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse durch die vielerlei Spaltungen und Sekten, welche in N. A. einen besonders günstigen Boden fanden. Den Montanisten und Manichäern gelang es sogar, ersteren in Tertullian, letzteren Jahre lang in Augustin, die beiden Haupttheologen des Landes für sich zu gewinnen. Die tiefsten Wunden schlug aber der afrikanischen Kirche der Donatismus (s. d. A.), welcher sich nicht nur zu einer numidischen Nationalkirche ausbildete, sondern sich auch über die anderen Provinzen verbreitete. Ueber ein Jahrhundert vom Jahre 312 an teilte diese große Spaltung die nordafrikanische Kirche in zwei zeitweise fast gleiche Heerlager, zwischen welchen die Schlachtrufe *Deo gratias* von seiten der Katholiken (CIL n. 2292) und *Deo laudes* von seiten der Donatisten (CIL nn. 2046; 2223; 2308; 10694; 17718; 17732; 17768; 18669) hin- und hertobten. Vgl. Aug. en. in ps. 132, 6; de Rossi, Bull. di a. cr. 1875, S. 174. Zu den Donatistengräbern in Ala Miliaria (Maur. Caes.) s. Mél. d'arch. et d'hist. 1901, 237 ff.; Gsell, Fouilles de Bénian 1899 p. 25; Rec. de Const. 1899, 428; L. Schmidt 60. Einen Niederschlag jener kirchlichen Zerrissenheit kann man in den Grabchriften sehen, welche in der Formel *vixit in pace* oder *fidelis v. i. p.* dem Verstorbenen ein Zeugnis seiner Treue gegen die Großkirche ausstellen: CIL nn. 673, 748, 1086; 1516, 4762, 8635; 10540; 11890 ff.; 12196 ff.; 13468 ff.; 16908 u. a. a. Wo dieselbe bei Kindern vorkommt

- (nn. 11099; 11106; 11131; 13836; 16351), bedeutet sie, daß diese Kinder Glieder der katholischen Kirche gewesen und als solche gestorben sind. Auch Inschriften wie nn. 2311; 5176 mit dem Hinweis auf die katholische Kirche sind hier zu nennen. Wo sich nur die Worte *in pace* finden in Verbindung mit *dormit* (nn. 11119 ff.; 11125; 11726) oder *requiescit, quievit* u. dgl. (nn. 11118; 11123; 11128; 11649; 19671), ist es ein Hinweis auf den Zustand nach dem Tode. Beides vereint, den Hinweis auf den Frieden im Tode und die Treue im Leben, enthält n. 13603: *Dalmaticus in pace et paradis(s)u fidelis in deo vixit*. Vgl. nn. 9271; 19918; *Revue archéologique* 1888, 40; *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.* 1888, 40 f.
- 10 Die Bedeutung der afrikanischen Kirche für die Lehrentwicklung läßt sich am besten aus den Schriften Tertullians, von dem Cyprian abhängig ist, und Augustins erkennen. Apologetisch thätig waren auch Arnobius und Lactanz. Einen Einblick in den Stand der Sittlichkeit gewähren Tertullian, *De spectaculis*; *De paenitentia*; *De pudicitia*; Cyprian, *Ad Donatum* und *De habitu virginum*; Augustin, *Conf. II*, s. Rauscher 13 ff. Weiteres s. u. d. einzelnen N. und Ad. Ebert, *Allgemeine Gesch. d. Litteratur des Mittelalters*², Bd I (Leipzig 1889), 32—88; 212—251. Zur Ausbreitung des Mönchtums s. Rauscher 355.
- Einen wertvollen Beitrag zur Stellung der Klöster in der Kirche ihrer Provinz liefert die *Vita Fulgentii* (G. Fider, *ZKG* 1901, 10; 32; 36—42).
- 20 Die gegen die fremden Religionen geübte Toleranz des römischen Staates kam auch den Christen von N. A. zu gute, bis das Edikt M. Aurels 177 in Namphamo und Gen. und bald darauf (180) in den Scilitanischen Märtyrern (Ruinart 130 ff.; Harnack, *Miff.* 521; m. U. 104 ff.) die ersten Opfer lieferte. Zum Martyrium der Perpetua und Felicitas (Akten von Franchi Cavalieri, Rom 1896) s. den Art. Die Wirkungen der
- 25 Decianischen Verfolgung lernen wir aus Cyprians Schrift *de lapsis* und aus der Geschichte des Buhstretes kennen. Unter Valerian erlitt Cyprian selbst den Tod. Zwei ihm geweihte Kirchen erwähnt Victor v. Vita I, 15 (CSEL VII, 8). Vgl. *Mél. d'arch.* 1902, 327. In dieselbe Verfolgung gehören wohl auch die Hortensischen Märtyrer, Marianus und Gen., welche CIL n. 7924 feiert (s. *Rec. de C.* 1895—96 S. 212 ff.), sowie Montanus und Gen. in
- 30 CIL n. 10665 (Akten von Fr. Cavalieri, Rom 1898). An die letzte Verfolgung unter Diokletian erinnern die „*dies turificationis*“ der Inschrift 6700 (= 19353), s. *Mél. d'arch.* 1901, 230. Weitere Opfer derselben Verfolgung waren die hl. Crispina in Thebeste (s. *Nuovo Bull.* 1899, 51 ff.; 297 ff.) und die Thuburbanischen Märtyrer in n. 1392 (= 14902), s. dazu Thümmel 36. Einen Hinweis auf die Jeneralkollegien (*ecclesia fratrum*)
- 35 enthalten nn. 9585 f. Zur Bedeutung der Worte *memoria*, *memoriae*, *nomen*, *nomina* bieten Beiträge nn. 2220; 5664 f.; 8431; 9714; 10686; 10693; 16741; 16743; 17607; 17714; 18656; 19414, und das in Hr. Zirara (Num.) gefundene silberne Reliquiar. Vgl. De Rossi, *La capsella argentea africana* (Roma 1889); m. *Unterf.* 65 f.; 77; 103. Weiteres über die Verfolgungen der Römerzeit s. unter den
- 40 N. über die Christenverfolgungen und die einzelnen Kaiser; ferner bei Le Blant, *Les persécutions*; B. Allard, *Le Christianisme*; Boissier, *La fin d. p. I*, 399 ff.; m. *Unterf.* 101—152; *ThZB* XIII (1894) 150 f.; XIV, 168; 195; XV, 155 ff.; XVI, 160; XVII, 182 ff.; XIX, 177.
- Nach geschlossenem Frieden zwischen Staat und Kirche begann überall eine erhöhte
- 45 Bauthätigkeit, wovon zahlreiche Trümmer Kunde geben. Allein in Karthago erhoben sich 21—22 Basiliken, darunter die Kathedrale B. Restituta, s. *Rec. de C.* XXV, 282, n. 150; *Mél. d'arch.* 1890, 1—2. L. Schmidt 69. Man glaubt dieselbe in der B. Damus el Karita aufgefunden zu haben. Vgl. Delattre, *Carthage, notes archéol.* 1892—93; *Revue africaine* 1893—94; Wieland 24—36. In Numidien ist Thebeste mit
- 50 einer großen Basilika- und Klosteranlage bemerkenswert (s. Ballu, *Le monastère byzantin* 1894; *Rec. de Const.* 1895, 5—87; *Nuovo Bull.* 1899). Zu zwei kleineren Basiliken in Morjott nicht weit von Thebeste s. *Rec. de C.* 1899, 395 ff.; 406 ff. In
- Mauretania Caesar. lieferten Rufucurru und Tipasa interessante Funde, erstes vier Basiliken, darunter eine mit hexagonaler Absis, eine andere mit punischen Ornamenten
- 55 (Wieland 172 ff.), letzteres außer einer neunschiffigen B. mit Baptisterium (*Mél. d'arch.* 1894, 357—371) die B. des Bischofs Alexander (*Bulletin du Comité des travaux historiques* 1892, 466—484; *Mél. d'arch.* l. c. 389—92) und die B. der hl. Salsa, welche ins Meer gestürzt wurde, weil sie eine bronzene Schlange, ein dort verehrtes (punisches?) Idol zerbrochen hatte (Gsell, *Rech.* 1—76. Pl. I—VIII; *Mél. d'arch.* 1894,
- 60 386—389). Hier will Duchesne in CIL n. 9289, der Grabchrift der Rasinia Sur-

cunda, die älteste datierte (a. 238) christliche Inschrift von N.A. sehen. Ihr stellt Ghell einige andere an demselben Orte gefundene Inschriften zur Seite, bes. die der Magnia Crescentina mit dem alten Symbol des Ankers (s. Mél. d'arch. 1894, 313 ff.; 407 f.). Zu dem sogen. Wunder von Tipasa in der Wandalenzeit, durch welches ihrer Zungen beraubte Märtyrer die Sprache behielten, einige Abtrünnige sie aber wieder verloren, s. Görres, ZwTh XXXVI, 494 ff. Zur Wandalenverfolgung überhaupt s. L. Schmidt; m. Unterf. 153—173; Görres, Deutsche Ztschr. f. Geschichtsw. 1893; ZwTh 1893, 500 f.; 1900, 142 ff.

Die Religionspolitik Konstantins und seiner Söhne (s. d. A.) schuf sehr bald den Rechtsboden, auf welchem christlicher Glaubenseifer die früher erlittenen Unbilden ver- 10 galt. Seit 341 mehrten sich die Gesetze gegen den heidnischen Kultus (Cod. Theod. XVI, 10, 2. 4. 5). Die Tempel wurden geschlossen und die Säkularisation des Tempelgutes durchgeführt. Ein Erlaß aus dem Jahre 399 an den Prokonsul Apollodor (C. Th. XVI, 10, 18) verbot die Zerstörung derjenigen Tempel, welche nicht mehr zum Götzendienste gebraucht wurden. Ein Konzil zu Karthago im Jahre 401 beschloß, die Kaiser 15 sollten den Götzendienst austrotten und die Tempel abtragen lassen, welche keinen künstlerischen Wert besäßen (Hefele II, 80 f.). Altäre und Götterbilder wurden, sofern sie nicht in heimlichen Verstecken der Auffindung entgingen (Le Blant, De quelques statues cachées par les anciens in Mél. d'arch. X [1890], 389—396), in Museen untergebracht. Mehrere solcher Funde mit der Inschrift: Translata de sordentibus locis 20 birgt jetzt das Museum von Casarea in Mauret. (Musée de Cherchel 17 f.), wobei die sord. loca sich auf die als Stätten der Unsitlichkeit verurteilten Wäber, die Fundorte jener Gegenstände, zu beziehen scheinen. Im Jahre 421 wurde in Karthago der Tempel der Cälestis niedergehauen und in einen Begräbnisplatz verwandelt (De prom. et praed. bei MSL LI, 835). Die damit verbundene Via Caelestis zerstörten die Wandalen (Victor 25 v. Vita I, 8 CSEL VII, 5). Zur Zähigkeit des Heidentums s. den Briefwechsel zwischen Augustin und Marimus (Aug. epp. 16 und 17; Boissier, La fin du pag. II, 262 f.). Vereinzelt kam es sogar zu blutigen Zusammenstößen zwischen Heiden und Christen, so zu Sufes (Col. Sufetana in Byzac. s. CIL 44) und zu Calama (Num.), s. Aug. epp. 50 u. 91. In den Städten boten die mit priesterlichen Funktionen verbundenen 30 Municipalämter dem Heidentum einen zähen Rückhalt, doch wurden jene Ämter allmählich ihres sacerdotalen Charakters entkleidet. CIL n. 10516 aus dem Jahre 525/26 weist einen christlichen flamen perpetuus auf (s. den Beschluß der Synode von Elvira bei Hefele I, 148—157; 179 f.; Duchesne, Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens (Mélanges Renier 159—174); m. Unterf. 50 f.). In Thamugadi waren 35 ausgangs des 4. Jahrhunderts (CIL n. 2403) unter 72 Magistratspersonen 47 Priester. Dem „numen“ der Kaiser wurden wie bisher Widmungen dargebracht (CIL nn. 11025; 11808; 12275; 15582); eine Inschrift (n. 11024) bezeichnet Kaiser Valentinian als „ex divina stirpe progenitus“, eine andere (n. 18328) die christlichen Kaiser als „divini principes“.

Die Bekämpfung des Heidentums wie der Sekten ließ sich nächst Tertullian be- 40 sonders Augustin angelegen sein, s. Possidius, Vita Aug. c. 18; Rauscher 631—756; B. Schulze II, 149 ff. — Trotzdem gelang es nicht, aus N.A. ein völlig christliches Land zu machen. Das verhinderten schon die Stämme der Eingeborenen, welche von Süden her immer wieder neue Einfälle machten und die jeweilige Kulturmacht des 45 Landes bedrohten. Als die byzantinische Herrschaft noch einmal mit einer letzten christlichen Propaganda einsetzte, stand ihr dazu ein weites Gebiet zur Verfügung. Bei allen Eroberungen, welche das Christentum in N.A. gemacht hatte, daß es bisweilen dem Siege nahe zu sein schien, war es ihm eben doch nicht gelungen, die Wurzeln des Heidentums gänzlich auszurotten. Letzteres überdauernte nicht nur die römische und wanda- 50 ische, sondern auch die byzantinische Periode (s. das letzte christliche Denkmal derselben in CIL n. 2389), um zusammen mit dem Christentum zuletzt im Islam, welcher in den Jahren 647—717 die Eroberung des Landes und die Vernichtung der nordafrikanischen Kirche durchführte, auf- und unterzugehen (s. Diehl, 563—592).

Alexis Schwarze. 55

Nordamerika, Vereinigte Staaten von (offizieller Name: United States of America, Abkürzung U.S.A.). — Literatur. Eine allgemeine und quellenmäßige Kirchengeschichte der Vereinigten Staaten ist noch ein Desideratum. Die Geschichtswerke von Bancroft (History of the United States) Hibbreth, Bryant, Balfrey und von Holt beschäftigen

sich fast ausschließlich mit dem politischen und nationalen Leben und erwähnen die kirchlichen Verhältnisse nur gelegentlich, am meisten in der Kolonial-Periode, wo die religiösen Motive der Einwanderer stark in den Vordergrund traten. Was die deutschen Kirchengeschichten über Amerika melden, ist äußerst lückenhaft und einseitig. Robert Baird, Religion in America; 5 or an account of the origin and present condition of the Evangelical Churches in the United States with notices of the unevangelical denominations, II. Edit., New-York 1856. Eine fleißige, aber trodene und farblose Sammlung von historischem Material und statistischen Notizen. Rupp-Weinbrenner, History of all the relig. denominations in the U.St., II. Edit., Harrisburg, Pa. 1848. Hier erzählt jede Seite 10 durch einen ihrer Gründer oder Vertreter, z. B. die Mormonen durch Jo. Smith, ihre eigene Geschichte, meist in eulogistischem Stile. W. Sprague, Annals of the American Pulpit, or Commemorative Notices of distinguished American Clergymen of various Denominations; with Historical Introductions, N. York 1857 sqq., 9 Bände (noch nicht vollendet). Wichtig für die Geschichte der amerikanischen Kanzelberedtsameit und Biographie. Philipp Schaff, 15 Amerika; die politischen, sozialen und kirchlich-religiösen Zustände der Vereinigten Staaten von Nordamerika mit besonderer Rücksicht auf die Deutschen, Berlin 1854; daselbe in engl. Uebersetzung, New-York 1855. (Der zweite Teil enthält eine Schilderung der meisten Kirchengemeinschaften.) Von demselben Verfasser: Der Bürgerkrieg und das christliche Leben in Amerika (3. Aufl., Berlin 1865); und: Bericht über das Christentum in Amerika, in den 20 Verhandlungen der siebenten Generalversammlung der Evang. Alliance in Basel, 1879, S. 126—201.

Nordamerika, im Unterschiede von Centralamerika und Südamerika, umfaßt das Ländergebiet der westlichen Hemisphäre zwischen dem 16. Grade nördlicher Breite und dem nördlichen Eismeer. In politischer Hinsicht zerfällt dasselbe in fünf Abteilungen: 25 1. die dänischen Besitzungen, Grönland mit 384 000 englischen Quadratmeilen. 2. Die britischen Besitzungen, wozu die beiden Kanadas, New-Brunswick, Nova Scotia, New-Foundland, Prinz-Edwards-Insel, das Territorium der Hudsons-Bay und Labrador, im ganzen 3 050 398 englische Quadratmeilen, gehören. 3. Die Vereinigten Staaten von Nordamerika mit 9 212 000 qkm oder 3 564 478 Quadratmeilen und 76 Millionen Ein- 30 wohnern (nach dem Census von 1900). Die ehemals russischen Besitzungen im Nordwesten sind a. 1867 für sieben Millionen Dollars an die Vereinigten Staaten verkauft worden und bilden das Territorium Alaska. 4. Die Republik Mexiko mit 1 038 834 Quadratmeilen. In kirchlich-religiöser Beziehung teilen die von europäischen Mächten abhängigen Besitzungen im allgemeinen den Charakter des Mutterlandes. So ist das britische Amerika 35 überwiegend protestantisch (mit Ausnahme des östlichen Kanada, das zuerst von Franzosen besiedelt wurde und daher vorherrschend katholisch ist), Mexiko ausschließlich römisch-katholisch, da die politische Trennung vom spanischen Mutterlande die kirchlichen Verhältnisse wesentlich unberührt ließ. Die Vereinigten Staaten, mit denen wir es hier ausschließlich zu thun haben, sind eine selbstständige Fortsetzung von ganz Europa auf eng- 40 lisch-protestantischer Grundlage und ein freier Tummelplatz aller guten und schlimmen Kräfte der alten Welt auf einem neuen Boden und unter eigentümlichen Verhältnissen. Sie bilden in Hinsicht sowohl des Umfanges und der Einwohnerzahl, als des politischen, sozialen und religiösen Lebens die Hauptträger der weltgeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Bedeutung des amerikanischen Kontinents, und haben nach menschlicher Voraussicht 45 eine unermeßliche Zukunft vor sich.

Indem wir nun eine allgemeine Charakteristik ihrer kirchlich-religiösen Zustände versuchen, wollen wir besonders diejenigen Punkte hervorheben, durch welche sich das nord-amerikanische Kirchenwesen von dem europäischen unterscheidet.

I. Geschichtlicher Überblick. Bei der Entdeckung, Besiedelung und geschichtlichen 50 Entwicklung Amerikas haben neben wissenschaftlicher Neugierde, kühnem Unternehmungsgeist, Ehrgeiz und Habsucht auch religiöse Motive mitgewirkt. Columbus war ein religiöser Enthusiast und brachte seine Entdeckungen in die engste Verbindung mit der Ausbreitung der christlichen Kirche unter den Heidenvölkern, worin die Königin Isabella von Spanien ganz mit ihm sympathisierte; ja er beabsichtigte sogar, mit einem Teile seines gehofften 55 Gewinnes einen Kreuzzug zur Eroberung des hl. Landes auszurüsten, so daß die Lösung der occidentalischen Frage zugleich zur Lösung der orientalischen Frage in ihrer weitesten Ausdehnung führen und die äußersten Enden der Erde unter der Herrschaft des Kreuzes vereinigt werden sollten. Noch entschiedener tritt der religiöse Faktor in den Anfängen von Nordamerika hervor, aber hier nicht im Dienste des römischen Katholicismus, wie 60 in den spanischen und portugiesischen Kolonien von Mittel- und Südamerika, sondern überwiegend im Dienste des englischen Protestantismus. Die große Entdeckung am Ende des 15. Jahrhunderts steht offenbar in providentieller Verbindung mit der Reformation

des 16. Jahrhunderts, indem dieselbe einen neuen, unermesslichen Schauplatz zur weiteren Entfaltung des religiösen, sozialen und politischen Prinzips des Protestantismus eröffnete. Auch ist es bedeutsam, daß die nördliche Hälfte der neuen Welt zuerst unter den Auspizien Englands von den beiden Cabots entdeckt wurde, welche Labrador und New-Foundland 1497 berührten, also ein Jahr bevor Columbus seinen Fuß auf das Festland von Südamerika setzte. Dadurch geriet jene Hälfte von vornherein in enge Berührung mit der Nation, welche ein Jahrhundert später die größte Seemacht und das Hauptbollwerk des Protestantismus wurde.

Nordamerika tritt indes erst mit der Ansiedelung Virginiens 1607 oder, genauer genommen, mit der Landung der puritanischen „Pilgerväter“ in Massachusetts 1620 in der Kirchengeschichte auf. Von da an ward es in einem großartigen Maßstabe, was Genf zur Zeit Calvins gewesen, eine Zufluchtsstätte für verfolgte Protestanten aus allen Ländern. Puritaner, Presbyterianer, Quäker, Baptisten, Hugenotten, lutherische Salzburger, Herrnhuter, lutherische und reformierte Pfälzer, Mennoniten u. s. w. wanderten dahin aus, um dort ungestört ihren Kultus ausüben zu können und drückten ihrer neuen Heimat von vornherein den Charakter des religiösen Ernstes und zugleich der nicht auf Indifferentismus, sondern auf bitterer Erfahrung von ungerechter Verfolgung ruhenden Duldsamkeit auf. Auch englische Katholiken, die damals in England unter dem Drucke strenger Strafgesetze schmachteten, suchten und fanden ein Asyl in Maryland. Nimmt man dazu die holländisch-reformierten Ansiedelungen in New-York und die englisch-bischöflichen Kolonien in Virginien, den beiden Carolinas und Georgien, welche nicht, wie die meisten anderen, dem Gewissensdrucke ihren Ursprung verdanken, so sehen wir schon vor dem amerikanischen Unabhängigkeitskriege fast alle Zweige des europäischen Protestantismus und zugleich eine kleine römisch-katholische Kolonie in der neuen Welt repräsentiert. Natürlich waren diese Kirchen damals noch schwach, doch stark genug, um eine Bevölkerung heranzubilden, die im stande war, den ungerechten Forderungen des englischen Mutterlandes energischen Widerstand zu leisten und unter der weisen Leitung Washingtons, des reinsten und uneigennützigsten aller amerikanischen Patrioten, und mit Hilfe Frankreichs aus einem siebenjährigen Freiheitskriege mit der stolzen Königin der Meere siegreich hervorzugehen.

Mit dem Friedensschlusse von 1783 oder, wenn man lieber will, schon mit der Unabhängigkeitserklärung von 1776 schließt die Kolonialperiode des Landes, das damals aus 13 unter sich lose verbundenen Kolonien bestand und kaum drei Millionen Einwohner zählte, und es tritt nun in die Reihe der selbstständigen Staaten ein. Die Repräsentanten des freien Volkes, welche zu Philadelphia 1787 tagten, gaben sich eine der englischen nachgebildete, aber doch selbstständig weiter gebildete, Religion und Politik nicht vermischende, sondern klar und scharf auseinanderhaltende Konstitution, und vereinigten sich zu einem Bundesstaat (nicht Staatenbund) mit einer souveränen nationalen Centralregierung, an deren Spitze ein alle vier Jahre vom Volke gewählter Präsident steht. Der glückliche Ausgang des Krieges riß auch diejenigen Kirchen, welche nicht schon früher unabhängig waren, wie die bischöfliche und die methodistische, von ihrer Mutterkirche los und nötigte sie zu einer selbstständigen Organisation auf der Basis allgemeiner bürgerlicher und religiöser Freiheit. Seit jener Zeit, besonders aber in den letzten sieben Jahrzehnten, nahmen die Vereinigten Staaten, begünstigt durch ungemene Fruchtbarkeit des Bodens, unerschöpfliche Metallquellen, zahllose Verkehrsmittel, freie Institutionen, welche dem individuellen Unternehmungsgeiste den weitesten Spielraum und doch zugleich der Person und dem Eigentum volle Sicherheit gewähren, einen Aufschwung ohne Beispiel in der Geschichte. Die Zahl der Bewohner wuchs vom Anfang dieses Jahrhunderts bis 1900 von fünf Millionen auf 76 Millionen (mit Kolonien 84 Mill.), die Zahl der Staaten (größtenteils durch Ankauf von Louisiana 1803, von Florida 1820, von Kalifornien und Neumexiko 1848, und die Organisation der nordwestlichen Territorien, Utah wurde 1894 als Staat aufgenommen, mußte aber zugleich die Vielweiberei gesetzlich verbieten) von 13 auf 45; und dazu kommen noch 4 Territorien und der Distrikt Columbia (der Sitz der Centralregierung). 1898 kamen durch den Krieg mit Spanien die Philippineninseln und Portorico zu den V. St., vorher schon war Hawaii übernommen worden.

Nach dem neuesten Censüs von 1900 steht die Bevölkerung der Vereinigten Staaten also:

Totalbevölkerung:	Weiße:	Schwarze:	Eingeborne:	Fremde:
76303387	66990802	8840789	65843302	10460085
	Männlich:	Weiblich:		
	39059242	37244145.		

Natürlich ist diese Zunahme nur zu erklären durch eine Einwanderung, welche von den liberalsten Naturalisationsgesetzen begünstigt, nach dem Schlusse der napoleonischen Kriege allmählich zu dem Strome einer friedlichen Völkerwanderung angeschwollen ist. Im Jahre 1820 betrug die Zahl der Einwanderer von Europa, besonders von Irland und Deutschland, nach den Vereinigten Staaten 5993; 1830 bereits 23 074; 1840: 83 504, zehn Jahre später 279 980; 1853 368 643 und 1854 erreichte sie die Höhe von 460 474. Im Jahre 1880 nahm die Einwanderung einen neuen Aufschwung und im Jahre 1881 erreichte sie die Höhe von 740 000, wovon 60% Deutsche und Scandinavier waren. Die Einwanderung hielt sich auf dieser Höhe bis 1895. Dann hat sie bedeutend nachgelassen; der Zuzug aus Deutschland wurde besonders gering. Erst in den letzten Jahren hebt sie sich wieder. Die Einwanderungsgesetze sind bedeutend verschärft worden und werden sehr strenge gehandhabt. Jenseits des Missouri und Mississippi bis an die Ufer des stillen Meeres giebt es noch unermeßliche Strecken des fruchtbaren Landes, das auf Menschenhände wartet, um seine Reichtümer der Civilisation dienstbar zu machen. So groß die europäische Auswanderung nach Amerika ist, so groß ist auch die Auswanderung der Amerikaner selbst aus den östlichen nach den westlichen Staaten, besonders nach Illinois, Iowa, Wisconsin, Minnesota, Kansas, Nebraska, Dakota, Colorado, Californien und Oregon.

Mit dem numerischen Wachstum der Staaten und Bevölkerung geht der Fortschritt der Industrie, des Handels, des Reichthums und der allgemeinen Bildung Hand in Hand. Amerika hat den Vorteil, daß es sich nicht, wie das griechisch-römische, keltische, germanische und slavische Europa vor zwei Jahrtausenden, zuerst aus dem Zustande heidnischer Barbarei herausarbeiten mußte, sondern die Resultate der europäischen Civilisation, Welt- und Kirchengeschichte als Erbe antrat. Freilich haben mit den verschiedenartigsten Bildungselementen der alten Welt auch bereits die Laster derselben in der neuen eine Heimat gefunden, und der materielle Fortschritt des Landes, die Blüte von Handel und Gewerbe und die Versuchung des raschen Reichwerdens, die nirgends größer ist als hier, führt eine Masse von Schwindeleien und Betrügereien mit sich. Die verschiedenen europäischen Nationalitäten, unter welchen nächst der englischen die deutsche in den mittleren und westlichen Staaten am meisten Bedeutung hat, gären in der neuen Welt chaotisch durcheinander, werden aber mit unglaublicher Schnelligkeit von der jugendlichen und lebenskräftigen Nationalität assimiliert, die in ihrem Haupttypus angelsächsisch, aber offenbar dazu bestimmt ist, immer mehr ein Weltvolk, wie die englische Sprache (nach Grimms Konzeption) eine Weltsprache zu werden.

Nur zwei Massen wollen sich diesem Assimilationsprozesse nicht fügen, die roten Indianer, welche sich immer weiter nach dem Westen zurückziehen und die Chinesen, welche sich seit 1850 in San Francisco und den Goldregionen von Kalifornien niedergelassen haben, aber vom amerikanischen Nationalgeiste so entschieden abgestoßen werden, daß die gesetzgebende Versammlung jenes Staates schon ernstlich daran gedacht hat, die Einwanderung von China zu verbieten. Das könnte aber nur durch eine Veränderung der Naturalisationsgesetze geschehen, und das erfordert einen Beschluß des Kongresses in Washington. Diese fremden Elemente werden in der Hand Gottes für die Ausbreitung des Reiches Gottes in ihrer ursprünglichen Heimat dienen müssen. Die Neger sind in dem Lande ihrer Knechtschaft christianisirt und bis auf einen gewissen Grad civilisirt worden; sie haben seit der Abschaffung der Sklaverei bedeutende Fortschritte gemacht. Doch ist die Abneigung gegen sie immer noch sehr groß. Die Negerfrage wird wohl später noch einmal auftauchen. In einzelnen südlichen Staaten ist sie schon nahezu akut geworden.

Die enorme Zunahme der Bevölkerung vermehrte natürlich auch das Arbeitsfeld und die Gliederzahl der verschiedenen Kirchen. Amerika ist das Land des Kirchenbaues, der Gemeindegründung, der Kirchenausdehnung und aller möglichen kirchlich-religiösen Experimente, wobei denn aber freilich auch viel Fanatismus, Schein und „Humbug“ mitunterläuft. Es ist ein Sammelplatz fast aller Zweige der christlichen Kirche und gewährt ihnen den freiesten Spielraum für gegenseitige Abstoßung und Anziehung, Bekämpfung und Versöhnung, für die allseitige Entfaltung und Bewährung ihrer Lebenskräfte.

Obwohl aber alle bedeutenden Elemente des kirchlich-religiösen Lebens und Treibens der Vereinigten Staaten in Europa ihre Wurzeln haben, so sind sie doch in neue Verhältnisse hineingestellt, welche denselben natürlich eine eigentümliche Gestalt geben. Dabin gehört zunächst:

II. Die Trennung der Kirche vom Staat und die damit zusammenhängende allgemeine Religions- und Kultusfreiheit. Man muß hier aber unterscheiden zwischen der allgemeinen Regierung und den einzelnen Staaten.

1. Der Bundesstaat oder die allgemeine Regierung, welche in der Stadt Washington ihren Sitz hat, war von Anfang an bloß auf das politische Gebiet beschränkt und von allen inneren Angelegenheiten der einzelnen Staaten und besonders auch von jeder Einmischung in die Religion abgeschnitten. Die Konstitution der Vereinigten Staaten, welche bald nach der Beendigung des Freiheitskrieges im Jahre 1787 unter dem Präsidium von Washington adoptiert wurde, macht im dritten Paragraphen des sechsten Artikels die öffentlichen Ämter der allgemeinen Regierung vom religiösen Bekenntnisse unabhängig („no religious test shall ever be required as a qualification to any office or public trust under the United States“). Noch deutlicher erklärt der erste Artikel der Zusätze, welche im ersten Kongresse 1789 vorge schlagen und nach der Bestätigung durch die einzelnen Staaten am 15. Dezember 1791 in die Konstitution aufgenommen wurden, daß der Kongreß niemals Gesetze für oder wider die Religion erlassen oder ihre freie Ausübung verhindern dürfe. „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the rights of the people peaceably to assemble, and to petition the government for a redress of grievances“. (Amendments to the Constitution of the United States, Art. 1. Vgl. auch die Debatte über diesen Artikel in dem Haus der Repräsentanten 1789 in Gales Ausgabe der Debates and Proceedings in the Congress of the Un. St. Vol. I, p. 729 sq.).

Damit ist einerseits die Trennung der Kirche vom Bundesstaat, andererseits aber auch die freie ungehinderte Ausübung der Religion in jeder Form, die nicht den Staat selbst und die öffentliche Sittlichkeit gefährdet, so lange gesichert, als diese Konstitution selbst in Geltung bleibt. Die obigen Artikel sind nicht nur eine Unabhängigkeitserklärung des Bundesstaates von irgend einer bestimmten kirchlichen Gemeinschaft, sondern ebenso sehr auch eine Unabhängigkeitserklärung der Kirche von der Kontrolle des weltlichen Regiments. Nicht aus Gleichgiltigkeit gegen die Religion, sondern aus Respekt vor ihr wurde sie für immer von dem trübenden Einfluß der Politik getrennt und ihre Freiheit in Verbindung mit der Rede- und Pressfreiheit feierlich dem ganzen Volke garantiert. Die beiden Gebiete, Staat und Kirche, werden nicht feindlich einander entgegengesetzt, sondern als zwei verschiedene Sphären des gesellschaftlichen Lebens nebeneinander gestellt in der Überzeugung, daß jede am besten sich auf ihre unmittelbaren Pflichten und Rechte beschränkt und daß ein gegenseitiges Eingreifen und Übergreifen beiden mehr Nachteil als Vorteil bringt. Der Kirche ist in Amerika zwar die positive Unterstützung des Staates entzogen, aber ihr dafür auch ein freier Spielraum und völlige Selbstständigkeit in der Verwaltung ihrer inneren und äußeren Angelegenheiten gesichert. Das amerikanische Verhältnis der beiden Mächte unterscheidet sich also sowohl von der hierarchischen Bevormundung des Staates durch die Kirche, als von der cäsareopapistischen Bevormundung der Kirche durch den Staat, als endlich von der vorkonstantinischen Trennung und Verfolgung der Kirche durch den heidnischen Staat. Wir haben hier eine neue Entwicklungsreihe in der Geschichte des Verhältnisses beider Mächte.

Diese Trennung ist aber deshalb nicht zu verwechseln mit einer Trennung der Nation vom Christentum. Denn der Staat repräsentiert in Amerika bloß die äußere Seite und die zeitlichen Interessen des Nationallebens, das daneben auch höhere sittliche und religiöse Zwecke verfolgt durch die Vermittelung von freien Gemeinschaften. Die amerikanische Nation ist so religiös und christlich als irgend ein Volk und giebt dies durch freiwillige Unterstützung so vieler Kirchen und Sekten und durch wohlthätige Vereine aller Art, durch Kirchenbesuch und Respekt vor dem geistlichen Stande, der keinem anderen an Würde und Einfluß nachsteht, durch strenge Sonntagsfeier, die bloß in Schottland ihres gleichen hat, durch regen Eifer für das einheimische und ausländische Missionswesen, durch Ehrfurcht vor der Bibel, durch eine wahre Flut von erbaulichen Büchern, Traktaten und Zeitungen und durch die ganze öffentliche Sitte kund. Selbst der Kongreß erwählt seine Kapläne, aber natürlich ohne sich an eine bestimmte Konfession zu binden, und beginnt jede Sitzung mit Gebet. Der Präsident erwählt Kapläne für die Armee und Flotte. Präsident Taylor empfahl während der Cholera 1849 einen allgemeinen Buß- und Bettag, der auch durchs ganze Land gehalten wurde. Während des Bürgerkriegs nach der Ermordung Lincolns (1865) und nach dem Tode Garfields (1881) und McKinleys 60

(1901) wurden ebenfalls solche Bettage gefeiert. Ebenso erläßt der Präsident in jedem Jahre die Aufforderung zur religiösen Feier eines allgemeinen Dank- und Bettages für den letzten Donnerstag im November. Sind solche Proklamationen auch gewöhnlich in sehr allgemeinen Ausdrücken abgefaßt und bloße Accommodationen an die herkömmliche 5 Sitte, so bezeugen sie doch unzweideutig das Vorhandensein des religiösen Volksgeistes, der durch die Trennung von Kirche und Staat keinen Abbruch leidet.

2. Was die einzelnen Staaten betrifft, so sind in diesen jetzt allerdings die beiden Gebiete ebenfalls getrennt. Das war aber nicht in allen von Anfang an der Fall. Auch ist die Trennung andererseits nicht eine Folge der Unabhängigkeitserklärung von 10 England. In einigen Kolonien bestand von ihrer ersten Entstehung an Gewissens- und Kulturfreiheit, nämlich in Maryland, gegründet 1634 von dem katholischen Lord Baltimore, zunächst als ein Asyl für bedrückte englische Katholiken; in Rhode-Island, zuerst angesiedelt 1636 von dem baptistischen Prediger Roger Williams, der wegen seiner Ansichten über die Taufe aus Massachusetts vertrieben wurde; und in Pennsylvanien, 15 welches 1680 von dem Quäker William Penn von der englischen Krone für eine Schulforderung erworben und eine Heimat für seine verfolgten Glaubensbrüder, aber bald auch für lutherische, reformierte, bischöfliche und andere Christen wurde. Diese drei Männer sind daher die ersten Vertreter des christlichen Toleranzprinzipes auf amerikanischem Boden. Bei allen aber ruhte daselbe nicht auf vagen, philosophischen Theorien, noch weniger auf 20 religiösem Indifferentismus, wie die Toleranz des 18. Jahrhunderts, besonders der französischen Encyclopädisten, sondern auf bitterer persönlicher Erfahrung der Intoleranz und auf praktischem Bedürfnis; auch war sie auf die verschiedenen Formen des christlichen Bekenntnisses beschränkt und schloß den Unglauben und die Blasphemie vom Genuße der bürgerlichen Rechte aus. In den anderen und zwar gerade in den ältesten Kolonien da- 25 gegen waren Staat und Kirche anfangs eng miteinander verbunden. In Massachusetts und den übrigen Kolonien von Neu-England, mit Ausnahme von Rhode-Island, war der „puritanische Kongregationalismus“ die Staatsreligion und machte nach jüdisch-theokratischen Grundsätzen die bürgerlichen Rechte von einem bestimmten religiösen Bekenntnisse abhängig. Daher er nicht nur die römische Kirche gänzlich ausschloß, sondern 30 auch gegen protestantische Dissenters bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts mit fast noch größerer Strenge verfuhr, als die bischöfliche Staatskirche von Alt-England. Eifer für das lautere Christentum war in den Augen dieser strengen Puritaner unzertrennlich von kräftigen Maßregeln gegen Irrlehrer, und die allerdings schon damals in ihrer Mitte aufkeimenden Toleranzideen wurden als ein seelengefährlicher Indifferentismus und Liber- 35 tinismus, als ein ehebrecherisches Liebäugeln mit dem Satan und mit der Lüge heftig bekämpft. Thomas Dudley, einer der Hauptvertreter der konsequenten Orthodogie in Massachusetts (gest. 1653), hat in einigen charakteristischen Versen die Toleranz scharf gegeißelt.

Demgemäß wurden Roger Williams und andere Baptisten, sowie die Anhänger der 40 antinomistischen Anna Hutchinson aus Massachusetts verbannt. Die Quäker, die übrigens freilich bei ihrem ersten Auftreten in Neu-England zwischen 1658 und 1660 einen maßlosen Fanatismus kundgaben, vor Gericht, in Kirchen und auf Straßen von Boston und Salem (eine Quäkerin namens Deborah Wilson sogar in *puris naturalibus*) ihren Weheruf gegen alle geistliche und weltliche Obrigkeit riefen und mit ungestümem Eifer 45 Verfolgung und Märtyrertum provozierten, wurden mit öffentlicher Auspeitschung, Abschneidung der Ohren, Durchbohren der Zunge und zuletzt sogar (nach einem Beschlusse von zwölf gegen elf Stimmen in der Bostoner Legislatur) mit dem Henkertode bestraft. Vier solcher Fanatiker, darunter eine Frau, die schon früher als Antinomistin verbannt worden war und sich jetzt freiwillig ins Martyrium stürzte, büßten mit dem Leben 1660. 50 Die meisten aber kamen mit körperlicher Züchtigung, Verstümmelung und Gefängnis davon. Es muß übrigens bemerkt werden, daß die öffentliche Stimme sich schon damals gegen diese Hinrichtungen erklärte, so daß die Regierung für nötig fand, sich in einer offiziellen Schrift durch Berufung auf viele alttestamentliche Stellen und die Gesetze Englands gegen die römische Kirche zu rechtfertigen. Die Quäker fanden einstweilen ein Asyl 55 in Rhode-Island und später in ihrer eigenen Kolonie Pennsylvanien, wo sie ruhige, arbeitssame und liebesthätige Bürger wurden. Nach und nach wurden die strengen Gesetze gegen Andersdenkende in Neu-England ermäßigt. Doch wurde das Band zwischen Kirche und Staat in Connecticut erst 1816 und in Massachusetts erst 1833 vollständig gelöst.

60 In Virginien und anderen südlichen Staaten war die englisch-bischöfliche Kirche die

Staatskirche, und alle übrigen Religionsgesellschaften litten unter dem Drucke der englischen Strafgesetze gegen die Dissenters. Dessenungeachtet mehrte sich die Zahl der letzteren, besonders der Baptisten, Presbyterianer und Quäker und später der Methodisten.

Von diesen Dissenters ging auch der erste Anstoß zur Auflösung des Bandes von 5 Kirche und Staat in Virginien aus. Nach der Unabhängigkeitserklärung von 1776, und zum Teil schon vorher, sandten nämlich die Presbyterianer und Baptisten Petitionen an die gesetzgebende Versammlung der Kolonie Virginien für allgemeine Religionsfreiheit. Sie fanden heftigen Widerstand, aber auch eifrige Verteidiger, besonders an dem berühmten Staatsmann Thomas Jefferson, dem Verfasser der Unabhängigkeitserklärung und 10 dritten Präsidenten der Vereinigten Staaten. Er war ein Schüler Voltaires und verteidigte die Religionsfreiheit nicht aus Sympathie mit den Dissenters oder im Interesse des Christentums, wie diese, sondern aus religiösem Indifferentismus und zu Gunsten einer Gleichstellung des totalen Unglaubens mit allen möglichen nicht-christlichen sowohl als christlichen Religionen und Sekten. Durch die vereinten Bemühungen der Dissenters, 15 der liberalen Episkopalisten und des ungläubigen Jefferson wurde im Dezember 1776 und in vollständigerem Maße 1779, 1785 und im folgenden Jahrzehent das Prinzip der allgemeinen Gewissens- und Kultusfreiheit in der Legislatur von Virginien durchgesetzt. (Siehe Semple's History of the Baptists in Virginia, p. 25 sqq. 62; Burf's Hist. of Virginia, p. 59; Jefferson's Writings, Bd I, p. 44; Hatof's Contributions to 20 the Ecclesiastical History of the United States, Bd I; Protestant Episcopal Church in Virginia, p. 150 sqq.)

Ebenso wurde bald nach dem Schlusse des Freiheitskrieges und der Adoption der Konstitution der Vereinigten Staaten die Verbindung der weltlichen und geistlichen Macht in Maryland, New-York und Süd-Carolina und den anderen Kolonien, wo die englisch- 25 bischöfliche Kirche die bevorzugte Staatskirche war, aufgelöst und allgemeine Religionsfreiheit proklamiert. Am langsamsten und nur allmählich ging es in Neu-England, wo der Puritanismus tief in der großen Masse der Bevölkerung wurzelte. Gegenwärtig ruht in allen Staaten die Religion auf dem Freiwilligkeitsprinzip, und die bürgerlichen und politischen Rechte sind vom religiösen Bekenntnis durchaus unabhängig. 30

III. Das Freiwilligkeitssystem ist die natürliche Folge dieser Trennung von Kirche und Staat. Hiernach fällt aller Tauf- und Konfirmationszwang weg, und die Religion ist dem freien Ermessen und Entschlusse des Einzelnen überlassen. Daher giebt es in Amerika Tausende von Erwachsenen, die gar nicht getauft sind, aber verhältnismäßig doch wenige, welche sich von allem Kirchenbesuch und allen Beiträgen für religiöse 35 Zwecke fern halten.

Aus jener Trennung folgt nothwendig auch das Wegfallen aller Staatsunterstützung und Staatsabgaben für religiöse Zwecke (mit Ausnahme der wenigen oben berührten Fälle für die Armee und Flotte und für die Gefängnisse, deren Seelforger aus der Staatskasse besoldet werden). Die Kirche ist mithin für die Erhaltung und Förderung 40 ihrer Anstalten und Operationen gänzlich, wie in den drei ersten Jahrhunderten, auf die freiwilligen Opfer ihrer Glieder und Freunde angewiesen. Zwar giebt es einzelne Gemeinden (wie die bischöfliche Trinity Church, die holländisch-reformierte Collegiate Church in der Stadt New-York), welche von älteren Zeiten her bedeutende Hilfsquellen haben. Auch sind die meisten Predigerseminare und andere von der Kirche gegründete wissen- 45 schaftliche Anstalten ganz oder teilweise fundiert. Aber diese Stiftungen selbst rühren meist von Privatpersonen her und bilden die Ausnahme. Die große Masse der Geistlichen hängt durchaus von regelmäßigen Beiträgen der Kirchengänger oder von dem Ertrage der Stuhltrete und Sonntagskollekten ab. Die Beiträge belaufen sich für den Einzelnen, je nach den Vermögensumständen und dem Grade der Freigebigkeit, von 50 einem bis auf 500 Dollars jährlich, wozu dann noch eine Anzahl von Kollekten für allerlei wohlthätige Zwecke und Anstalten, wie Bibel-, Traktat- und Missionswesen, Seminare und Kollegien zc. kommen. Es gehört zum guten Tone, etwas zur Erhaltung und Förderung des Christentums beizutragen. Die durchschnittliche Besoldung der Geistlichen in den Vereinigten Staaten beläuft sich auf 700 Dollars, die der theologischen 55 Professoren auf 1000 Dollars, doch haben einige Prediger in großen Städten 10000 bis 30000 Dollars. Accidentien, außer für Trauungen, sind in englisch-protestantischen Gemeinden nicht gebräuchlich. In den meisten deutschen und römisch-katholischen Gemeinden dagegen ist die alte Sitte beibehalten und bildet nicht selten eine Hauptquelle der Einnahme des Geistlichen. Ganz falsch ist die in europäischen Blättern zuweilen er- 60

hobene Beschulbigung, daß in Amerika die Prediger bloß für einen bestimmten Termin angestellt werden. Das ist wohl der Fall in den sogenannten evangelisch-protestantischen deutschen Gemeinden, die von dem Prediger-Verein bedient werden und laut ihren Konstitutionen keinen Synodapastor anstellen dürfen; in jeder Kirchengemeinschaft ist es streng verboten. Auch ist es zu viel gesagt, die amerikanischen Prediger einer slavischen Abhängigkeit von ihren Gemeinden zu zeihen; vielmehr wird ein Geistlicher im allgemeinen in dem Grade geschätzt, in welchem er als ein echter Diener Christi ohne Menschenfurcht und Menschengesälligkeit und im steten Bewußtsein seiner hohen Verantwortlichkeit für die ihm anvertrauten unsterblichen Seelen seine Pflicht thut.

Das Freiwilligkeitssystem führt allerlei Placereien und Unannehmlichkeiten, besonders in neuen Emigrantengemeinden, mit sich, die noch an das europäische Versorgungssystem gewöhnt sind, und ladet den Synoden und anderen kirchlichen Versammlungen eine Masse unerbaulicher finanzieller Geschäfte auf. Allein es weckt auch auf der anderen Seite individuelle Thätigkeit und Freigebigkeit und erhöht die Teilnahme der Geber an allen kirchlichen Angelegenheiten, so daß man hier im guten Sinne das Wort anwenden kann: wo ihr Schatz ist, da ist auch ihr Herz. Dies zeigt sich thatsächlich in der Masse von Kirchen, Geistlichen, kirchlich-religiösen Gesellschaften und Anstalten, die jährlich vom Publikum erhalten werden oder neu ins Leben treten. Man rechnet, daß im Durchschnitt wenigstens ein Prediger auf 1000 (nach Baird auf 900) Seelen komme.

Jedenfalls ist dieses freie, sich selbst regierende und selbst erhaltende Christentum und Kirchentum die am meisten charakteristische Erscheinung der Vereinigten Staaten, und bildet ein neues Blatt in der Kirchengeschichte.

IV. Was die einzelnen Kirchengemeinschaften betrifft, so findet der Leser im folgenden Bericht über die wichtigsten protestantischen Kirchen. Hier mögen einige Winke zur Orientierung im allgemeinen genügen.

Fast alle amerikanischen Denominationen oder Kirchengemeinschaften sind europäischen Ursprungs. Was aber in der alten Welt durch geographische und politische Grenzen geschieden ist, findet sich in der neuen unter derselben Regierung und auf demselben Terrain vereinigt. In England giebt es übrigens ebensoviele Kirchen und Sekten, als in den Ver. Staaten, nur mit dem Unterschied, daß dort die bischöfliche Kirche die Rechte und Vorzüge einer Staatskirche hat, welcher die anderen Denominationen als Dissenters gegenüberstehen und vor dem Gesetz und im geselligen Leben untergeordnet sind. Wo es keine Staatskirche giebt, da giebt es keine Dissenters. Auch der Unterschied von Kirche und Sekte ist in Amerika ein fließender und hat keine rechtliche, sondern bloß eine theologische und historische Bedeutung. Die Kirchen und Sekten stehen alle auf gleichem Fuße vor dem Gesetz, sie sind alle gleich unabhängig vom Staat und gleichmäßig auf das Prinzip der Selbsterhaltung verwiesen, womit das Recht der Selbstregierung verbunden ist. Die wichtigsten Denominationen sind in allen größeren Städten vertreten. Die Stadt New-York z. B. hat bei einer Einwohnerzahl von 1206590 ungefähr 600 Gemeinden mit ebensovielen Kirchengebäuden, Kapellen und Betlokalen. Darunter ist selbst die orthodoxe russische Kirche vertreten, sogar ein chinesischer Göztempel ist vorhanden.

Man kann die amerikanischen Denominationen in drei Gruppen verteilen:

1. Die evangelischen Kirchen, d. h. solche, welche sich zu den Grundlehren der Reformation bekennen und die Bibel als die alleinige Richtschnur des Glaubens und Lebens acceptieren. Sie bilden die Hauptmasse der christlichen Bevölkerung und besitzen den größten Einfluß auf das Volksleben. Die Methodisten und Baptisten sind die zahlreichsten besonders in den niederen Ständen und in den südlichen Staaten. Die Presbyterianer, Vereinigten Presbyterianer, Kongregationalisten und Episkopalisten haben am meisten Intelligenz, theologische Bildung und geselligen Einfluß in den mittleren und höheren Ständen. Die bischöfliche Kirche ist die älteste und verhältnismäßig reichste, und datiert von der Ansiedlung Virginians a. 1607. Zunächst kommt die holländisch-reformierte Kirche seit der Entdeckung des Hudson und Manhattan Island (jetzt New-York), 1609. Dann die Puritaner oder Kongregationalisten seit der Landung der Pilgerväter in Plymouth, 1620. Die Quäker datieren von der Ansiedlung Pennsylvaniens unter William Penn, 1680. Die Methodisten gründeten die erste selbstständige Gemeinde a. 1766. Die deutschen Kirchen stammen aus der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, und sind allmählich teilweise englisch geworden, werden aber immer wieder durch die Einwanderung verstärkt. Unter diesen ist die lutherische Kirche bei weitem die zahlreichste; dann kommt die deutsch-reformierte, die evangelische Kirche und die Brüdergemeinde. Ein beträchtlicher Teil der

Deutschen gehört den verschiedenen Methodistenkirchen an, welche ja auch im deutschen Mutterlande missionieren.

2. Die römisch-katholische Kirche war vor hundert Jahren ganz unbedeutend, ist aber in dem letzten halben Jahrhundert durch die enorme Einwanderung von Irland und Deutschland sehr stark gewachsen, so daß sie jetzt etwa den achten Teil der Gesamtbevölkerung in Anspruch nimmt, also numerisch stärker ist, als irgend eine andere Denominatian, dessen ungeachtet wird behauptet, daß ihre Zunahme nicht im Verhältnis steht zu der katholischen Einwanderung, welche 47 Prozent, also beinahe die Hälfte der totalen Einwanderung umfaßt.

3. Die heterodoxen Gemeinschaften, welche die ökumenischen Symbole verwerfen und neue Bahnen einschlagen. Dahin gehören die Unitarier, welche in Boston und Cambridge ihren Hauptsitz haben und sich durch litterarische Bildung und philanthropische Bestrebungen vorteilhaft auszeichnen; die Universalisten, welche die Wiederbringung aller Dinge zu einem ihrer Glaubensartikel machen, und die Swedenborgianer, welche die neuen Offenbarungen des skandinavischen Sehers und seine Erklärung des tieferen Schriftsinnes gläubig annehmen.

V. Theologische Bildung. Diese ist in verschiedenen Kirchen sehr verschieden, aber im allgemeinen in rascher Zunahme begriffen. Sie wird gepflegt in Prediger-Seminaren, welche, wie die Kirchen selbst, durch freiwillige Beiträge fundiert und erhalten werden. Jede respektable Konfession hat ein oder mehrere solcher Anstalten, deren Zahl sich jetzt auf nahe an hundert beläuft. Die ältesten und bedeutendsten sind in Andover, Cambridge, New-Haven, New-York (das presbyterische Union Seminary und das bischöfliche General Theol. Seminary), Princeton, New-Brunswick, Madison, Rochester, Philadelphia, Cincinnati und Chicago. Die Fakultäten umfassen von drei bis sieben regelmäßige Professoren; die Zahl der Studenten erreicht in einigen die Höhe von 130; die Bibliotheken von 5000 bis 30000 Bänden. Der theologische Kursus dauert drei Jahre und umfaßt fast alle auf deutschen Universitäten gelehrtten Fächer. Eine ziemliche Anzahl von Kandidaten (besonders Presbyterier und Kongregationalisten) setzen ihre Studien in Deutschland fort, meist in Berlin und Leipzig. Überhaupt hat die deutsche Theologie und Wissenschaft einen sehr großen Einfluß. Die bedeutendsten exegetischen, kirchengeschichtlichen und dogmatischen Werke sind ins Englische übersezt und haben zum Teil großen Absatz. Auf praktische Begabung und sittlich-religiösen Charakter wird großes Gewicht gelegt. Man erwartet von jedem Studiosus der Theologie, daß er ein bekehrter Mensch sei und das Predigtamt aus reinen und uneigennütigen Motiven gewählt habe. Jede Vorlesung wird mit einem kurzen Gebete begonnen, und jeder Tag mit einem gemeinsamen Gottesdienste beschloffen. Unter den amerikanischen Theologen, die einen europäischen Ruf (wenigstens in England) haben, nennen wir Jonathan Edwards, Edward Robinson, Moses Stuart, Charles Hodge, J. A. Alexander, Park, S. B. Smith, Abbot, Channing, Bushnell und Green. Mit der Zeit werden amerikanische theologische Werke auch in Deutschland Eingang finden, wie sie ihn in England und Schottland bereits längst gefunden haben.

VI. Statistif.

Denominationen	Statistif von 1776		und 1876		
	Gemeinden	Geistliche	Gemeinden	Geistliche	
Baptisten aller Arten	872	722	22 924	13 779	45
Kongregationalisten	700	575	3 509	3 333	
Epifkopale (kein Bischof bis 1790; 1876: 71 Bischof.)	200	150	4 000	3 216	
Freunde (Quäker)	500	400	885	865	
Lutheraner (1786)	60	25	4 623	2 662	50
Methodisten aller Arten	—	24	40 000	20 453	
Brüdergemeinde (Moravians)	? 8	? 12	75	75	
Presbyterianer (Generalversamml. von 1788)	419	177	5 077	4 744	
Reformierte, holländische	100	40	506	546	55
Reformierte, deutsche	60	12	1 353	644	
Römische Katholiken	? 52	? 26	5 046	5 141	
Universalisten	1	1	867	689	

Kirchliche Statistik von 1900.

(Nach dem Independent, Januar 1900.)

	Gemeinden	Geistliche	Glieder bzw. Kommunikant
Abentisten (6 Gruppen) . . .	2 267	1 491	89 482
5 Baptisten			
a) Reguläre (weiße)	27 893	14 409	2 586 671
(farbige)	15 000	14 000	1 555 321
b) Sonstige 10 Gruppen	6 838	6 679	301 643
Brüder (7 Gruppen)	430	179	11 461
10 Brüdergemeinde	109	117	14 521
Christian Scientists	497	12 000	80 000
Deutsche Evang. Synode	1 123	891	202 415
Disciples of Christ	10 298	6 339	1 118 396
Episkopale	6 519	4 878	699 582
15 Freunde (Quäker)	1 093	1 443	118 897
Heilsarmee			
a) alter Zweig	753	2 689	40 000?
b) Volunteers	200	500	2 000?
Kirche des neuen Jerusalems	165	141	7 562
20 Kongregationalisten	5 620	5 475	628 234
Lutheraner	10 991	6 685	1 575 778
Mennoniten	686	1 158	57 948
Methodisten			
a) bischöfliche	25 799	16 634	2 697 710
25 b) sonstige 16 Gruppen	27 224	19 780	3 111 806
Presbyterier			
a) nördliche	7 386	7 175	961 334
b) südliche	2 919	1 471	221 022
c) United Presbyterians	899	927	113 978
30 d) Sonstige	5 627	2 500	264 513
Reformierte			
a) Reformed Episcopal	104	103	9 743
b) holländisch	619	724	109 361
c) deutsch	1 677	1 075	240 130
35 Römisch-Katholische	11 571	11 119	8 421 301
United brethren	4 965	2 529	264 980
Unitarier	460	532	75 000
Universalisten	776	760	46 522
(Juden)	570	301	1 043 800

40

(Philipp Scharff †) L. Wendel.

Zur Geschichte der wichtigsten protestantischen Kirchen.

a) Baptistische Kirchen in Nordamerika f. d. A. Baptisten Bd II S. 387 ff.

b) Die Christliche Reformierte Kirche in Nord-Amerika. — Litteratur: Acts a
 Proceedings of the Classis and General Synod of the True Reformed Dutch Church
 45 1822—1865; D. C. Taylor, Annals Classis of Bergen, N.-Y. 1857; Notulen Chr. Ger
 Kerk, 1857—1902; De Wachter, Jahrgänge I—XXXV; Brochure der Ware Holl. Ger
 Kerk, Holland, Mich., 1869; De Bey en Zwemer, Stemmen uit de Holl. Geref. Ke
 Groningen 1871; Brinterhoff, History of the True Dutch Church, N.-Y. 1873; Fr. Gu
 Zamenspraak, Holland 1874; G. R. Hemtes, Rechtsbestaan der Holl. Christ. Geref. Ke
 50 Grand Rapids 1893; S. van der Werp, Outlines of History of Chr. Refd. Church, Holla
 1898; C. L. Demarest, Lamentation over Solomon Froeligh, N.-Y. 1828; Henry Bee
 Solomon Froelighs Leven en Karakter, Geref. Amerikaan Oct. en Nov., 1900; Henry Bee
 Leven van Ds. K. van den Bosch, Geref. Amerikaan, Maart, April en Mei 1902; Henry
 Dooster, Levensschets van A. C. van Raalte, Nykerk 1893.

55 Die Christliche Reformierte Kirche in Nord-Amerika ist eine Denomi
 tion, deren Hauptstärke in den Staaten Michigan, Illinois, Iowa und New-Jersey lie
 die aber auch einige zerstreute Gemeinden hat in den Staaten New-York, Ohio, Indiana
 Nord- und Süd-Dakota, Minnesota, Wisconsin, Nebraska, Kansas, Neu-Mexiko, Tex

und Washington und sich somit buchstäblich von Ocean zu Ocean und vom Meerbusen von Mexiko zu den Seen von Kanada erstreckt. Sie ist das Resultat dreier Trennungsbewegungen aus der Reformierten Kirche in Amerika, die gewöhnlich die Holländische Reformierte Kirche genannt wird. Diese Bewegungen fanden statt im 19. Jahrhundert.

Der größte Teil der jetzigen Christlichen Reformierten Kirche wurde organisiert i. J. 1857. In dem vorhergehenden Jahrzehnt hatte sich eine ansehnliche Zahl von Holländern, Bentheimern und Ostfriesen in den Urwäldern des westlichen Theiles vom Staate Michigan niedergelassen. Die meisten dieser Ansiedler gehörten in Europa zu der Abgeschiedenen Kirche, die jetzt einen Teil der Reformierten Kirchen der Niederlande bildet. (Vd VIII S. 269.) Diese waren zum Teil aus Anlaß der Verfolgungen von Seiten der holländischen Staatskirche, zum Teil aber auch aus Bedürfnis nach Verbesserung ihrer äußeren Lage ausgewandert. Ihre Prediger brachten sie mit sich und gleich von Anfang begannen sie in Amerika kirchlich zu leben. Aus sieben Gemeinden wurde ein Kirchenkörper konstituiert mit gesetzgebenden und richterlichen Funktionen, Klassis Holland genannt, — nach dem Städtchen Holland in Ottawa County, Michigan, im Centrum dieser holländischen Kolonie.

J. J. 1849 vereinigten sich diese Ansiedler mit der Holländischen Reformierten Kirche in Amerika. Diese Vereinigung wurde vollzogen in großer Eile, ohne Kenntnisse der gegenseitigen religiösen Verhältnisse und ohne die gehörige Umsicht, so notwendig beides auch ist zur Formierung einer dauernden kirchlichen Einheit. Einige der Ansiedler erhoben Widerspruch gegen die Vereinigung mit einer Kirche, deren Verhältnisse ihnen unbekannt waren und deren Sprache sie nicht verstanden. Der Geistliche aber, der von der Reformierten Kirche gesandt war, um die Vereinigung zu Stande zu bringen, erklärte ihnen, daß, wenn sie zu irgend einer Zeit finden würden, daß die kirchliche Vereinigung ihr religiöses Gedeihen und ihre Freude beeinträchtigte, sie ihnen ein brüderliches Lebenwohl! jagen könnten, um wieder für sich selbst zu stehen, und so kam die Vereinigung zu Stande.

Nicht lange danach wurde eine Anzahl der Holländer von Michigan der Meinung, daß die Verbindung mit der Reformierten Kirche ihrem Wohlergehen hinderlich sei. Sie fanden das Predigen über den Heidelberger Katechismus, was sie liebten, vernachlässigt. Katechetischer Unterricht für die Jugend, den sie so hoch schätzten, wurde beinahe nicht mehr gegeben. Sie bemerkten, daß viele Gefänge, auf die sie gelehrt waren mit Ungunst und Mißtrauen als nicht inspirierte zu schauen, gesungen wurden. Sie hörten, daß Freimaurer in der Kirche geduldet wurden und zu viel Brüderschaft mit Denominationen, die sie für nicht orthodox hielten, und nach viel Aufregung und Reibung verließ i. J. 1857 eine Anzahl holländischer Gemeinden in Michigan unter Leitung von Pastor K. van den Bosch (gest. 1897) die Holländische Reformierte Kirche und gründeten eine neue Denomination. Das „Lebenwohl“ aber war nicht so „brüderlich“, wie es wohl hätte sein sollen. 1859 adoptierten die Gemeinden, welche sich, wie man sagte, „zurückgezogen“ hatten, den Namen „Holländische Reformierte Kirche“, der i. J. 1861 verändert wurde in „Wahre Holländische Reformierte Kirche“. Innerhalb weniger Jahre nach Annahme dieses neuen Namens entstanden mehrere neue Gemeinden in verschiedenn Theilen der mittleren und östlichen Staaten des Landes. Neue Prediger kamen von den Niederlanden, andere wurden von ihnen selbst ausgebildet und langsam, aber sicher, wuchs die Kirche. J. J. 1880 ließ man den reaktionären Namen von 1861 fallen und substituierte dafür „Holländische Christliche Reformierte Kirche“.

Bald nach dieser Namensveränderung erhielt die Kirche einen Zuwachs aus der Reformierten Kirche in Amerika als Resultat einer abermaligen Trennungsbewegung in derselben. Etwa ein halbes Duzend holländischer Gemeinden in Michigan und verschiedene Personen in anderen Staaten waren diesmal aus der Reformierten Kirche getreten. Die Ursache dieser Scheidung war Freimaurerei. Seit mehreren Jahren waren in dem westlichen Teil der Kirche Stimmen laut geworden, die Protest erhoben gegen die Aufnahme von Freimaurern als Glieder. Dieser Protest wurde besonders stark in den Jahren 79, 80 und 81. Die Generalsynode riet den Gliedern ab, sich geheimen, mit Eide verbundenen Gesellschaften anzuschließen, weigerte sich aber, Gesetze zu machen, die sie ausschloßen. Man überließ es den örtlichen Konsistorien mit den Freimaurergliedern nach ihrem Gutdünken zu handeln. Dieser Beschluß der Generalsynode aber befriedigte die oben erwähnten Gemeinden nicht und im Jahre 1882 erfolgte ihre Scheidung unter Leitung von Pastor L. J. Hulst. Bald hierauf verbanden sie sich mit den Gemeinden, welche sich im Jahre 1857 zurückgezogen, — der Holländischen Christlichen Reformierten Kirche.

Nicht lange nachdem die i. J. 1857 entstandene Denomination also verstärkt war, wurden Schritte gethan zur Vereinigung mit einem Körper, der sich schon im Anfang des Jahrhunderts von der Reformirten Kirche geschieden, der sog. „Wahren Reformirten Holländischen Kirche.“ Ihre Scheidung hatte i. J. 1822 stattgefunden unter Dr. Solomon Jvoeligh (gest. 1871), einem tüchtigen und hervorragenden Prediger und Hilfsprofessor der Theologie in der Reformirten Kirche, die zu der Zeit die Reformierte Protestantische Holländische Kirche genannt wurde. Dr. Jvoeligh sah sich zur Scheidung veranlaßt aus örtlichen und persönlichen Gründen, hauptsächlich, weil er und seine Nachfolger Einwendungen zu machen hatten gegen das damals übliche Predigen und die Praxis der Kirche. Nach dem Dokument, welches bei Gelegenheit der Scheidung aufgesetzt wurde (Okt. 1822), sind die Gründe bei Scheidung folgende:

- 1. Mangel an Eifer und völliger Mangel in der Handhabung der Kirchenzucht unter solchen die in Lehre und Wandel von der Wahrheit wichen;
 - 2. Fortwährende Verweigerung der heidnischen Gebräuche der hl. Taufe und des hl. Abendmahls durch die unterschiedliche Bedienung derselben;
 - 3. Fortwährende Widerstände die sich demgegen die Kirche zu reformieren;
 - 4. Fehlen von Brüdern und Schwestern vor dem heidnischen Götze.
- Die meisten der Gründe waren dogmatisch.

Dr. Jvoeligh und seine Nachfolger angenommen den Namen „Wahre Reformirte Holländische Kirche.“ Die Reformirten wollten annehmen die drei allgemeinen Symbole der Reformirten Kirche, nämlich das Apostolische Bekenntnis, die 28 Artikel der Confession von Augsburg und die Kirchenordnung des Jahres 1562. Dr. Jvoeligh erklärte, daß er sich der Scheidung nicht annehmen würde, wenn nicht die Reformirten diese drei Symbole annehmen würden. Die Reformirten erklärten, daß sie diese drei Symbole nicht annehmen würden, wenn nicht die Reformirten die drei Symbole annehmen würden.

Die Reformirten erklärten, daß sie diese drei Symbole nicht annehmen würden, wenn nicht die Reformirten die drei Symbole annehmen würden. Die Reformirten erklärten, daß sie diese drei Symbole nicht annehmen würden, wenn nicht die Reformirten die drei Symbole annehmen würden.

Die Reformirten erklärten, daß sie diese drei Symbole nicht annehmen würden, wenn nicht die Reformirten die drei Symbole annehmen würden. Die Reformirten erklärten, daß sie diese drei Symbole nicht annehmen würden, wenn nicht die Reformirten die drei Symbole annehmen würden.

Die Reformirten erklärten, daß sie diese drei Symbole nicht annehmen würden, wenn nicht die Reformirten die drei Symbole annehmen würden. Die Reformirten erklärten, daß sie diese drei Symbole nicht annehmen würden, wenn nicht die Reformirten die drei Symbole annehmen würden.

teste) versammeln sich alle zwei Jahre als die „Synode“, die höchste Versammlung. In Grand Rapids, Mich., dem Hauptsitz der Denomination, wo auch gewöhnlich die Synode tagt, hat die Christliche Reformierte Kirche ihr Seminar und „College“ errichtet. Organisiert i. J. 1876 mit einem Professor, auf einem gemieteten Platze, besitzt sie jetzt eine Fakultät von acht Professoren und ein eigenes solides Gebäude. Vier der Pro- 5 fessoren lehren Theologie; die übrigen unterrichten in den vorbereitenden Fächern. Die Zahl der Studenten i. J. 1903 ist 110. Der Theologische Kursus ist dreijährig.

Seit 1896 hat die Kirche eine Mission unter den Indianern der Navaho- und Juni-Stämme in New-Mexiko und Arizona. Drei Missionare mit ihren Frauen und einer Gehilfin arbeiten unter ihnen mit ermutigendem Erfolg. Die Hauptmissionsstation liegt 10 nahe bei Juni-Siding, N.-M., wo eine industrielle Einrichtung und eine Kostschule ausgerichtet sind. Fünf Missionare sind thätig in der Inneren Mission unter Familien reformierten Bekenntnisses, die in verschiedenen Teilen des Landes zerstreut wohnen. Solche Arbeit hat fast überall gesegnete Frucht getragen im Herzubringen manches verlorenen Schafes und in der Organisation von Gemeinden. Auch wird etwas gethan 15 zur Unterstützung der Judenmissionen in Amerika und den Niederlanden.

Die Symbole der Christlichen Reformierten Kirche sind die der anderen reformierten Kirchen von Holland oder von holländischer Herkunft, nämlich: Die Belgische Konfession, der Heidelberger Katechismus und die Kanones von Dortrecht. Die in diesen Symbolen enthaltenen Lehren werden von der ganzen Denomination von Herzen acceptiert. 20 Man hält treu daran fest und verteidigt und verbreitet sie gewissenhaft. Die Denomination unterscheidet sich von den meisten Kirchen der Ver. Staaten in ihrer entschiedenen Stellung gegen die geheimen mit Eide verbundenen Gesellschaften, die so zahlreich im Lande sind.

Die herkömmlichen liturgischen Formulare der holländischen reformierten Kirchen 25 werden gebraucht bei der Bedienung der Sakramente, bei der Kirchenzucht, Ordination und bei Trauungen. Von den anderen Formularen (Gebete) wird selten Gebrauch gemacht. Der Dekalog und das apostolische Glaubensbekenntnis werden jeden Sonntag gelesen. Die Prediger tragen kein besonderes Gewand. Sie predigen von einer „Plattform“, wie es meist gebräuchlich ist in Amerika. Gepredigt wird zwei- oder dreimal des 30 Sonntags und an den allgemeinen christlichen Festtagen. Ein jährlicher Bitttag wird beobachtet, wie auch der amerikanische Danktag. Das Kirchenjahr oder das Perikopen-system ist nicht gebräuchlich, doch werden regelmäßig an den sechs Sonntagen vor Ostern Passionspredigten gehalten. Für den Gesang im öffentlichen Gottesdienst machen die holländischen Gemeinden Gebrauch von den Psalmen in metrischer Übersetzung, wie sie 35 i. J. 1774 in Holland eingeführt wurden, mit dem Anhang „geistlicher Gesänge“, während die deutschen Gemeinden die Psalmen von Jorissen und einige Gesänge benutzen. Die englischen Gemeinden übernahmen die Psalmen der Amerikanischen Vereinigten Presbyterianischen Kirche und in Verband damit 52 Hymnen, die eigens bestimmt sind für die 40 52 Sonntage oder Teile, worin der Heidelberger Katechismus zerlegt ist. Die christlich reformierten Pastoren halten noch fest an dem alten Gebrauch, des Sonntags einen Teil des Heidelberger Katechismus ihrer Herde zu erklären; gewöhnlich des Sonntags nachmittags. Diese Katechismuspredigten, wie man sie zu nennen pflegt, sind für die Erhaltung der reformierten Lehre unter den Leuten von Bedeutung. Ein anderes wichtiges 45 Mittel hierzu ist der alte Gebrauch, geregelten und systematischen katechetischen Unterricht den Kindern der Gemeinde zu erteilen von klein an bis zu ihrer Verheiratung, ja manchmal noch darüber hinaus, — etwas ganz ungewöhnliches in amerikanischen protestantischen Kirchen. Für die jüngsten Schüler wird vielfach das kleine Fragebuch von Jacobus Vorstius, Pastor in Rotterdam (gest. 1680), gebraucht, worauf biblische Geschichte folgt. Für die älteren Schüler benutzt man häufig den mehr lehrreichen Katechismus von Pastor 50 Abraham Hellenbroel (gest. 1731) und das Kompendium der Christlichen Religion von Pastor Hermann Faulsius (gest. 1625); auch wohl, doch seltener, den Heidelberger Katechismus selbst. Die englischen Gemeinden gebrauchen Fragebücher, bearbeitet von M. Bosma und dem Verfasser dieses Art.

Die Konstitution der Dortrechter Synode bildet die Grundlage für die Kirchenregie- 55 sung, obgleich manches darin für die amerikanischen Verhältnisse unpassend ist. Man empfindet mehr und mehr das Bedürfnis nach einer neuen Konstitution.

Das offizielle Organ der Christlichen Reformierten Kirche ist „De Wachter“, ein Wochenblatt, das seit 1868 in Holland, Mich., publiziert wird. Organ der deutschen Ge- 60 meinden ist: „Der Reformierte Bote“ (Bella, Iowa), und das der englischen Gemeinden: 60

„The Banner of Truth“ (Paterfon, N.-J.). „De Gereformeerde Amerikaan“ (Holland, Mich.) ist die mehr wissenschaftliche Monatschrift der Denomination.

Rev. Henry Beets.

c) **Deutsche Evangelische Synode.** — Geschichte der Deutschen Ev. Syn. v. N. v. A. Schorn, St. Louis 1889; The Independent, Jan. 1900, p. 32 f.; Adolf Balzer, St. Louis 1896; Basler Miss. Magazin bzw. Die Neueste Gesch. der ev. Miss. u. Bibel-Ges., Basel 1835 u. 1836; Pastor Joseph Kieger, ein Pionier der Deutschen ev. Kirche von E. Huber, Baltimore 1896; Behrendt, Die Heidenmission der D. E. v. N., St. Louis 1901; Lanner, Im Lande der Hindu, St. Louis; Trion, Katechismuserklärung, St. Louis 1899; die Protokolle der 10 Konferenzen und sonstigen Publikationen des Eden Publishing House, 1716 Chouteau Ave., St. Louis, Mo., dessen Katalog frei zugesandt wird.

1. Bekenntnis und Aufgabe. Die Deutsche Evangelische Synode von Nordamerika, als ein Teil der evangelischen Kirche, versteht unter der evangelischen Kirche diejenige Kirchengemeinschaft, welche die heiligen Schriften des A und NTs für das Wort Gottes und für die alleinige und untrügliche Richtschnur des Glaubens und Lebens 15 erkennt und sich dabei bekennt zu der Auslegung der hl. Schrift, wie sie in den symbolischen Büchern der lutherischen und reformierten Kirche, als da hauptsächlich sind: die Augsburger Konfession, Luthers Katechismus und der Heidelberger Katechismus, niedergelegt ist, insofern dieselben miteinander übereinstimmen; in ihren Differenzpunkten aber 20 hält sich die Deutsche Evangelische Synode von Nordamerika allein an die darauf begüglichen Stellen der hl. Schrift und bedient sich der in der evangelischen Kirche hierin obwaltenden Gewissensfreiheit.

Die Aufgabe der Deutschen Evangelischen Synode von Nordamerika ist im allgemeinen Förderung und Ausbreitung des Reiches Gottes, im besonderen Begründung und 25 Verbreitung der evangelischen Kirche, vor allem unter der deutschen Bevölkerung der Vereinigten Staaten von Nordamerika.

2. Geschichte. Die Deutsche Evangelische Synode von Nordamerika erscheint mit diesem zum erstenmale in der MGE. Sie war bisher in Deutschland wenig bekannt. In Kirchengeschichten fand man sie entweder gar nicht oder sehr kurz und sehr wenig zu- 30 treffend erwähnt. Da sie sich zu einem ansehnlichen Kirchenkörper entwickelt hat, ist es sehr wünschenswert, daß sie in Zukunft eingehender berücksichtigt werde. Sie stellt die evangelische Kirche Deutschlands in Amerika dar, hat als solche, wenn auch unter sehr veränderten Verhältnissen, die gleichen Ziele vor Augen und hat die gleichen Feinde. Eine Apologie für ihre Existenz zu schreiben, ist nicht erforderlich; ihre Arbeit, die sie bisher 35 geleistet hat und noch leistet, ist ihre beste Beglaubigung.

Die ersten Spuren der Synode weisen in das Basler Missionshaus. Im Jahre 1832 wurde die Basler Missionsgesellschaft von einer Kolonie evangelischer Württemberger in Ann Arbor, Mich., um einen Seelforger angegangen. Nachdem dieser ersten Bitte willfahrt worden war, folgten bald mehrere Aufforderungen. Von dem Grundsatz ausgehend, daß eine jede von Menschen bewohnte Stelle der Welt, welche nicht innerhalb 40 des Bereiches einer Landeskirche liegt und der Pflege derselben angehört, als ein Teil des Missionsfeldes betrachtet werden müsse, welcher der menschenfreundlichen Aufmerksamkeit der Missionsgesellschaft wert sei, und ferner, daß für einzelne Missionszöglinge Arbeitsstellen unter gemäßigten Himmelsstrichen als leibliches und geistliches Bedürfnis 45 erachtet werden müssen, glaubte das Missionskomitee, dringlichen Anforderungen dieser Art sein Herz nicht verschließen zu dürfen, und hielt dafür, daß es durch Willfährigkeit solcher Gesuche seinem evangelischen Missionswerke gemäß handle (Mag. f. neueste Gesch. 1835, S. 398).

Im Jahre 1836 befanden sich sieben Missionare aus dem Basler Hause in den Staaten 50 Nordamerikas, welche damals die westlichsten des Staatenbundes waren (Mag. 1836, S. 432), zwei in Ohio, zwei in Michigan, drei in Missouri. Vereinzelt fanden sich dazu wohl auch solche Prediger, die ihre Ausbildung auf deutschen Universitäten genossen hatten. Um ihr Arbeitsfeld waren diese Diener des Wortes nicht zu beneiden; es scheint unter den Deutschen, die in jenen Gegenden wohnten, eine sittliche Verrohung ohnegleichen 55 geherrscht zu haben, während gottesfürchtige Leute in sehr geringer Zahl vorhanden waren. Die Missionare, denn das waren sie im vollsten Sinne des Wortes, konnten nur mit großer Selbstverleugnung und unter großen Entbehrungen und Anstrengungen arbeiten. Unter solchen Entbehrungen war die nicht die kleinste, daß schon um der großen räumlichen Entfernungen willen jeder Pfarrer und jede Gemeinde allein auf sich selbst angewiesen

war und ein amtsbrüderlicher Verkehr und Meinungsaustausch in sehr wenigen Fällen bestand.

Um diesem Mangel einigermaßen abzuhelpfen und die aus demselben sich ergebenden Notstände in etwas zu mindern, erließ der im Jahre 1837 von Basel abgeordnete und dann in Gravois Settlement, St. Louis County, Mo., wirkende Pastor L. Nollau einen Aufruf zu einer Konferenz, als deren Zweck er angab: „Damit sich die Versammelten näher kennen und als Prediger ein und derselben Kirche lieben lernten und Gelegenheit fänden, gemeinschaftlich sich über die Wohlfahrt der evangelischen Kirche dieses Landes zu besprechen“. Seiner Einladung folgten am 15. Oktober 1840 fünf Pastoren: Daubert in Quincy, Ill., Garlicks in Femme Osage, Mo., Heyer in St. Charles, Mo., Kiege in Centreville, Ill., Wall in St. Louis, Mo. Nachträglich wurde das Protokoll dieser Versammlung von Kiege in Alton, Mo., und Gerber in Chillicothe, Ohio, unterzeichnet. Die Versammelten konstituierten sich als „Der Deutsche Evangelische Kirchenverein des Westens“. Von den acht Gründern waren sechs aus dem Basler Missionshause gekommen. Die interessanteste Persönlichkeit unter ihnen war Joseph Kiege. Dieser war 1811 in Aurach nahe Herrieden in Bayern als Sohn katholischer Eltern geboren und wurde, da er früh verwaiste, von einer Tante in Schillingsfürst erzogen und zum Priesterstande bestimmt. Da er gegen diesen Stand von jeher eine Abneigung hatte, erklärte er der Tante seine Absicht, evangelisch zu werden, und als sie ihm mit Enterbung und Einsperrung ins Kloster drohte, entflohe er in die Schweiz, wo er sich von einem reformierten Pfarrer unterrichten ließ. Später trat er dann öffentlich zum Protestantismus über und wurde in der Folge ins Basler Missionshaus aufgenommen. Während seines Aufenthaltes dortselbst nahm er auch an den theologischen Vorlesungen der Universität Basel teil. Im Jahre 1836 wurde er zusammen mit seinem Freunde Wall nach Amerika gesandt. Sein Pfarramt verließ er in der uneigennützigsten Weise, ein echter Seelsorger, begabt mit der Weisheit eines Flattich, meist auf kleinen Landstellen; eine gutbezahlte Stadtpfarrrei, die ihm angeboten wurde, schlug er aus, weil die leichter einen Pfarrer bekommen könnten. Er starb 1869 als Pastor in Jefferson City, Mo.

Die Jahre, welche auf die Gründung des Kirchenvereins folgten, waren eine Zeit der Prüfung für denselben. Mehrere der Gründer zogen fort, einige (Gerber und Heyer) erwiesen sich als unpassend, die Konferenzen, die halbjährlich gehalten wurden, waren meist nur von drei bis vier Mitgliedern besucht. Trotzdem blieben die Getreuen fest. Schon in den ersten Versammlungen nahm sich der junge Verein vor, seinen eigenen Katechismus und eine eigene Agende zu erstreben. An diesem Vorhaben wurde fleißig gearbeitet. Auch ließ man nichts unberührt, um ein Wachstum des Vereins herbeizuführen. Zu diesem Behufe trat man in Verbindung mit den evangelischen Vereinen in Basel und Frankfurt a. M. und mit Konsistorialrat Sneathlage in Berlin; außerdem sollte Pastor Kiege auf einer Reise nach Deutschland als Agent des Kirchenvereins wirken, und der Sekretär sollte mit gläubigen Predigern der evangelischen Kirche in Amerika in Korrespondenz treten und sie zum Besuche der Vereinsversammlungen einladen. Es handelte sich vor allem darum, der vorhandenen Predigernot zu steuern.

Nach fünfjährigem Bestande hatte der Verein nur acht Mitglieder. Aus dem Jahre 1845 ist zum erstenmale eine Statistik vorhanden; sie berichtet von 12 Gemeinden, 6 Kirchen, 192 Tausen, 29 Konfirmanden, 62 Trauungen, 353 Kommunikanten, 87 Beerdigungen, ein Beweis, wie beschränkt der Wirkungskreis des Vereins damals war.

Das Jahr 1846 brachte neuen, sehr erwünschten Zugang, weniger an Zahl als an Qualität: es wurde Adolf Balzer in den Verein aufgenommen, dem es fortan vergönnt war, Großes für denselben zu leisten. Balzer war im Jahre 1817 in Berlin geboren als das sechzehnte Kind eines Schuhmachers. Früh verwaist hatte er eine entbehrungsreiche Jugend durchzumachen. Aber vermöge seiner wunderbaren Energie gelang es ihm, dem gänzlich Mittellosen, sich durch Gymnasium und Universität (Berlin und Halle) durchzuschlagen und seine theologischen Prüfungen mit Ehren zu bestehen. Nachdem er eine Zeit lang als Hauslehrer gewirkt hatte, ließ er sich von dem Bremer Vereine für deutsche Protestanten in Amerika nach Amerika aussenden. Er kam 1845 an, zwei Landgemeinden in Missouri waren sein erstes Arbeitsfeld. Nachdem er sich dem Kirchenvereine angeschlossen hatte, wurde er sofort zum korrespondierenden Sekretär erwählt.

Ohne das Verdienst der übrigen Väter der Synode herabzusetzen, kann mit dem Eindruck nicht zurückgehalten werden, daß durch Balzers Anschluß ein bedeutamer Wendepunkt in der Geschichte des jungen Kirchenvereins eingetreten ist; sowie Balzer da war, ging alles voran, freilich zunächst auch nicht gerade mit Riesenschritten. Man darf sagen, so

daß fortan nichts geschah, woran Balzer nicht in hervorragender Weise beteiligt war. Seine gründliche theologische Bildung und seine hervorragende praktische Begabung machten ihn zum Führer tauglich. Unter seiner Mitarbeit wurde 1847 der Katechismus vollendet und nach endgiltiger Revision zum Druck befördert. Ein 1859—62 hergestellter Auszug, 5 der Kleine ev. Kat., bildet noch heute das Religions-Lehrbuch der Synode.

Bald trat man auch an die Frage heran, ein Predigerseminar zu errichten. Bereits 1844 war ein Komitee ernannt worden, welches jungen Männern, die sich zum evangelischen Predigtamt ausbilden wollten, hierzu Gelegenheit geben sollte. Dieses Komitee bestand aus den Pastoren Wall, Kieß und Kollau. Nach eingehenden Beratungen, zu 10 welchen auch Vorsteher aus den Gemeinden herangezogen wurden, kam es zur Errichtung des evangelischen Predigerseminars bei Marthasville, Mo., mitten in der Wildnis, der sogenannten Wolfschlucht. Am 28. Juni 1850 bezog der als Professor ernannte Pastor Vinner mit sieben Zöglingen das Haus.

Ein weiterer bedeutungsvoller Schritt war die im Jahre 1849 beschlossene und er- 15 folgte Herausgabe eines eigenen Synodalorgans, „Der Friedensbote“ genannt, welches am 1. Januar 1850 zum erstenmale erschien und von Professor Vinner unter Balzers Mitwirkung redigiert wurde.

Durch diese beiden Einrichtungen, Seminar und Kirchenblatt, wurde der Kirchenverein mehr und mehr bekannt. Auch aus Deutschland und aus Basel kamen viele willkommenere 20 junge Kräfte herüber. Auch die finanzielle Beihilfe mehrte sich, selbst aus Deutschland kamen Gaben. Infolge der Schilderungen der kirchlichen Zustände Amerikas, welche Pastor Wall im Jahre 1852 auf dem Kirchentage zu Bremen gab, bewilligte der preussische Oberkirchenrat eine allgemeine Kirchenkollekte, welche die ansehnliche Summe von 5850 Thalern ergab, wovon seitdem das Predigerseminar alljährlich die Zinsen erhält.

3. J. 1857 erfolgte die erste Ausgabe der evangelischen Agende, deren erster Entwurf von dem in Erlangen verstorbenen Pastor Wirkner herrührte, 1862 erschien das ev. Gesangbuch, an dessen Zustandekommen Pastor Balzer wohl am meisten gearbeitet hat.

Es waren nun alle Grundlagen zu gedeihlicher Weiterentwicklung vorhanden; und diese blieb auch nicht aus. Parallel mit dem evangelischen Kirchenverein des Westens 30 entwickelten sich einige Kirchenkörper gleichen Bekenntnisses, doch keiner in seinen Anfängen weiter zurückliegend als derselbe. Diese wurden sich im Laufe der Zeit bewußt, daß die Arbeit eines einzigen starken Kirchenwesens erfolgreicher sein müsse als die mehrerer an Zahl geringer Vereine. Dazu kam, daß Pastor Balzer, der inzwischen als Präses an die Spitze des Kirchenvereins getreten war, bestrebt war, solche Vereinigung herbeizuführen.

35 Der Evangelische Kirchenverein von Ohio, gegründet 1850, suchte und fand Anschluß an den Kirchenverein des Westens im Jahre 1858; die Vereinigte Evangelische Synode des Ostens, gegründet 1854, schloß sich im Jahre 1860 an. Diese beiden Vereine brachten freilich wenig Zuwachs an Pastoren, der letztgenannte hatte bei seinem Anschlusse gar nur noch vier Mitglieder, aber sie erweiterten das geographische Gebiet ganz erheblich. 40 Es ist dann ferner zu nennen die Vereinigte evangelische Synode des Westens, gegründet 1848. Da der Nationalismus in dieser Synode allzusehr vorherrschte, kam es im Jahre 1859 zu einer Spaltung. Die Gegner des Nationalismus traten aus, behielten aber den alten Namen der Vereinigung bei, die Zurückbleibenden nannten sich die Vereinigte Evangelische Synode des Ostens. Beide Synoden bestanden bis 1872, in welchem Jahre sich 45 beide, erstere mit 56, letztere mit 26 Gliedern dem Kirchenvereine des Westens zuwandten. Durch den Anschluß der Vereinigten Evangelischen Synode des Westens ging das Predigerseminar derselben in Elmhurst, Ill., in den Besitz des Gesamtvereins über, welcher dann das im Jahre 1871 in Evansville, Ind., gegründete Profseminar dorthin verlegte. Inzwischen hatte sich der Kirchenverein des Westens, um seinem größeren Bestande auch 50 durch den Namen gerecht zu werden, bereits im Jahre 1866 die Bezeichnung „Evangelische Synode des Westens“ beigelegt. Nachdem das große Einigungswerk aller deutschen evangelischen Vereine und Synoden gelungen war, insfolgedessen sich die Synode über das ganze Gebiet der Vereinigten Staaten erstreckte, wurde im Jahre 1877 der Name „Deutsche Evangelische Synode von Nordamerika“ gewählt. In letztgenanntem Jahre zählte die 55 Synode 340 Pastoren und 675 Gemeinden, von wovon letzteren 235 als Glieder an die Synode angeschlossen waren. Die erste Gemeinde, welche sich anschloß, war die heute noch blühende St. Paulsgemeinde in St. Louis, Mo.; ihr Anschluß erfolgte im Juni 1849.

Von den Gründern der Synode war es keinem vergönnt, das von ihnen begonnene 60 Werk in solcher Blüte und Ausdehnung zu schauen. Sie sanken alle ins Grab in einem Alter, in welchem sie noch längere Lebensfrist erwarten konnten. Die Entbehrungen und

Anstrengungen, welche ihr Amt mit sich brachte, hatten ihr rechtlichen Teil daran. Auch Balzer kam nur bis zur Grenze des Greisenalters. Er wurde im Jahre 1880 heimgerufen, nachdem er vierzehn Jahre ununterbrochen Präses der Synode gewesen war, den Friedensboten redigiert und die Kassen der Synode, besonders die Verlagskasse, verwaltet hatte.

Balzers Nachfolger im Präsidium war Pastor Siebenspeiffer in Rochester, N.-Y., der aber bereits nach zwei Jahren wegen körperlichen Leidens das Amt niederlegte (gest. 1894). Auf ihn folgte Pastor F. Zimmermann, dem es beschieden war, das Amt volle 19 Jahre zu führen, bis er im Jahre 1900 auf der Generalsynode in St. Louis wegen hohen Alters bat, von seiner Wiederwahl abzustehen. Vor kurzem war es ihm vergönnt, sein 50jähriges Pfarramtjubiläum zu feiern. Während seines Präsidiums lagen der Synode wichtige Aufgaben vor. Fast jede während dieser Zeit abgehaltene Generalsynode hatte Beschlüsse von großer Tragweite zu fassen. Im Jahre 1883 (St. Louis) wurde der Synode das Missionswerk, welches „die Deutsche Evangelische Missionsgesellschaft in den V. St.“ in Indien betrieb, angeboten und bald darauf von ihr feierlich übernommen. Die bereits beschlossene Gründung eines Lehrerfeminars kam nicht zur Ausführung, dagegen wurde für das Proseminar ein neues schönes Wirtschaftsgebäude hergestellt. Von ganz besonderer Wichtigkeit war die Einrichtung eines eigenen Verlagshauses in St. Louis; in diesem wurden nach und nach alle Geschäftsweige eingerichtet, die Bezug auf den Bucherverlag haben; es werden in diesem Hause alle Zeitungen und Verlagsartikel der Synode redigiert, gedruckt, gebunden und versandt; auch ist eine Sortimentsbuchhandlung damit verbunden. Der Überschuß dieses Geschäftes (1901: 28500 Dollars) fließt in verschiedene Synodalkassen, vornehmlich in die der Lehranstalten und der inneren Mission. Die letzte Generalsynode in St. Louis hat die Statuten der Synode revidiert und den jetzigen Bedürfnissen angepaßt. Auf dieser Generalsynode ging das Präsidium auf Pastor Jakob Bister in Cincinnati, Ohio, über.

Gegenwärtig zählt die Synode 949 Pastoren, 1179 Gemeinden mit nahezu 25000 Kommunikanten, 112 Lehrer. Die Zahl der Lehrer ist unverhältnismäßig klein, doch wäre es vorsehnlich, daraus auf zu geringe Ausbildung der Jugend zu schließen oder gar den Vorwurf der Vernachlässigung zu erheben, wie es jüngst leider geschehen ist (Allg. Ev. Luth. Kz. 1903 Nr. 24). Der Wunsch, in jeder Gemeinde auch eine eigene Schule zu besitzen, war von jeher lebendig und man wurde ihm nach Möglichkeit gerecht; finanzielle Gründe waren in den meisten Fällen vorhanden, wo man den Willen nicht in die That umsetzen konnte. Überall jedoch, wo keine Gemeindegemeinschaft besteht, unterrichtet der Pastor die Kinder in deutscher Sprache und Religion. Auch steht das Sonntagsschulwesen in hoher Blüte und wird von der Synode kräftig gefördert. Daß man ferner dem Umfange der englischen Sprache bei der Jugend der Gemeinden Rechnung tragen müsse, ist seit Jahren anerkannt worden. Schon auf der Generalsynode von 1892 wurde die Gründung einer englisch-evangelischen Synode ins Auge gefaßt, sobald nur neun rein englische Gemeinden vorhanden seien. Man ist jedoch später davon wieder abgekommen; die jetzt bestehenden englischen Gemeinden werden einfach Glieder der Synode. In zahlreichen Gemeinden, besonders im Osten, werden Gottesdienste in englischer Sprache (neben denen in deutscher Sprache) gehalten und das Werk der Gründung englischer Gemeinden schreitet tüchtig voran.

3. Verfassung. Die Gemeinden in der Deutschen Evangelischen Synode sind durchaus selbstständig in ihrer Verwaltung. Die Gemeinde besorgt ihre Angelegenheiten in den Gemeindeversammlungen, welche meist halbjährlich, zuweilen auch vierteljährlich abgehalten werden. In diesen Versammlungen wird der Rechnungsbericht geprüft und alle wichtigen Angelegenheiten der Gemeinde besprochen. In der Jahresversammlung werden auch die Neuwahlen zum Kirchenvorstande vorgenommen. Dieser besteht aus einer festgesetzten Anzahl von Gemeindegliedern (4—12). Den einzelnen Gliedern desselben sind bestimmte Aufgaben zugewiesen: die Ältesten haben für die Ordnung in dem Gottesdienste zu sorgen, über der rechten Lehre zu wachen und, wenn nötig, den Pastor in der Seelsorge und Kirchenzucht zu unterstützen; die Vorsteher besorgen die Klingelbeutelkassensammlungen (ausnahmslos Kollekten genannt, werden in Körbchen an Stöcken oder auf silbernen Tellern entgegengenommen) und die Herbeischaffung der zum Abendmahl nötigen Sachen, empfangen die Kirchenbesucher an der Thüre und weisen ihnen Plätze an u. s. w.; die Trustees, Pfleger, haben die Fürsorge für das Eigentum der Gemeinde. An der Spitze des Kirchenvorstandes (oder Kirchenrates) und der Gemeinde steht der Präsident (fast immer ein Gemeindeglied, sehr selten der Pastor), welcher alle

Versammlungen leitet; der Sekretär führt Protokolle und die Korrespondenz, der Schatzmeister die Kasse. Der Kirchenvorstand versammelt sich meist monatlich. Die Aufbringung der Mittel für sämtliche Ausgaben der Gemeinde geschieht durch regelmäßige Mitgliedsbeiträge (mindestens 75 Cent pro Monat), durch die Sonntagskollekten, Hauskollekten, leider auch noch vielfach durch Bazare, Soupers und ähnliche Veranstaltungen, auf deren Abschaffung übrigens von den Pastoren mit redlichem Eifer hingearbeitet wird. In den meisten Gemeinden besteht ein Frauenverein, der sich besonders die Ausschmückung der Kirche als Aufgabe gestellt hat. Jede Gemeinde hat selbstverständlich ihre Sonntagsschule.

Die Gemeinden haben das Recht und die Pflicht, alljährlich zu der Konferenz ihres Distriktes einen Abgeordneten zu senden, der Sitz und Stimme hat; sie sind verpflichtet, jährlich eine Kollekte für die Distriktsklasse zu erheben und dürfen keinen Pastor anstellen, der ihnen nicht von der Synode empfohlen wird. Die Anstellung des Pastors geschieht durch Wahl in der Gemeindeversammlung. Die Anstellung ist auf unbestimmte Zeit, zur Lösung des Verhältnisses ist gegenseitige vierteljährliche Kündigung vorgesehen. Der Durchschnittsgehalt eines Pastors ist 500 Dollars.

Die Pastoren sind auf die Statuten verpflichtet, sie dürfen keiner geheimen Gesellschaft (besonders Freimaurer und Odd-Fellow-Orden) angehören. Sie haben auf den Konferenzen ihres Distriktes Sitz und Stimme und sind wählbar zu allen Ämtern. Sie haben Anrecht auf Invaliden-, Witwen- und Waisenunterstützung. Ähnlich ist auch das Verhältnis der Lehrer geordnet.

Die Synode ist in Distrikte eingeteilt, 17 zur Zeit und 1 Missionsdistrikt. Die Beamten des Distriktes sind der Präses und Vizepräses, der Sekretär und der Schatzmeister. Jede der Distrikte ist Prüfung und Ordination von Predigtamtskandidaten, mit Genehmigung des Synodalpräses, Besetzung vakanter Gemeinden, Installation, Aufnahme von Synodalmitgliedern, Entlassung und Ausschluß, Beaufsichtigung von Lehre und Wandel der Mitglieder. Von dem Ergebnis der von den Gemeinden abgelieferten Distriktsklassenkollekten hat der Distrikt ein Drittel an die Synodalkasse abzuführen.

Der Distrikt versammelt sich jährlich einmal zur Konferenz in einer Gemeinde, die den Distrikt hierzu einlädt. Während der Konferenz haben sämtliche Distriktsmitglieder freie Wohnung und Verpflegung, was von der gastgebenden Gemeinde geleistet wird. Die Konferenz beginnt mit einem Synodalgottesdienste, sie dauert, einen Sonntag mit eingeschlossen, 3-5 Tage. In der Regel findet an jedem Abend Gottesdienst statt, am Sonntag meist zwei oder drei Gottesdienste. Mit einem der Gottesdienste ist die Feier des H. Abendmahls verbunden. Die Tagessunden sind mit Sitzungen ausgefüllt.

Vor der Konferenz geben jedem Synodalmitgliede die Jahresberichte der Synodalbeamten gedruckt zu; diese Berichte bilden die Grundlage der Verkündlungen.

In der Generalsynode, welche sich bisher alle drei Jahre versammelte, im Jahr 1888 aber nun alle zwei Jahre abgehalten wird, wird aus je 12 Pastoren 1 Pastor, aus je 12 Gemeinden 1 Synodalbeamter und je 12 Lehrer 1 Lehrer als Abgeordnete gewählt. Die Grundlagen der Verkündlungen bilden ebenfalls die Berichte der Pastoren, des Synodalbeamten und der Lehrer über die Tätigkeit der Kirchen in den Jahren der Zwischenzeit.

Die Beamten der Synode sind der Synodalpräses, Synodalsekretär, Synodalbeamter, Synodalbeamter und die Synodalbeamten der Predikation und der Erziehung. Die Synodalbeamten sind die Synodalbeamten der Predikation und der Erziehung, die Synodalbeamten der Predikation und der Erziehung, die Synodalbeamten der Predikation und der Erziehung.

Die Synode ist die höchste Kirchenbehörde. Die Synode hat das Recht, die Kirchenämter zu ordnen, die Kirchenämter zu ernennen, die Kirchenämter zu entlassen, die Kirchenämter zu suspendieren, die Kirchenämter zu rehabilitieren, die Kirchenämter zu suspendieren, die Kirchenämter zu rehabilitieren, die Kirchenämter zu suspendieren, die Kirchenämter zu rehabilitieren.

Die Synode hat das Recht, die Kirchenämter zu ordnen, die Kirchenämter zu ernennen, die Kirchenämter zu entlassen, die Kirchenämter zu suspendieren, die Kirchenämter zu rehabilitieren, die Kirchenämter zu suspendieren, die Kirchenämter zu rehabilitieren.

1875—1880, Göbel 1880—1887, seitdem Daniel Frion. Neben ihm wirken 5 deutsche und ein englischer Lehrer. Die Zahl der Schüler beträgt zur Zeit 104, darunter nur 10 Lehrerzöglinge. Auch für diese Anstalt hat die Synode mehrere Neubauten hergestell.

b) Innere Mission. Hierunter wird vorzugsweise die Sammlung kirchlich Unversorgter oder keiner Gemeinde Angehöriger in Gemeinden verstanden. Den Pastoren, welche sich diesem oftmals sehr schwierigen und anstrengenden, mit irdischen Gütern wenig lohnenden Dienste unterziehen, wird von der Synode der Gehalt teilweise oder ganz bezahlt, bis die von ihnen gesammelte Gemeinde so weit erstarkt ist, daß sie selbst für ihre Bedürfnisse aufkommen kann. Das Werk wird innerhalb der Distrikte von den Distriktsmissionsbehörden beaufsichtigt, die Oberleitung liegt in den Händen der Centralmissionsbehörde. Die für die Zwecke der M. aufgewandte Summe betrug im vorigen Jahre 21600 Dollars, im gegenwärtigen Jahre (1903) sind 25000 erforderlich.

Auch die anderen Zweige der M. werden nicht vernachlässigt. Das Diakonienwerk weist schon recht ansehnliche Fortschritte auf. Es wurde ausdrücklich von der Synode als kirchliches Amt anerkannt. Auch hier muß die Behauptung des bereits erwähnten Artikels in Luthards RZ., daß die „unierten“ Diakonissen eine andere Tracht hätten; daß die unierten Diakonissenhäuser nur Personen heranzubilden, die „gegen gute Bezahlung“ ihre Dienste zur Krankenpflege anbieten; daß den Unierten das luth. Diakonissenwesen für katholisch gelte, als völlig unzutreffend bezeichnet werden. Auf jeden Fall ist das evangelische Diakonissenhaus und Hospital in St. Louis, das der Verfasser des ggw. Art. aus eigener Anschauung kennen gelernt und in welchem er auch einer Schwesternprüfung und einer Direktorial Sitzung beigewohnt hat, eine Musteranstalt, an welcher auch der eifrigste Lutheraner nichts auszusetzen finden wird, als daß sie eben „uniert“ ist.

Ferner fallen in diesen Kreis synodaler Thätigkeit zwei Anstalten für Epileptische in Marthasville, Mo., in den ehemaligen Seminargebäuden und in St. Charles, Mo., die ev. Waisen- und Altenheime in Bensenville, Ill., und in Detroit, Mich., das Waisenhaus an der St. Louis Rock Road. Auch giebt es Gemeinden, die ihr eigenes Waisenhaus haben. Endlich gehört hierher die Emigrantenmission in Baltimore, gegr. 1886.

c) Heidenmission. Die Deutsche Ev. Missionsgesellschaft in den Vereinigten Staaten, deren indisches Missionswerk die ev. Synode im Jahre 1883 übernommen hat, wurde am 9. März 1865 gegründet. Diese sandte 1867 den Pastor D. Lohr als Missionar aus, der schon vorher neun Jahre in Indien im Dienste der Goßnerschen Mission gearbeitet hatte. Er ließ sich in der Nähe von Raipur in den Centralprovinzen nieder, erwarb dort einen großen Landkomplex und nannte die erste von ihm angelegte Station Disrampur. Nach mannigfachen Enttäuschungen mit ausgesandten Missionaren wurde erst 1879 wieder ein zweiter Missionar aufgestellt, der die Station Raipur gründete. Später, als bereits die Ev. Synode das Werk übernommen hatte, wurden noch die Stationen Chandkuri und Parabhader gegründet. Gegenwärtig stehen auf diesem Missionsfelde in Arbeit: 9 Missionare, 5 Frauen, 20 Katechisten, 15 Präparanden, 47 Lehrer, 7 Lehrerinnen. Es sind 4 Hauptstationen vorhanden, 37 Nebenstationen und Predigtplätze, 23 Schulen an 19 Orten, 780 Knabenschüler, 357 Mädchenschüler, 788 Sonntagsschüler, 373 Waisen, 280 Ausföhrige, 4291 Getaufte.

d) Die Zeitschriften. Der „Friedensbote“, wöchentlich erscheinend, ein deutsches Kirchenblatt; redigiert von Pastor Jungt (früher von Binner, Frion, Baltzer, Dr. John Habeder). — Der „Deutsche Missionsfreund“, redigiert von Jungt (früher Behrendt). — Das „Magazin für ev. Theologie und Kirche“, redigiert von Haas und Otto (früher 25 Jahre lang von Professor W. Becker). — „Deutsch-Amerikanischer Jugendfreund“, Monatsblatt, redigiert von G. Eisen. — Das Lektionsblatt für ev. Sonntagsschulen, red. von A. Jennrich. — Die bibl. Geschichten erklärt für Sonntagsschulen; die „Christliche Kinderzeitung“, red. von K. Kipling. — „Unsere Kleinen“, red. von A. Berens. — „Messenger of Peace“, englisches Kirchenblatt, monatlich erscheinend, red. von Haas, Schild und Dr. Werheim. — „Evangelical Companion“, red. von J. U. Schneider. — „Der evangelische Kalender.“

5. Verhältnis zu anderen Kirchen. Daß die Synode die Verbindung mit der evangelischen Kirche Deutschlands aufrecht erhalten hat, ist schon erwähnt worden. Ihren schönsten Ausdruck fand diese Verbindung, als im Jahre 1898 die Deutsche ev. Synode eingeladen wurde, zu den Einweihungsfeierlichkeiten in Jerusalem einen Abgeordneten zu senden. Die Einladung wurde mit Begeisterung angenommen, und der Abgeordnete, Pastor Dr. Menzel von Richmond, Va., durfte sich huldvoller Auszeichnung

seitens des deutschen Kaiserpaars erfreuen. Seinen Berichten über die Kaiserfahrt lauschten allenthalben große Versammlungen.

Zu den meisten Kirchenkörpern Amerikas steht die Synode in freundlichem Verhältnis. Die reformierte Synode entsendet zu den Generalkonferenzen der ev. Synode einen Delegaten, und ihre Pastoren stehen in regem Verkehr mit denen der ev. Synode. Anders ist es mit den luth. Synoden, die mit wenigen Ausnahmen von keiner Gemeinschaft mit den „Unierten“ wissen wollen. Am schroffsten verhält sich die Missourisynde. Streitartikel in den beiderseitigen Kirchenblättern sind die Folge solches Zwiespaltes, dienen aber nie zur Annäherung, Befehrung oder Besserung, sondern immer zur Erweiterung der Kluft, was für keine der beiden Kämpfenden von Segen ist. L. Brendel.

d) Die Episcopalkirche s. am Schlusse dieses Bandes.

- e) Die lutherische Kirche. — Litteratur: J. G. Morris Bibliotheca Lutherana, Philadelphia 1876; J. D. Roth, Handbook of Lutheranism, Utica 1891; Venter, Lutherans in all Lands, Milwaukee 1893. The Lutheran Cyclopedia, H. E. Jacobs and J. A. W. Haas, New-York, Scribners 1899; Halle'sche Nachrichten (Nachrichten von den vereinigten evangelisch-lutherischen Gemeinden in Nordamerika, absonderlich in Pennsylvania, mit einer Vorrede von D. Joh. Ludwig Schulze), 2 Bde, Halle 1750—1787; Neue Ausgabe von Dr. Mann, Dr. B. M. Schmuder, Dr. W. Germann, 1886; Heinrich Melchior Mühlberg, Selbstbiographie, herausgegeben von Dr. W. Germann, Allentown 1882; W. J. Mann, Life and Times of Henry Melchior Muhlenberg, Phila. 1881; W. J. Mann, H. M. Mühlbergs Leben und Wirken, Phila. 1891; Hazellius, History of the American Lutheran Church, 1685—1842, Zanesville, Ohio 1846; Andersen, Den Evang.-Lutherske Kirkes Historie, New-York 1888; E. J. Wolf, The Lutherans in America, New-York 1889; dasselbe, deutsch von J. Ricum, mit wertvollen Zusätzen, New-York 1891; A. L. Gräbner, Geschichte der lutherischen Kirche in Amerika, St. Louis 1892; bis zum Jahre 1820. Documentary History of the Ministerium of Pennsylvania, Proceedings of the annual Conventions 1748—1821, herausgegeben von A. Späth, H. E. Jacobs, G. F. Spieker, Phila. 1898; E. W. Schaffer, Early History of the Lutheran Church in America, Phila. 1868; Clay, Annals of the Swedes on the Delaware, Phila. 1858; G. D. Bernheim, History of the German Settlements and of the Lutheran Church in North and South Carolina, Philadelphia 1872; Julius F. Sachs, Justus Faldner; The German Pietists. H. E. Jacobs, A History of the Evangelical Lutheran Church in the United States, der vierte Band der American Church History Series New-York 1893; dasselbe, in deutscher Bearbeitung, mit bedeutenden Erweiterungen und Zusätzen, von Georg J. Fritschel, Gütersloh, C. Bertelsmann 1896; J. Ricum, Geschichte des Ministeriums von New-York, 1888; Joh. Deindörfer, Geschichte der Evangelischen Synode von Iowa, Chicago 1897; A. Späth, Das Generalkonzil, Reading 1884 (englisch 1885); ders., Amerikanische Beleuchtung etc., Phila. 1882; ders., D. W. J. Mann, ein deutsch-amerikanischer Theologe, Reading 1893; ders., Charles Porterfield Krauth, D. D. LL. D., first vol., New-York 1898; Dr. W. Sighlers Lebenslauf, Selbstbiographie, St. Louis 1880; Günther, Dr. C. F. W. Walther, Lebensbild, St. Louis 1890; Chr. Hochstetter, Geschichte der Missourisynde, 1885. Proceedings of the First Free Lutheran Diet, 1878, herausgegeben von Dr. H. E. Jacobs und Baum; Proceedings of the Second Free Lutheran Diet, 1879, herausgeg. von Dr. Baum und Kuntelmann; General Conference of Lutherans, herausgegeben von Dr. H. E. Jacobs, Philadelphia 1899. The Distinctive Doctrines and Usages of the General Bodies of the Ev. Luth. Church in the United States (Joint Synod of Ohio, von Dr. M. Loy; — General Synod von Dr. M. Valentine; — Iowa Synod von Dr. S. Fritschel; — General Council von Dr. H. E. Jacobs; — Synodical Conference von Prof. F. Pieper; — United Synod of the South von Dr. E. T. Horn, Philadelphia 1893. Dazu die gedruckten Synodalprotokolle, die kirchlichen Zeitchriften und die kirchlichen Kalender.

Etwa ein Jahrhundert nach dem Bekenntnis von Augsburg, während Deutschland in den Wehen des dreißigjährigen Krieges lag, finden wir die ersten Angehörigen Augsburgischer Konfession in Nordamerika, dessen Entdeckung, zugleich mit der lutherischen Reformation, als Eingang der neueren Geschichte zu betrachten ist. Bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts hat es gedauert, bis die Lutheraner Amerikas es zu einem lebenskräftigen Anfang kirchlicher Organisation gebracht haben. Aber im Lauf des 19. Jahrhunderts hat sich die Kirche der Ungeänderten Augsburgischen Konfession in der neuen Welt in mächtigem Wachstum entfaltet, von 25 000 Kommunikanten im Jahre 1800 zu 1 665 878 im Jahre 1900, was eine Gesamtzahl von wenigstens sechs Millionen Kirchenangehöriger repräsentiert. Zum erstenmale ward hier in großem Maßstab die Gelegenheit geboten, auf dem Grunde des reformatorischen Bekenntnisses eine lutherische Freikirche

aufzubauen und darin, unbehindert von den mancherlei Hemmnissen und Verquickungen der alten Welt, ihre eigentümlichen Gaben zur Entfaltung zu bringen. Näher als je zuvor sind hier die verschiedenen Stämme und Sprachen zusammen gerückt, die sich zu Luthers Glauben bekennen. Deutsche, Holländer, Schweden, Norweger, Dänen, Isländer, Finnen, Polen, Littaauer, Böhmen und Ungarn, in der alten Welt durch scharfe nationale Gegen- sätze getrennt, treten hier einander nahe in brüderlicher Glaubensgemeinschaft, helfen einander im Aufbau derselben Kirche auf demselben Glaubensgrunde und fördern einander in gegenseitiger Anregung und Mitteilung ihrer besonderen Gaben. Und diese ganze vielsprachige Völkermischung von Lutheranern ist selbst wieder die Vorstufe dazu, daß das reformatorische Bekenntnis, wie es auf dem Reichstag zu Augsburg als „die Summa der 10 Lehre . . . gemeiner christlichen Kirche“ aufgestellt ward, in das Gewand und Gebiet der englischen Weltsprache eingeht, ein Übergang, dessen Tragweite der Kirchenhistoriker der Gegenwart kaum zu ermessen im Stande sein mag.

Wir versuchen im folgenden eine übersichtliche und zusammenhängende Darstellung der Geschichte und des heutigen Standes der lutherischen Kirche in Nordamerika 15 zu geben.

I. Die Periode der ersten Ansiedelungen bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts.

A. Die holländischen Lutheraner. Im Dienste der holländisch-ostindischen Gesellschaft hatte Henry Hudson im Jahre 1609 den nach ihm benannten Strom ent- 20 deckt, an dessen Mündung heute die Weltstadt New-York liegt. Ein einträglicher Handel entwickelte sich rasch zwischen holländischen Kauffahrern und den Eingebornen auf Manhattan Island und aufwärts an den Ufern des Hudson. Im Jahre 1621 erhielt die holländisch-westindische Gesellschaft ihren Freibrief, der von der Regierung a. 1623 bestätigt wurde, gerade ein Jahrhundert, nachdem die von Luther befangenen nieder- 25 ländischen Märtyrer des Evangeliums in Brüssel verbrannt worden waren. In der Kolonie der „Neu-Niederlande“, unter deren ersten Generaldirektoren Peter Minnuit (Minnewit), ein Rheinländer und der energische Peter Stuyvesant hervorragen, war der streng Calvinische Glaube nach den Beschlüssen der Synode von Dortrecht als einzig zulässige Religion anerkannt. Doch gab es schon in den ersten Jahren der neuen An- 30 siedelung auch Lutheraner daselbst. Schätzt man doch die Zahl der Lutheraner in Amsterdam im 17. Jahrhundert auf 30000, die, wenn sie auch als *Ecclesia pressa* eine Zeit lang nur Hausgottesdienste halten durften, doch an ihrer vorzüglichen Kirchenordnung von 1597 (revidiert 1614, 1644, 1681) ein starkes Band der Einheit besaßen. Nach dem Zeugnisse des Jesuitenpaters Jaak Joques gab es a. 1643 in Manhattan (Neu-Amster- 35 dam, jetzt New-York) neben Calvinisten auch Puritaner, Anabaptisten und Lutheraner. Die letztern wurden aber von den herrschenden Calvinisten, namentlich Stuyvesant, hart behandelt. Ihre Kinder mußten sie bei calvinischen Predigern taufen lassen und dabei sich zu den Lehren der Dortrechter Synode bekennen. Selbst das Abhalten von Lesegottesdiensten wurde mit Geld- und Gefängnisstrafen belegt. Sie wandten sich nach 40 Holland, um bei den Direktoren der Gesellschaft eine Milderung des gegen sie beobachteten Verfahrens, und von dem lutherischen Konsistorium in Amsterdam einen rechtschaffenen lutherischen Pastor zu erlangen. Ein solcher kam denn auch in der Person des Joh. Ernst Goetwater (Gutwasser) am 6. Juni 1657 in der neuen Welt an, durfte aber auf Anstiften der calvinischen Prediger Megalopolensis und Drisius seines Amtes öffentlich nicht 45 walteten, und mußte wieder nach Europa zurückkehren. Die Wegnahme von Neu-Amsterdam durch die Engländer, a. 1664, die es nun, nach dem Herzog von York, New-York nannten, brachte günstigere Verhältnisse für die Lutheraner. Die Kapitulation sicherte ihnen „Gewissensfreiheit in Gottesdienst und Disziplin“ zu. Im Jahre 1671 finden wir sie im Bau einer Kirche begriffen. Schon 1669 war ihnen von Holland Jaf. Fabricius 50 als Pastor zugesandt worden, der sich aber in New-York nicht bewährte. Sein Nachfolger war Bernhard Anton Arensius (Ariusius), von 1671—1691, der neben New-York auch Albany bediente. Da von Amsterdam kein Prediger mehr zu bekommen war, wandten sich die New-Yorker Lutheraner a. 1701 um Hilfe an die lutherischen Schweden am Delaware, die ihnen im Juli 1702 den tüchtigen Magister Andreas Rudman ab- 55 traten. Sein Nachfolger wurde auf seine Empfehlung der treffliche Justus Faldner, geb. 1672 in Sachsen, der von Rudman, Björck und Sandel im November 1703 in der schwedischen Kirche zu Philadelphia ordiniert wurde, die erste lutherische Ordination in der neuen Welt. Im Dezember trat er sein Amt in New-York an, und bediente das ganze Gebiet von New-York bis Albany, an beiden Ufern des Hudson, und auf Long 60

Island, bis zu seinem Tode 1723. Auf Bitten der New-Yorker Gemeinde sandte das Amsterdamer Konsistorium a. 1725 den energischen und streng konfessionell gesinnten W. C. Berkemeyer, geb. 1686 im Lüneburgischen, gest. 1751. Unter ihm und seinem Nachfolger Michael Knoll vollzog sich der Uebergang der lutherischen Gemeinden New-Yorks aus dem Holländischen ins Deutsche und Englische, unter scharfen Konflikten wegen der Sprachenfrage.

B. Die schwedischen Lutheraner. Der Niederländer Uffeling hatte den Schwedenkönig Gustav Adolph für einen Kolonisationsversuch in der neuen Welt zu gewinnen gewußt. Am 14. Juni 1626 wurde der Freibrief für die „Süd-Gesellschaft“ in Stockholm unterzeichnet, die von vornherein auch die Ausbreitung des Evangeliums ins Auge fassen sollte. Nach dem Tode des Königs führte sein großer Kanzler Orenstierna den Plan weiter. Peter Minnuit, der frühere Generaldirektor der Neu-Niederlande (s. o.) schloß sich diesem schwedischen Unternehmen an und führte (Dezember 1637 bis März 1638) zwei schwedische Schiffe nach dem Delawarefluß, wo, an der Stelle des heutigen Wilmington, Del. Fort Christina gebaut und mit den Irokesen ein bedeutender Landkauf abgeschlossen wurde. Neorus Tortillus war der erste lutherische Pastor in Neu-Schweden, starb aber schon a. 1643. Ihm folgte der mit dem Gouverneur Joh. Prinz eingewanderte Joh. Campanius, geb. 1601. Er weihte a. 1646 die erste lutherische Kirche der neuen Welt ein, die auf der Insel Tinicum, in der Nähe des heutigen Philadelphia erbaut war. Er hat auch Luthers kleinen Katechismus in die Sprache der Indianer übersetzt. Derselbe wurde aber erst a. 1696 in Schweden mit lateinischen Lettern gedruckt und nach Amerika versandt. Schon im Mai 1648 kehrte Campanius nach Schweden zurück und starb a. 1683. Im Jahre 1655 ergriffen die Holländer Besitz von Neu-Schweden, mußten aber in der Kapitulation von Tinicum den Angehörigen der Augsburgischen Konfession ihre Religionsfreiheit garantieren. Diese Freiheit blieb ihnen auch als a. 1674 die Engländer Neu-Schweden annektierten. Im letzten Viertel des 17. Jahrhunderts trat ein Zustand geistlicher Verwahrlosung ein, bis König Karl XI. sich der schwedischen Lutheraner am Delaware annahm und ihnen Andreas Rudman, Erich Björck und Joh. Auren als Pastoren zusandte. Ihnen folgten andere tüchtige Männer, wie Karl Magnus Wrangel, dem wir auch in der Geschichte der deutschen Lutheraner wieder begegnen, und Israel Acrelius, der Verfasser der Geschichte von Neu-Schweden (englisch von Dr. W. M. Reynolds 1874). Alle diese von Schweden herübergesandten Pastoren wurden aus dem königlichen Fiskus besoldet und kehrten meistens nach einigen Jahren amerikanischen Dienstes wieder in die Arbeit ihrer Heimatkirche zurück. Der letzte von ihnen, Nik. Collin, kam a. 1771 in Amerika an. Unter ihm wurde das Verhältnis zur lutherischen Mutterkirche Schwedens förmlich gelöst. Er nahm Episkopalprediger als Gehilfen an, und der Uebergang in die englische Sprache und in die Gemeinschaft der protestantisch-bischöflichen Kirche vollzog sich in der Hauptsache noch zu seinen Lebzeiten. Er starb a. 1831.

C. Die deutschen Lutheraner. Der eifrige Quäker William Penn, Gründer von Pennsylvania, hatte in den Jahren 1671 und 1677 Deutschland besucht, und Anfechtler für seine junge amerikanische Kolonie gewonnen. Nicht der Unternehmungsgeist kaufmännischer Interessen, wie bei den Holländern, auch nicht die Kolonialpolitik weitblickender Staatsmänner, wie bei den Schweden, brachte die deutsche Einwanderung nach Amerika, sondern vor allem das Verlangen nach unbefränkter Religionsfreiheit, und die klägliche Unsicherheit des Lebens und Eigentums bei den immer wiederholten Raubzügen der Franzosen unter Ludwig XIV., durch die besonders die Pfalz zu leiden hatte. So kam unter Franz Pastorius, einem Frankfurter Juristen a. 1683 die erste deutsche Kolonie herüber und gründete Germantown, das heute einen Teil der Stadt Philadelphia bildet. Es waren diese ersten Einwanderer aber meistens separatistische und schwärmerische Elemente. Ziemlich vereinzelt steht eine lutherische Gemeinde von Deutschen in Neu-Hannover, Pennsylvanien, etwa 36 englische Meilen nordwestlich von Philadelphia, deren Anfänge sich bis ins Jahr 1703 verfolgen lassen. Erst nach dem Anfang des 18. Jahrhunderts nahm die deutsche Einwanderung größere Dimensionen an. Lutheraner und Reformierte kamen in Scharen übers Meer, und die Bildung lutherischer Gemeinden nimmt von nun an einen regelmäßigeren Verlauf und gewinnt festeren Bestand. Um die Jahreswende 1708—1709 kam eine kleine Schar lutherischer Emigranten unter Pastor Josua Kocherthal aus Landau in New-York an und ließ sich am Hudson nieder, etwa 40 englische Meilen nördlich von New-York, oberhalb des schönen Westpoint, wo heute die Kriegsschule der Vereinigten Staaten sich befindet. An der Mündung des Quassaic in den

Hudson gründeten sie das Städtchen Neuburg, wozu ihnen etwa 2200 Acker Land, darunter 500 Acker Kirchenland, angewiesen waren. Im Sommer 1709 reiste Kocherthal nach England zurück, um für seine Kolonisten weitere Unterstützung und Vergünstigungen zu erwirken. Dort war indessen ein ganzes Heer von „Pfälzern“, darunter auch Elsäßer und Württemberger, eingetroffen, die, vom Auswanderungsfieber ergriffen, ihre Heimat verlassen hatten, um in irgend einer der englischen Kolonien sich anzusiedeln. Ihre Zahl wird verschieden angegeben von 10000 bis 20000. Sie wurden von der englischen Regierung auf der „Blad Heath“ (Schwarzen Heide) notdürftig versorgt, und 3000 derselben im Jahre 1710 nach Amerika gebracht. Etwa 100 Meilen nördlich von New-York, am Fuß der Catskillberge, auf beiden Ufern des Hudson, ließen sie sich nieder, und a. 1712 wanderten mehrere Hundert von ihnen weiter hinauf nach dem Schoharie, wo sie von den dortigen Indianern freundlich aufgenommen wurden. Kocherthal starb im Dezember 1719. Ihm folgten an den deutschen lutherischen Gemeinden des Staats New-York Justus Faldner, W. E. Bertemeier und Michael Chr. Knoll, die, wie oben bemerkt, auch die holländischen Lutheraner pastorierten. Eine Anzahl der am Schoharie angesiedelten Pfälzer machte sich im Jahr 1723 auf den Weg und wanderte südwärts dem Susquehannafluß entlang, um sich in dem friedlicheren und freieren Pennsylvanien eine Heimstätte zu gründen.

Bereinzelte Gruppen deutscher Lutheraner mit bescheidenen Anfängen von Kirchenbildung finden wir im 18. Jahrhundert der ganzen atlantischen Küste entlang, bis nach Georgia hinunter, in New-Jersey in Hackinsack, am Raritan- und am Cobanseyfluß, etwa 36 englische Meilen südlich von Philadelphia; in Virginien am Rappahannockfluß oberhalb Friedrichsburg, unter den Pastoren Gerhard Henkel, J. Kasper Stöver und G. S. Klug; in Nordcarolina in Rowan und Cabarrus County unter A. Nitzmann und R. G. A. Storch; in Südkarolina in der Nähe von Charleston, wo a. 1759 der Grundstein einer lutherischen Kirche gelegt wurde. Von größerer Bedeutung war die Ansiedelung der lutherischen Salzburger Emigranten in Georgia, in der Nähe von Savannah. Im Jahr 1731 vertrieb bekanntlich der römische Erzbischof Leopold Anton (Fhr. v. Firmian), die gläubigstreuere Lutheraner aus dem Salzammergut. Sie fanden eine Zufluchtsstätte in Preußen, Holland, Schweden und anderen Ländern. Ein Teil derselben war auf der Wanderschaft in Augsburg freundlich aufgenommen, und von dem dortigen Pastor Urlsperger dem englischen Hofe empfohlen worden. Die „Society for the Propagation of Christian Knowledge“ sandte ihnen Unterstützung. Die englische Regierung bot ihnen sehr günstige Bedingungen und am Reformationsfest 1733 traten sie die Reise nach Georgia an. In Rotterdam stießen die für sie bestimmten Prediger Joh. Martin Bolzius und Israel Christian Gronau zu ihnen, die beide zuvor am Halle'schen Waisenhaus gewirkt hatten. Nach einer stürmischen Seereise landeten sie im März 1734 in der neuen Welt und wurden von Gouverneur Oglethorpe aufs freundlichste bewillkommt. Die Kolonie Ebenezer wurde gegründet, etwa 25 Meilen stromaufwärts von Savannah. Weitere Gruppen von Emigranten folgten. Die Führer des englischen Methodismus, die beiden Wesleys und Whitfield, nahmen das wärmste Interesse an diesen Salzburger Lutheranern, und unterstützten sie beim Kirchbau und sonst mit Kollekten. Auch ein Waisenhaus gründeten die neuen Ansiedler. Ein reges kirchliches Leben mit guter Zucht und Ordnung herrschte bei ihnen, wenn es auch nicht ganz frei war von einem pietistischen Beigeschmack. Heutzutage sind von jenen Salzburger Ansiedelungen nur noch einige schwache englisch-lutherische Gemeinden übrig. In Savannah selbst aber besteht eine blühende englisch-lutherische Gemeinde, unter deren Gliederzahl das deutsche Element noch stark vertreten ist.

Im östlichen Pennsylvanien hatten sich bis um die Mitte des 18. Jahrhunderts wohl 30 000 deutsche Lutheraner angesiedelt, mit deren geistlichen Versorgung und kirchlichen Organisation es aber zunächst sehr dürftig bestellt war. Vielfach wurde der Notstand der Gemeinden von unwürdigen Subjekten benützt, sich ins Amt zu schleichen und ohne Prüfung und Ordination nach Belieben darin zu schalten. Von regelmäßig ordinierten Pastoren begegnete uns auch in Pennsylvanien der schon oben genannte G. Henkel, J. K. Stöver, Sohn des älteren J. K. St. und noch J. Chr. Schulze. Um aus diesem kirchlichen Wirrwal heraus zu besser geordneten Zuständen zu gelangen thaten sich im Jahre 1733 drei lutherische Gemeinden in Pennsylvanien zusammen, Neu-Hannover (s. o.), Neu-Providence (Trappe) und Philadelphia, um von Europa aus Abhilfe zu erlangen. Sie wandten sich an den wohl bekannten Fr. Mich. Ziegenhagen, seit 1722 Hofprediger an der St. Jameskapelle zu London und an Dr. G. A. Franke in Halle. Es entspann sich eine längere

Korrespondenz, die sich durch die Jahre 1734—1739 hinzog (s. Neue Ausgabe der Hall. Nachrichten, Bd I S. 50 ff.) und bei der die gegenseitige Verständigung nur langsam fortrückte. Nun kam im Jahre 1741 Graf Ludwig Zinzendorf in New-York an und trat unter dem Namen Herr von Thürnstein unter den Lutheranern Pennsylvaniens auf mit dem Anspruch, ihr wohl bestallter „evangelisch-lutherischer Inspektor und Pastor“ zu sein. Er predigte da und dort und veranstaltete Konferenzen in ganz unionistischem Geiste, wozu allerlei Schwärmer und Fanatiker, wie die Siebentäger von Ephrata eingeladen waren. So trat in Pennsylvanien nun auch das Herrnhutertum auf den Plan, das in Bethlehem sein Hauptquartier hatte, und dessen Eingreifen, bei allem Wohlmeinen Einzelner, doch die kirchliche Verwirrung zunächst eher mehrte als besserte. In Philadelphia ließ sich Zinzendorf von einer Anzahl deutscher Lutheraner einen Ruf geben und predigte für sie als ihr Pastor. Seine im Druck erschienenen „pennsylvanischen Reden“ gehören ohne Zweifel zum Besten, was wir aus seiner Feder haben. In der Person des J. Chr. Wyläus setzte er ihnen einen Amtsvertreter ein, der aber am 18. Juli 1742 mit Gewalt aus dem Versammlungsfaal der Lutheraner ausgestoßen wurde. Dazu kam nun auch noch, im Herbst desselben Jahres, das Auftreten des Valentin Kraft, der früher im Zweibrückenschen Pfarrer gewesen, ein zweideutiger Mensch, der bei der allgemeinen kirchlichen Verwirrung im Trüben zu fischen suchte. Damit hatte die kirchliche Not und Wirrhal den höchsten Grad erreicht, als endlich der Mann auf den Plan trat, den Gottes Vorsehung auserkoren hatte, seinen Glaubensgenossen in diesem Abenslande aus ihrer geistlichen Verwahrlosung herauszubelfen, und die ersten Grundlinien guter kirchlicher Ordnung für die Lutheraner der neuen Welt festzustellen, Heinrich Melchior Mühlberg. Er sollte hier das inhaltsreiche Motto seines Lebens auswirken: „Ecclesia plantanda“.

II. Die erste kirchliche Organisation unter Heinrich Melchior Mühlberg. Am 6. September 1711 wurde Heinrich Melchior Mühlberg zu Gimbeck im Hannoverschen geboren als Sohn von Nikolaus Melchior M. „Bürgerbrauer und Diaconus bei hiesiger Kirche“ und „Anna Maria, Tochter des Herrn Kleinschmied, gewesenen Offiziers in Kriegsdiensten.“ Vom 7. zum 12. Jahr hielt ihn sein Vater zur deutschen und lateinischen Schule an. Nach dessen plötzlichem Tode mußte er sich zu schwerer Handarbeit bequemen und konnte nur die Abendstunden seinen Studien widmen. Durch anhaltenden Fleiß brachte er es dahin, daß er im Frühjahr 1735 die Universität Göttingen beziehen konnte. Die Vorlesungen des Professors Dr. Sporin über Dogmatik und Moral machten einen tiefen, erwecklichen Eindruck auf den Jüngling. Er wurde als Amanuensis in das Haus des Professors aufgenommen. Auch trat er in nähere Beziehung zu verschiedenen Gliedern frommer adeliger Familien, die unter den Einfluß des Halle'schen Pietismus standen. In Verbindung mit zwei anderen gläubigen Studenten fing er a. 1736 an, arme Kinder in den Freistunden zu unterrichten, eine Liebesarbeit, die, obwohl anfangs von der Fakultät bekräftelt, den Grund zu dem Göttinger Waisenhause gelegt hat. Nach Absolvierung der Universität, im Frühjahr 1738, dachte er erst daran, sich von Prof. Kallenberg in Halle, einem berühmten Hebraisten, zum Judenmissionar ausbilden zu lassen. Er trat dann aber als Lehrer in die Franckeschen Anstalten in Halle ein. Dort beabsichtigte man ihn als Missionar nach Ostindien zu senden. Es fehlte aber an Mitteln, den Plan auszuführen, und so nahm er im August 1739 einen Ruf nach Groß-Hennersdorf an, als Diaconus und Waisenhauseinspektor, unter dem Patronat der Freiin von Gersdorf. In Leipzig bestand er sein Examen und wurde von Dr. Deyling ordiniert. Bei einer Reise in die Heimat, die er in Privatangelegenheiten zu unternehmen hatte, trug ihm Dr. Francke am 6. September 1741 den Ruf nach Pennsylvanien an, in dem Mühlberg den Willen der göttlichen Vorsehung erkannte. Am 17. April 1742 traf er bei Ziegenhagen in London ein, der ihm die förmliche Berufung an die drei pennsylvanischen Gemeinden, Neu-Providence, Neu-Hannover und Philadelphia einhändigte. Am 11. Juni reiste er von London ab, und kam am 23. September nach Charleston, Südcarolina, um seinem Auftrage gemäß die Salzburger Kolonien in Georgia zu besuchen, bei denen er sich vom 4.—11. Oktober aufhielt. Am 25. November traf er in Philadelphia ein, und zog noch desselben Tages weiter ins Land hinauf, nach Neu-Hannover und Neu-Providence, wo er am ersten Advent predigte und seinen Beruf und Ziegenhagens Instruktionen vorwies. Nach Philadelphia zurückgekehrt hielt er dort am zweiten Advent, den 5. Dezember, seine erste Predigt, und wurde am 27. Dezember unter Mitwirkung des schwedischen Pastors Peter Tranberg von Wilmington förmlich als der rechtmäßig berufene Pastor der lutherischen Gemeinde anerkannt.

Mit aller Entschiedenheit verstand er es, den aufdringlichen Valentin Kraft zurückzuweisen. Mit vielem Takt, fest und würdig, behauptete er auch seine Stellung gegenüber dem Grafen Zinzendorf, der ihn förmlich vor seinen Anhängern, den „Beamten der lutherischen Kirche“, zur Verantwortung ziehen wollte. Zinzendorf wurde von der Obrigkeit aufgefordert, Kirchenbücher und Abendmahlsgeräte der Lutheraner herauszugeben, und verließ um Neujahr 1743, ohne weitere Umstände Stadt und Land.

Mit dem Jahre 1743 begann nun Mühlberg's eigentliche Missions- und Pastoralarbeit unter großen Schwierigkeiten. Schon der Dienst an den drei Gemeinden, die ihn direkt berufen, war ein äußerst anstrengender. Die Entfernung zwischen Philadelphia und Neu-Hannover betrug etwa 50—60 km. Der Weg führte durch Urwald, über drei Flüsse, die oft hoch geschwollen und ohne Brücken waren. Fahrstraßen waren überhaupt nicht vorhanden. Die Reisen wurden zu Pferd gemacht, unter Lebensgefahr für Kopf und Mann. Sobald seine segensreiche Arbeit auf seinen engeren Berufsfeldern anfang sich zu bewähren und bekannt zu werden, wurde er auch von anderen Seiten angelassen, um Schwierigkeiten zu schlichten und Ordnung in die kirchlichen Verhältnisse zu bringen, so in Tulpehocken, Germantown, Lancaster, York und anderen Plätzen. Mit gutem Gewissen konnte er sich solchem Ansuchen nicht entziehen. In seinen eigenen Gemeinden mußte er neben der wirklich pastoralen Arbeit auch noch die vernachlässigte Jugend unterrichten und die nötigen Kirchenbauten ins Werk setzen und leiten. Im Frühjahr 1743 wurde in Philadelphia der Eckstein der St. Michaeliskirche und in Neu-Providence 20 (Trappe) der Eckstein der Augustuskirche gelegt, die heute noch steht, und auf deren Friedhof Mühlberg's Gebeine ruhen. Die Arbeit wuchs rasch über seine Kräfte hinaus, und hätte ohne Nachschub frischer Kräfte von Halle aus nicht länger bewältigt werden können. So kamen denn von dort nach und nach folgende weitere Arbeiter: Peter Brunnholz (1745) mit zwei Katecheten, Joh. Nik. Kurz und Joh. Helfereich Schaum, die nach einigen 25 Jahren ordiniert wurden; J. Fr. Handschuh (1748); J. D. M. Heingelmann und Fr. Schulze (1751), Joh. Anton Krug und Joh. Ludwig Voigt 1764; Chr. Emanuel Schulze (1765); Joh. Fr. Schmidt und Justus H. Chr. Helmuth (1769); und Joh. Christoph Runze (1770), der Mühlberg's Schwiegerjohn wurde. Die Oberleitung der durch den Dienst dieser Männer organisierten und pastorierten Gemeinden lag bis zum Ausbruch des Unabhängigkeitskampfes (1776) in den Händen der Direktoren der Franckeschen Stiftungen in Halle, in Verbindung mit Dr. Ziegenhagen in London. Regelmäßige Berichte wurden nach Halle gesandt, dort gedruckt und unter den Freunden des Wertes in Deutschland verbreitet, — die „Halle'schen Nachrichten von den vereinigten deutschen evangelisch-lutherischen Gemeinden in Nordamerika, absonderlich in Pennsylvanien,“ 1744—1787, in 16 Fortsetzungen erschienen. (Neue Ausgabe, mit höchst wertvollen historischen Erläuterungen und Zusätzen, von Dr. W. J. Mann, B. M. Schmucker und W. Hermann, 1886.) Durch diese Mitteilungen wurde das Interesse für das amerikanische Werk in Deutschland lebendig erhalten und Beiträge für dasselbe gewonnen. Auch bedeutende Legate wie das von Sigismund Streit (gest. 1775 zu Padua) und das Solms-Rödelshemische Vermächtnis wurden den pennsylvanischen Lutheranern zugewendet. Die Regierung von Hessen-Darmstadt, sowie das Konsistorium von Württemberg sandten ebenfalls namhafte Beiträge.

Der wichtigste Schritt Mühlberg's zur Begründung geordneter kirchlicher Verhältnisse war die Organisation der Synode von Pennsylvanien, bei Gelegenheit der Einweihung der St. Michaeliskirche zu Philadelphia, am 26. August 1748, nachdem verschiedene vorbereitende Konferenzen abgehalten worden und ein Versuch zur Gründung einer deutsch-schwedischen Synode fehlgeschlagen war, für den sich besonders die Laien Peter Kock und Heinrich Schleydorn interessierten. Bei der Gründung der Synode waren anwesend der schwedische Propst Sandin, die deutschen Pastoren Hartwig (von Neu-York), 50 Mühlberg, Brunnholz, Handschuh und Kurz, der bei dieser Synode ordiniert wurde. Die Laienschaft war vertreten durch den Schweden Peter Kock, den ganzen Kirchenrat von Philadelphia, vier Delegationen von Germantown, drei von Providence, drei von Neu-Hannover, zwei von Upper-Milford, einen von Saccum, drei von Tulpehocken, einen von Nord-Kiel, sechs von Lancaster, einen von Carlingtown. York hatte sich entschuldigt 55 wegen Länge des Weges und Kürze der Zeit. Gegenstand der Beratung waren die Berichte der Laiendelegationen über die Wirksamkeit ihrer Pastoren, der Stand der Gemeindefschulen, die von den Pastoren vorgeschlagene Liturgie, die von allen Gemeinden angenommen und gebraucht werden sollte. Eine Erklärung wurde zu Protokoll gegeben, warum andere angeblich lutherische Pastoren, wie Tobias Wagner und J. Rasper Stöver, nicht mit 60

eingeladen worden seien. Sie hätten fälschlich die Pastoren der Synode als Pietisten verschrien, seien nicht ordnungsmäßig berufen, weigerten sich, die gemeinsame Gottesdienstordnung anzunehmen, stünden unter keinem Konsistorio, und hätten keiner kirchlichen Behörde über ihre Amtsführung Rechenschaft zu geben. Die Synode sollte alljährlich abwechselnd in Philadelphia und Lancaster gehalten werden. Der schwedische Propst erklärte, er wolle ein Glied des Körpers sein. Wenn wir nach Bekenntniserklärungen, Konstitutionsartikeln und Gesetzesparagrafen von bindender Kraft fragen, so war freilich das Einheitsband dieses ersten lutherischen Kirchenkörpers in Amerika zunächst sehr lose gewoben. Eine förmliche Konstitution gab es vorläufig gar nicht. Nicht einmal eine regelrechte Präsidentenwahl fand statt. Mühlenberg, dessen bedeutende Persönlichkeit seine Mitarbeiter eines Hauptes Länge überragte, scheint ohne Widerrede durch allgemeinen Konsensus diese Stelle eingenommen zu haben. Die Gemeindeabgeordneten, obwohl sie bei den Synodalversammlungen zahlreicher als die Pastoren vertreten waren, erhielten erst a. 1792 statutenmäßig das Stimmrecht bei den Konventionen. Die ganze Sache hatte zunächst einen echt patriarchalischen Geist. Das Collegium Pastorum, das die eingehenden Berichte und Wünsche der Gemeinabgeordneten entgegennahm und aufs sorgfältigste erwog, hatte bis dahin alle wichtigen Entscheidungen ganz und gar in seinen Händen. Bei der kirchlichen Anreise der Gemeinden, und da die Pastoren selbst unter Oberleitung der Väter in Halle und London standen, war dies ohne Zweifel unter den Umständen das Beste für diese Anfangsperiode der lutherischen Kirche in Amerika. Und die fromme Gewissenhaftigkeit, die selbstlose Hingebung und Treue, die pastorale Weisheit und Erfahrung der leitenden Männer, vor allen Mühlenbergs selbst, gewannen auch das Zutrauen der Gemeinden in solchem Grade, daß niemand in dieser Anordnung ein ungebührliches Überwiegen des klerikalen Elements beargwöhnte oder befürchtete. Auch ohne Bekenntnisparagrafen und Konstitution standen Mühlenberg und seine Mitarbeiter entschieden auf dem Grunde des lutherischen Bekenntnisses. Gegen die Anklagen eines Pastors Lucas Rauß a. 1761 durfte Mühlenberg der Wahrheit gemäß sagen „Ich fordere Satan und alle Lügegeister heraus, mir irgend etwas nachzuweisen, das in Widerspruch steht mit der Lehre unserer Apostel oder unserer symbolischen Bücher. Ich habe es oft ausgesprochen und geschrieben, daß ich in unserer evangelischen Lehre, die sich gründet auf die Apostel und Propheten, und dargelegt ist in unseren symbolischen Büchern, weder Irrtum, Fehler noch irgend Mangelhaftes gefunden habe.“ Bei aller Weithergigkeit im persönlichen Umgang mit Vertretern anderer Kirchen war er doch allezeit ein entschiedener Gegner eines innerlich unwhahren Unionismus. Die Gottesdienstordnung, die er nach sorgfältigen Vorarbeiten und Konferenzen mit seinen Amtsbrüdern für die vereinigten Gemeinden feststellte, und auf deren Gebrauch von Anfang an großer Wert gelegt wurde, schließt sich an die gut lutherischen sächsischen und norddeutschen Agenden an, mit denen Mühlenberg in Deutschland vertraut gewesen, wie die Lüneburger von 1643 (in Gimbeck), die Calenberger von 1569 (in Göttingen), die von Brandenburg-Magdeburg von 1739 (in Halle), und die sächsische von 1712 (in Groß-Hennersdorf). Obwohl bei der ersten Synodalversammlung a. 1748 angenommen, war sie doch nur handschriftlich unter den Pastoren verbreitet, und erst a. 1786, als auch das erste Gesangbuch von der Synode herausgegeben wurde, erschien sie im Druck, freilich schon mit manchen Abweichungen von der ursprünglichen reineren Form, wie sie im Manuskript gelautet hatte.

Raum gegründet drohte die junge Synode unter dem Druck der sie umgebenden Schwierigkeiten schon nach wenigen Jahren wieder zusammenzufallen. Von 1754—1760 wurden keine Versammlungen gehalten. Der wackere schwedische Propst Karl Magnus Wrangel, dessen intime Freundschaft für Mühlenberg persönlich und amtlich von größtem Werte gewesen ist, hat ein besonderes Verdienst an der Wiederbelebung der regelmäßigen Synodalversammlungen von 1760 an. Nun bildete sich auch allmählich die Konstitution des „evangelisch-lutherischen Ministeriums von Nordamerika“ aus, die endlich a. 1781 ins Protokollbuch, das mit diesem Jahr beginnt, eingetragen und von den Synodalen unterzeichnet wurde. Allmählich, wie die Synodalkonstitution, wuchs und entwickelte sich auch die Gemeindeordnung, die Mühlenberg unter dem Beirat von Dr. Wrangel für die St. Michaeliskirche in Philadelphia ausarbeitete und die a. 1762 von der Gemeinde angenommen wurde. Sie hat für das 1. Jahrhundert der lutherischen Kirche in Amerika geradezu grundlegende und vorbildliche Bedeutung gewonnen und die meisten Gemeinden der östlichen Synoden des Landes sind ursprünglich nach ihren Grundzügen organisiert worden. Nach derselben bilden Pastor, Älteste und Vorsteher den Kirchenrat, dem die tatsächliche Leitung der Gemeinde anvertraut ist.

Auch weit über den engeren pennsylvanischen Wirkungskreis hinaus entfaltete Mühlenberg eine segensreiche Thätigkeit. Schon in den ersten sechs Jahren seines amerikanischen Aufenthaltes besuchte er dreimal die lutherischen Gemeinden am Karitanfluß in New-Jersey. Im Sommer 1750 besuchte er die Pfälzer Gemeinden am oberen Hudson, im Staat New-York, um Unruhen in Pastor Hartwigs Gemeinden beizulegen, der beschuldigt wurde, er sei ein Herrnhuter. Auf dem Heimweg wurde er in New-York als Vermittler in den Streitigkeiten zwischen den deutschen und holländischen Elementen angerufen und geradezu gebeten, das Pastorat der holländischen Gemeinde zu New-York zu übernehmen. Die beiden Sommer 1751 und 1752, jedesmal von Mai bis August, bediente er denn auch die Gemeinde mit dem besten Erfolge, und predigte morgens holländisch, nachmittags deutsch, und abends englisch. In ähnlicher Weise half er wieder in den Jahren 1758 und 1759 in den Gemeinden am Karitan aus. Auf Ansuchen des Dr. J. A. Urlsperger von Augsburg und Ziegenhagen in London trat der 63 jährige Greis noch im August 1774 eine Reise nach Ebenezer in Georgia an, um die in der dortigen Salzburger Kolonie zwischen den Pastoren Rabenhorst und Triebner ausgebrochenen Schwierigkeiten zu beseitigen. Er stellte dort eine gründliche Revision der Gemeindeordnung an, ließ sie von beiden Pastoren unterzeichnen und sorgte durch Abänderung des Freibriefs vor dem Gerichtshof in Savannah dafür, daß das Besizrecht der lutherischen Kirche an dem dortigen Gemeindegut geschützt und gesichert wurde.

Die St. Michaelisgemeinde in Philadelpia, zu der Mühlenberg im Jahr 1761 20 übersiedelte, ermunterte er a. 1766 zu einem neuen großartigen Kirchbau zu schreiten. Die alte Michaeliskirche hatte nur etwa 600 Personen gefaßt. Nun wurde die stattliche Zionskirche gebaut und a. 1769 eingeweiht, die für 2500 Menschen Raum bot und lange Zeit für das größte und schönste Gotteshaus in Nordamerika angesehen wurde. In ihr wurde die Leichen- und Gedächtnisfeier für Washington vom amerikanischen Kongreß 25 abgehalten. Im Jahr der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, 1776, zog sich Mühlenberg von Philadelpia nach Neu-Providence (Trappe) zurück, löste aber sein Verhältnis zur Gemeinde erst a. 1779. Am 7. Oktober 1787 ging er zur ewigen Ruhe ein. Das prophetische Wort seines Grabsteins, an der Ostseite der Augustuskirche zu Neu-Providence, ist reichlich in Erfüllung gegangen: „Qualis et quantus fuerit, non ignorabunt sine lapide futura saecula“.

Noch zu seinen Lebzeiten wurde auch die erste Tochter- oder Schwestersynode, das lutherische Ministerium von New-York gegründet. Gewöhnlich wurde bisher das Jahr 1786 als Geburtsjahr dieses Körpers angesehen, weil von dieser Zeit, über eine zu Albany abgehaltene Versammlung, das erste bekannte Synodalprotokoll datiert. Es ist aber 35 durch neuere Forschungen erwiesen, daß schon a. 1773 durch Mühlenbergs Sohn Friedr. August Konrad W., Pastor der deutschen luth. Christuskirche zu New-York (1773 bis 1776) die zweite lutherische Synode in Amerika organisiert wurde. In ihr nahm Mühlenbergs Schwiegersohn, der gelehrte Dr. J. Christoph Kunze, eine leitende Stellung ein. Er war es, der a. 1785 das New-York-Ministerium wieder belebte, und bis an seinen 40 Tod, a. 1807, den Vorsitz in demselben führte. Seine Gliedschaft in der pennsylvanischen Muttersynode behielt er aber bei. Noch in seinem Todesjahre bittet er bei der Pennsylvania-Synode um Entschuldigung wegen seiner Abwesenheit und ermahnt die Brüder inmitten des gegenwärtigen Abfalls der reinen Lehre Jesu treu zu bleiben.

III. Periode des Rückgangs bis zur Gründung der Generalsynode. 45
Wie in Europa so stand auch in Amerika am Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts das religiöse und kirchliche Leben im Zeichen des Niedergangs. Die amerikanischen Freiheitskämpfe und die französischen Revolutionsstürme mit all den mächtigen politischen Erschütterungen jener Jahrzehnte wirkten zunächst nachteilig auf das sittliche und religiöse Leben des Volkes. Die Verbrüderung der jungen transatlantischen Republik 50 und ihrem Alliierten, Frankreich, öffnete der französischen Freigeisterei Thür und Thor, und überall klagten edlere Geister über den Verfall der Frömmigkeit und Sitten. Man kann nun nicht sagen, daß die lutherische Kirche in Nordamerika durch diesen allgemeinen Rückgang mehr, oder auch nur so stark, affiziert gewesen sei, als andere christliche Kreise. Im Gegenteil läßt sich nachweisen, daß das Christentum der amerikanischen Lutheraner 55 eher über dem Durchschnitt dessen stand, was damals in England, Deutschland oder sonstwo gefunden ward. Ein klares Bekenntnis zu Christo, dem Sohne Gottes und zu dem Wort vom Kreuze war ja damals überhaupt fast nirgends mehr zu finden. Mit wenigen Ausnahmen aber hielten die lutherischen Pastoren in Amerika daran fest. „Ich weiß von niemand,“ schreibt Kunze a. 1804 von den New-Yorker Pastoren, „der den 60

Herrn verleugnete, der ihn erkaufte hat.“ Die Reiseprediger der Mutter synode missionierten fleißig nach Westen und Südwesten hin, und organisierten in Virginia, Ohio, Tennessee, Nordcarolina, Maryland und Westpennsylvanien Gemeinden und Konferenzen, aus denen zum Teil später neue Synoden sich bildeten. Unter den Traktaten und religiösen
5 Schriften, die sie verbreiteten, stand die Augsburgerische Konfession oben an. Die ersten Schritte zur Gründung eines Monatsblatts werden gethan, das besonders auch Auszüge aus Luthers Schriften enthalten soll. Die Gemeindefchulen waren in gutem Zustand und sehr zahlreich. Noch a. 1820 werden aus 84 Gemeinden der Pennsylvaniasynode nicht
10 weniger als 206 Parochialschulen berichtet. In den Gemeindeordnungen und bei der Aufnahme neuer Pastoren blieb auch meistens noch die Verpflichtung zum lutherischen Bekenntnis stehen.

Aber bei all dem ist unleugbar, daß in dieser Periode das für die Freikirche so unentbehrliche vollbewußte Halten am Bekenntnisgrund abgeschwächt und erschüttert war. Indifferentismus, Subjektivismus, und da und dort ausgesprochener Nationalismus machen
15 sich bemerklich. Im Jahre 1792 wurde die pennsylvanische Synodalkonstitution verändert, so daß jede Erwähnung des lutherischen Bekenntnisses wegfiel. Diese so veränderte Konstitution wurde zwei Jahre später die Grundlage der vom New-Yorker Ministerium angenommenen. Aber immer noch unterschrieben die Pastoren bei ihrer Ordination einen Revers, worin sie gelobten, daß ihre Lehre mit dem Worte Gottes und den
20 symbolischen Büchern im Einklang stehen solle. Nach Kunzes Tode trat eine wesentliche Änderung zum Schlimmeren ein. An die Spitze des New-Yorker Ministeriums trat nun Dr. Friedrich Heinrich Duitmann, ein Schüler von Semmler, und erklärter Anhänger des Nationalismus Vulgaris, unter dessen Einfluß die alten lutherischen Katechismen, Gesangbücher und Agenden durch neue Produkte ersetzt wurden, die „den Bedürfnissen
25 des heranwachsenden Geschlechts entsprechen“ sollten. Schon a. 1797 war der seltsame Beschluß passiert worden, daß „weil eine genaue Verbindung zwischen der bischöflichen und lutherischen Kirche stattfindet, und wegen der Gleichheit der Lehre und nahen Verwandtschaft der Kirchenzucht das Konsistorium eine neu ausgerichtete lutherische Kirche, welche allein die englische Sprache gebraucht, nie anerkennen wird an einem Ort, wo die
30 Glieder des bischöflichen Gottesdienstes können teilhaftig werden.“ Nach sieben Jahren wurde übrigens dieser Beschluß, bei dem wahrscheinlich das deutsche Sprachgefühl im Antagonismus zum Englischen sehr viel zu thun hatte, förmlich wieder aufgehoben. Seine Parallele hatte er in Pennsylvanien in einer Reihe von Beschlüssen, die a. 1819 und 1822 offen auf eine förmliche Union mit den Reformierten hinarbeiteten. Auch in
35 Pennsylvanien zeigten während dieser Periode besonders die Gesangbücher und Agenden den Niedergang des kirchlichen und konfessionellen Bewußtseins. Wie oben bemerkt, zeigte schon die erste gedruckte Agende von 1786 einen entschiedenen Rückschritt gegenüber der nur im Manuskript gebrauchten von 1748. Das Gesangbuch von 1786, bei dessen Zusammenstellung Mühlberg noch mitwirkte und zu dem er selbst die Vorrede schrieb, hat
40 allerdings noch eine gute Anzahl alter lutherischer Kernlieder, mit gutem, meist unverfälschtem Texte. Aber die mehr subjektiven Lieder des Halle'schen Pietismus sind schon hier ungebührlich stark vertreten. Und da und dort hat sich der Redakteur des Buches, Dr. Helmuth, auch ganz unnötige, selbst dogmatisch bedeutame Textveränderungen an Liedern von Paul Gerhardt, Johannes Heermann und andern erlaubt. Die Agende von
45 1818 bezeichnet einen gründlichen Abfall von der schönen altkirchlichen Gottesdienstordnung der lutherischen Kirche, und, was das Schlimmste, in den Tauf-, Abendmahls- und Ordinationsformularen auch einen Abfall von lutherischer Lehre und Bekenntnis. Und das dieser Agende vorausgegangene sogenannte gemeinschaftliche Gesangbuch von 1817, das von den Synoden von Pennsylvanien, New-York und Nordcarolina bestens empfohlen
50 wurde, ist eines der erbärmlichsten Beispiele der damals auch in Deutschland im Schwange gehenden hymnologischen Dekadenz. Die alten Kernlieder sind bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Von Luther ist nur ein einziges Lied aufgenommen, „Aus tiefer Not schreie ich zu Dir“.

Eine tiefgreifende Schwierigkeit für die gesunde Entwicklung der lutherischen Kirche
55 in Amerika bereitete in dieser Periode besonders die Sprachenfrage mit den daraus sich ergebenden Konflikten. Am schnellsten und verhältnismäßig leichtesten vollzog sich der Übergang aus dem Deutschen ins Englische innerhalb der New-Yorker Synode. Hier finden wir schon am Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts englische Gesangbücher, Katechismen und Agenden. Im Jahre 1807 wurde das Englische die offizielle
60 Sprache des Ministeriums und blieb es bis 1866, als, bei Gründung des Generalkonzils,

Das englische Element ausschied und die Deutschen ans Ruder kamen. In Pennsylvania, das deutsche Element viel stärker war, und eine Zeit lang selbst politische Bedeutung erlangte, wurde mit viel größerer Zähigkeit um seine Erhaltung gekämpft. In Philadelphia wurde der Sprachkampf wiederholt zum Riß in der alten Muttergemeinde. Anfangs des 19. Jahrhunderts forderten hervorragende Glieder der St. Michaelis- und Zionsgemeinde, unter Führung des Generals Peter Mühlenberg, der ein Sohn des Patriarchen Friedrich Melchior M. und Präsident der Deutschen Gesellschaft war, die Anstellung eines deutschen Pastors an der Gemeinde, der dann in englischer Sprache fungieren sollte. Die Gemeinde kam vor das Ministerium, das a. 1805 in Germantown beschloß, daß es für immer ein deutschredendes Ministerium bleiben solle, und jeden Vorschlag verbot, der Gebrauch einer anderen Sprache als der deutschen bei den Synodalverhandlungen erlauben würde. Schon 1792 hatte ja das Ministerium seinen seitherigen offiziellen Titel, das Evangelisch-Lutherische Ministerium in Nordamerika“ dahin abgeändert, das es heißen sollte „Das Deutsche Evangelisch-Lutherische Ministerium von Pennsylvania und benachbarten Staaten“. Erst a. 1882 wurde das „Deutsche“ wieder gestrichen. Die Verbindung englischer Gemeinden wurde empfohlen. Dieselben sollten zur Synode zugelassen werden, wenn sie die Konstitution annehmen würden. Dies führte denn zur Gründung der ersten rein englischen Gemeinde, St. Johns, in Philadelphia, a. 1806, die die alte große Kirche, ganz im Stil und in den Dimensionen der deutschen Zionskirche erbaute. Zehn Jahre später brach der Streit von neuem und viel heftiger aus, so daß das weltliche Gericht sich dreinlegen mußte. Das Resultat war eine zweite englische Gemeinde, St. Matthews, in Philadelphia. Der scharfe Konflikt, unter dem diese Gemeinden ihr Leben traten, führte ganz natürlich dahin, daß sie der alten Muttersynode, und, mehr noch weniger, dem Geist der lutherischen Kirche überhaupt auf lange hinaus entfremdet wurden, und daß das englische Luthertum in Philadelphia sich nur langsam und unter großen Schwierigkeiten entwickeln konnte. In den Landstädten Pennsylvaniens, wie Lancaster, Reading, Easton, Allentown u. a. vollzog sich der Übergang aus einer Sprache in die andere in friedlicherer Weise. Die ursprünglich rein deutschen Gemeinden wurden am nächsten deutsch-englisch, mit zwei Pastoren für beide Sprachen. Nach und nach gewann das Englische die Oberhand, trat in den Vollbesitz des kirchlichen Eigentums ein, und ließ dann das deutsche Element unter einem friedlichen Abkommen mit solcher finanzieller Unterstützung, daß die Deutschen wieder ihre eigene Kirche bauen konnten. So kam es, daß in diesen Städten die besten Familien der lutherischen Kirche in englischer Sprache erhalten blieben, während sie sich in Philadelphia vielfach an andere Denominationen verloren haben. Das National- und Sprachgefühl war bei den Deutschen in dieser Periode vielfach stärker als das kirchlich-lutherische Bewußtsein. Sie fühlten sich den deutschen Reformierten näher, als den englischen Lutheranern. Drang doch der ehrwürdige Friedr. Christian Schäffer von New-York in einem Schreiben an die pennsylvanische Synode a. 1819 darauf, daß „wie Lutheraner und Reformierte in Deutschland einer evangelischen Kirche vereinigt seien, so auch die rechten Deutschen in Amerika in dieser Hinsicht dem Beispiel der Deutschen in Deutschland folgen sollten.“

IV. Gründung der Generalsynode und ihre Entwicklung bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Bei dem starken Eindringen des Nationalismus und der Neigung der noch vorhandenen positiven Elemente sich mit den anderen evangelischen Denominationen zusammenzuschließen, drohte der lutherischen Kirche die Gefahr, ihren historischen Zusammenhang mit den Vätern und ihre besondere Eigenart zu verlieren und in dem sie umgebenden reformierten Christentum verschlungen zu werden. In dieser kritischen Periode wurden nun die ersten Schritte zur Gründung einer lutherischen General-synode gethan. Die Absicht war dabei gewiß im wesentlichen eine konservative. Es galt, der drohenden Zerfahrenheit und Zerstückung Einhalt zu thun, die zerstreuten Glieder der lutherischen Kirche fester zusammenzuschließen, und ihr in diesem Abendlande eine feste Stellung zu sichern. Die Muttersynode von Pennsylvania ergriff die Initiative bei diesem Unternehmen. Auf ihrer Versammlung zu Harrisburg, a. 1818 wurde offiziell der Wunsch ausgesprochen, es möchten die evangelisch-lutherischen Synoden in den Vereinigten Staaten in eine engere Verbindung miteinander gebracht werden. Eine Einladung erging an die anderen Synoden (New-York und Nordcarolina) die Versammlung der pennsylvanischen Synode in Baltimore zu beschicken, wo der „Planentwurf“ für eine solche Vereinigung durchberaten wurde. Im Oktober 1820 kam es in Hagerstown, Pa. zur ersten Organisation, wobei Pennsylvania, New-York, Nordcarolina und Maryland-Virginia vertreten waren. Ein Jahr darauf wurde die erste ordentliche Konvention der General-

Synode in Frederik, Maryland, gehalten. Nur drei Synoden, Pennsylvania, Nordcarolina, Maryland-Virginia waren vertreten. New-York sandte bis a. 1837 keine Delegation. Ohio, das sich seit a. 1818 als Synode konstituiert hatte, hielt sich fern. Tennessee (konstituiert a. 1820), opponierte aus heftigste, weil es an der rechten Bekenntnisgrundlage
 5 fehle. Schon a. 1823 zog sich auch die Pennsylvania-Synode wieder von der Generalsynode zurück, nicht um irgend welcher Prinzip- oder Bekenntnisfragen willen, sondern weil einige Landgemeinden, aufgestachelt durch einen Schulmeister, in der Generalsynode ein gefährliches Gewebe hierarchischer Ränke zur Knebelung der Gemeinden witterten. Die
 10 mit diesem Rückzug der Muttersynode nicht einverstandenem Glieder derselben gründeten nun auf dem Gebiet westlich vom Susquehannahfluß die Synode von Westpennsylvanien, und so waren Nordcarolina, Maryland-Virginia und Westpennsylvanien acht Jahre lang die einzigen, verhältnismäßig kleinen Synoden, welche die Generalsynode ausmachten. Im Jahre 1831 schloß sich die Hartwicksynode an, ein Kind des New-Yorker Ministeriums, vier Jahre später Südcarolina, und a. 1837 kam New-York wieder zurück. Immer
 15 aber bildeten die Glieder der Generalsynode nur eine Minorität der Lutheraner in Amerika, und lange Zeit war die Muttersynode allein bedeutend stärker als die ganz Generalsynode.

In der Generalsynode, die mit tapferem Mute die ersten Schritte zur einheitlichen Organisierung des Missions- und Erziehungswertes für die lutherische Kirche in Nord-
 20 amerika gethan, lassen sich von Anfang an zwei antagonistische Strömungen erkennen, die zunächst, wie unter einem stillschweigenden Kompromiß, friedlich nebeneinander hergehen, schließlich aber notgedrungen sich gegeneinander wenden und in heißem Kampfe um die Oberherrschaft ringen. Auf der einen Seite ist ein konservatives Element, das, wenn auch sehr schüchtern und zurückhaltend, nicht bloß den Namen, sondern den Geist und
 25 Glauben der lutherischen Kirche zu wahren sucht, die sogenannten Symbolisten. Auf der anderen Seite steht das „Amerikanische Luthertum“, das die Fühlung mit dem lutherischen Geist verloren hat und, soweit es positiv christlich sein will, ganz und gar von puritanischen und methodistischen Einflüssen durchdrungen ist. In den ersten 25 Jahren der Generalsynode war dieses Element entschieden das herrschende. In der ursprünglichen
 30 Konstitution wurde das Bekenntnis ganz und gar ignoriert. Wohl aber bestimmte die Generalsynode, bei Gründung ihres theologischen Seminars zu Gettysburg, daß da „in englischer und deutscher Sprache die Fundamentallehren der heiligen Schrift, wie sie in der Augsburgerischen Konfession enthalten sind vorgetragen werden sollten“. Die Professoren mußten bei ihrer Vereidigung erklären: „Ich glaube, daß die Augsburgerische Konfession
 35 und die Katechismen Luthers eine zusammenfassende und korrekte Darlegung der Grundlehren des Wortes Gottes sind“. Was aber diese Lehrverpflichtung in Wahrheit bedeute, oder vielmehr nicht bedeute, darüber hat sich der leitende Professor an dieser Anstalt, Dr. S. S. Schmucker, ganz unverhohlen ausgesprochen. „Wenn die Professoren die veralteten Anschauungen der symbolischen Bücher . . . ihren Studenten beibringen wollten,
 40 so würden sie einen Vertrauensbruch an denjenigen begehen, die sie in ihr Amt eingesetzt, und würden dem ganzen Zweck und Plan der Anstalt zuwider handeln.“ Mit dieser Auslegung und Anwendung des Lehrparagraphen hatte er ohne Zweifel die Majorität der damaligen Generalsynode auf seiner Seite. Und dieser Mann, der seine eigene theologische Bildung auf dem presbyterianischen Seminar zu Princeton empfangen, bildete im
 45 Lauf der Jahre eine volle Generation von „lutherischen“ Pastoren heran. Den von ihm groß gezogenen Geist charakterisiert am besten ein Schreiben vom Jahr 1845 an die evangelische Kirche in Deutschland, die um Beiträge für das Gettysburger Seminar angegangen wurde. Das betreffende Komitee erklärt hier im Namen der Generalsynode:
 50 „Wir stehen in den meisten unserer kirchlichen Grundsätze auf gemeinschaftlichem Boden mit der unierten Kirche Deutschlands. Die Unterscheidungslehren zwischen altlutherischer und reformierter Kirche achten wir nicht als wesentlich . . . Luthers besondere Ansicht über die leibliche Gegenwart des Herrn im Abendmahl ist von der großen Mehrheit unserer Prediger längst aufgegeben“.

Während so innerhalb der Generalsynode selbst das unlutherische unionistisch gesinnte
 55 Element die Oberhand hatte, war in der pennsylvanischen Synode in den Jahren ihrer Trennung die Richtung allmählich mehr und mehr konservativ und kirchlich geworden. Dabei blieb aber das Verhältnis zur Generalsynode immer ein freundliches und wohlwollendes. Im Jahre 1842 wurde die Liturgie der Pennsylvaniasynode von der Generalsynode zum Gebrauch für ihre deutschen Gemeinden und als Vorlage für ihre englische
 60 Liturgie angenommen. Die Muttersynode ihrerseits beteiligte sich an den Haupterziehungs-

anstalten der Generalsynode, dem Pennsylvaniacollege und dem theologischen Seminar zu Gettysburg. So bahnte sich der Weg zu einer Wiedervereinigung, und a. 1853 nahm das Pennsylvaniaministerium durch Beschluß von 52 gegen 28 Stimmen die frühere Verbindung mit der Generalsynode wieder auf, in der Hoffnung, auch andere konservative Synoden, wie Ohio, Tennessee, und selbst Missouri zum Beitritt bewegen zu können, und damit dem konservativen Luthertum in der Generalsynode aufzuhelfen. Der Wiedereintritt geschah übrigens mit dem Vorbehalt: „Wenn zu irgend einer Zeit die Generalsynode als Bedingung der Aufnahme oder der fortgesetzten Gliedschaft etwas verlangen würde, was dem alten längst festgestellten Glauben der evangelisch-lutherischen Kirche zuwider wäre, dann sollten die Delegaten der pennsylvanischen Synode gegen solche Maßnahme protestieren, sich von der Versammlung zurückziehen und an ihre Synode berichten.“

Obwohl nun dieser Wiederanschluß der alten Muttersynode allerseits mit Freuden begrüßt wurde, so konnten sich doch die radikalen unionistischen Elemente in der Generalsynode nicht verhehlen, daß dadurch die längst drohende Krisis beschleunigt und sie selbst früher oder später zu bestimmter Stellungnahme gezwungen werden würden. Die Konservativen hatten den großen Vorteil, daß sie genau wußten, wo sie standen und was sie wollten; das historische Bekenntnis der lutherischen Kirche war ihr Banner, um das sie sich scharten. Bei den „Amerikanischen Lutheranern“ (Neu-Maßregel-Leuten) war alles verschwommen und unklar. Sie fühlten je mehr und mehr, daß sie eines Programms, einer offenen Erklärung bedurften, das den eigentlichen Standpunkt des amerikanischen Luthertums in unzweideutiger Weise zum Ausdruck bringen sollte. Das war der Zweck der von Dr. S. S. Schmucker verfaßten sogenannten „Definite Platform“, die im September 1855 als anonymes Pamphlet an die Glieder der Generalsynode versandt wurde. Diese „Amerikanische Recension der Augsburgerischen Konfession“ behauptete, „im Einklang mit den Grundsätzen und der Lehrstellung der Generalsynode“ zu stehen. Sie sollte besonders den westlichen Generalsynodalen zum Halt und zur Stärkung dienen gegenüber den deutschen Synoden, welche „die ganze Masse der alten Symbole“ annehmen. Niemand sollte zur Synodalgemeinschaft zugelassen werden, der nicht auf dem Standpunkt der „Definite Platform“ stehe, die ohne Veränderung in Hauch und Bogen anzunehmen sei! Damit war denn endlich die Maske abgeworfen und das amerikanische Luthertum hatte sich in erklärten Gegensatz gegen das alte lutherische Bekenntnis gestellt. In dieser Variata sind die sieben Artikel über Mißbräuche sämtlich gestrichen. Von den 21 Lehrartikeln sind zwölf mehr oder weniger verändert, davon besonders die Artikel von der Taufe und vom heiligen Abendmahl. Der Erfolg des Manifests war freilich nicht, was die Urheber erwartet hatten. Nur vereinzelte Stimmen sprachen sich dafür aus. Von allen Seiten kamen energische Proteste und Erwidern, die beste von Dr. W. J. Mann, in seinem „Plea for the Augsburg Confession“. Selbst den Gleichgiltigen und Halben erschien dieser Angriff auf die ehrwürdige Augustana als eine Art Sakrilegium, womit sie nichts zu thun haben wollten. Indes dauerte trotz der tiefgehenden Erregung die Periode des bewaffneten Friedens vorerst noch ununterbrochen weiter. Beide Seiten scheuten einen offenen Konflikt in den Versammlungen der Generalsynode. Der erste Mißgeschick nicht aus konfessionellen oder theologischen Ursachen, sondern infolge des Krieges zwischen den Nord- und Südstaaten, als fünf südliche Synoden, erbittert über die scharfen Beschlüsse der Generalsynode in Lancaster, a. 1862 ihren Austritt erklärten, und a. 1863 die „Generalsynode der evangelisch-lutherischen Kirche in den konföderierten Staaten von Amerika“ gründeten.

Der zweite Bruch, der viel tiefer ging, weil er das Bekenntnis betraf, datiert von der Versammlung in York, Pa., 1864. Da meldete sich die sogenannte Franckeanynode, im Staate New-York, die von der Hartwicksynode abgebröckelt war, zur Aufnahme in die Generalsynode. Sie hatte niemals die Augsburgerische Konfession angenommen und war sogar von einem weltlichen Gerichtshof nach ihren eigenen Aussagen für sabellianisch und pelagianisch erklärt worden. Trotzdem wurde sie mit 97 gegen 40 Stimmen in die Generalsynode aufgenommen. Die pennsylvanische Delegation protestierte und zog sich zurück. An ihren Protest schlossen sich andere Delegaten an, aus den Synoden von Pittsburg, Ostpennsylvania, New-York, Maryland, Ohio, Indiana, Illinois, Nord-Illinois und Iowa (engl.). Unter dem tiefen Eindruck des drohenden Risses suchte man in elfter Stunde noch einzulenken und faßte Beschlüsse, die darauf abzielten, das konservative Element wieder zu versöhnen. Die Lehrbasis der Generalsynode wurde dahin amendiert, daß sie besagte, „das Wort Gottes, wie es in den kanonischen Schriften des alten und neuen Testaments enthalten ist, als die einzige unfehlbare Regel des Glaubens und Lebens

und die Augsburgische Konfession als korrekte Darstellung der Fundamentallehren des göttlichen Worts und des auf dieses Wort gegründeten Glaubens unserer Kirche". Dabei blieb freilich eben die Frage, welches die Fundamentallehren seien, eine offene, indem die meisten der „amerikanischen Lutheraner“ gerade die Unterscheidungslehren zwischen Lutheranern und Reformierten nicht als fundamentale betrachteten. Aber die Synode von Pennsylvania hatte das Vertrauen in die Generalsynode verloren und antwortete mit der Gründung ihres theologischen Seminars in Philadelphia, — (C. F. Schäffer, W. J. Mann, C. B. Krauth, C. W. Schäffer, G. F. Krotel, die erste Fakultät; gegenwärtig A. Spaeth, H. E. Jacobs, F. Fry, F. F. Spieker) — ein Schritt von der größten Tragweite, der bezeugte, daß man dort fest entschlossen war, zu den Vätern, ihrem Glauben und Bekenntnis, ihrer Theologie und Sprache sich zurückzuwenden. Man fand eine solche Anstalt absolut nötig, „um englisch redenden Studenten der Theologie die reine Lehre der Kirche zu bieten, um alle künftigen Kirchendiener in Einem Geiste auszubilden, um die beiden Sprachen, das Englische und Deutsche, in friedlichem Zusammentwirken miteinander zu verbinden. Der Eine reine Glaube sollte das Band sein, das um Sprachen und Nationalitäten sich schlänge". Doch betrachtete sich die pennsylvanische Synode noch als Glied der Generalsynode und sandte Delegationen zu der nächsten Konvention in Fort Wayne, a. 1866, darunter von leitender Bedeutung Dr. G. F. Krotel, Dr. J. A. Seif, S. K. Brobst, der Begründer und Herausgeber der „Lutherischen Zeitschrift". Hier führte ein längst geplanter Gewaltstreich des Prä-
 20 sidenten Dr. S. Sprecher die Scheidung herbei. Er weigerte sich beim Aufruf der Synoden die Beglaubigungsschreiben der pennsylvanischen Delegation entgegenzunehmen. Es blieb ihnen nichts übrig, als sich zurückzuziehen und an ihr Ministerium zu berichten. Dieses löste nun förmlich seine Verbindung mit der Generalsynode auf, in der Überzeugung,
 25 „daß jeder Versuch, die widerstrebenden Elemente in jenem Körper zu vereinigen, hoffnungslos, und der Zweck der ursprünglichen Gründung der Generalsynode offenbar verfehlt sei". Zugleich wurde ein brüderliches Sendschreiben an alle evangelisch-lutherischen Synoden und Gemeinden in den Vereinigten Staaten und Kanada erlassen, um eine neue Verbindung lutherischer Synoden zu erzielen, „Einheit im wahren Glauben des Evangeliums und in der lauteren Lehre und Verwaltung der heiligen Sakramente nach Gottes
 30 Wort und dem Bekenntnis der Kirche zu erzielen und zu bewahren, den unserer Kirche eigentümlichen Geist und Kultus zu erhalten, und ihr praktisches Leben nach allen Seiten hin zu entwickeln". Darauf trat im Dezember desselben Jahres (1866) die „Konvention zu Reading" zusammen, um über die Grundlage und Bildung eines bekennnistreuen
 35 lutherischen Kirchenkörpers zu beraten. Pennsylvania, New-York, Ohio, Pittsburg, Wisconsin, Michigan, Minnesota, Iowa, Missouri, Kanada und die norwegische Synode waren vertreten. Die Schweden sandten schriftlichen Gruß. Mit größter Einmütigkeit wurden die von Charles Porterfield Krauth verfaßten „Grundartikel des Glaubens und der Kirchenverfassung" durchberaten und die Gründung des Generalkonzils der evangelisch-
 40 lutherischen Kirche in Nordamerika beschlossen. Der Riß zwischen Generalsynode und Generalkonzil ging tief durch Gemeinden und Synoden hindurch und führte da und dort zu bitteren Litigationen und zur Gründung von Gegenkörpern, wie im Bereich der Pittsburg- und New-Yorksynode.

Folgende Synoden gehören gegenwärtig zur Generalsynode:

45 Maryland, gegründet 1820 als Maryland-Virginia-Synode, 99 Pastoren, 120 Gemeinden, 22306 Glieder.

Westpennsylvania, gegründet 1825, 104 Pastoren, 146 Gemeinden, 26723 Glieder.

Hartwick-Synode, im Staat New-York, gegründet 1830, 36 Pastoren, 36 Gemeinden, 5733 Glieder.

50 East Ohio, als englischer Zweig der deutschen Ohio-Synode, 1836 gegründet, seit 1858 East-Ohio-Synode genannt, nahm die Definite Platform an; 45 Pastoren, 68 Gemeinden, 7200 Glieder.

Franckean, von vier Pastoren der westlichen Konferenz der Hartwick-Synode 1837 gegründet, 21 Pastoren, 29 Gemeinden, 2031 Glieder.

55 Alleghany (Pennsylvania), gegründet 1842, 71 Pastoren, 151 Gemeinden, 15580 Glieder.

East Pennsylvania, gegründet 1842 von neun Pastoren, die sich von der Pennsylvania-Synode zurückzogen, weil sie sich mehr in Sympathie mit dem amerikanischen Luthertum fühlten. 116 Pastoren, 122 Gemeinden, 24750 Glieder.

60 Miami (Ohio) gegründet 1844, 43 Pastoren, 54 Gemeinden, 6448 Glieder.

- Wittenberg (Ohio), gegründet 1847, 54 Pastoren, 79 Gemeinden, 9785 Glieder.
 Olive Branch (Nebzweig-Synode, in Indiana), gegründet 1848, 37 Pastoren, 15 Gemeinden, 4866 Glieder.
 Nord-Illinois, gegründet 1851, 41 Pastoren, 41 Gemeinden, 3756 Glieder.
 Central-Pennsylvania, gegründet 1853, von Gliedern der Synode von West-
 pennsylvanien, 40 Pastoren, 87 Gemeinden, 9540 Glieder. 6
 Nordindiana, gegründet 1855, 43 Pastoren, 73 Gemeinden, 4536 Glieder.
 Iowa (engl.), gegründet 1855, 24 Pastoren, 24 Gemeinden, 2068 Glieder.
 Pittsburg-Synode, gegründet 1866 von elf Pastoren der alten Pittsburg-Sy-
 node, die sich dem Generalkonzil nicht anschließen wollten. 76 Pastoren, 106 Gemeinden, 10
 12 432 Glieder.
 Central- und Süd-Illinois, gegründet 1897 durch Vereinigung der Synoden
 von Central-Illinois (seit 1846) und Süd-Illinois (seit 1846), 33 Pastoren, 46 Ge-
 meinden, 3280 Glieder.
 Susquehannah (Pennsylvania), gegründet 1867 von Gliedern der Synode von 15
 Ost-Pennsylvanien, 55 Pastoren, 82 Gemeinden, 12 311 Glieder.
 Kansas, gegründet 1868, 54 Pastoren, 45 Gemeinden, 2961 Glieder.
 New-York und New-Jersey, gegründet 1872 durch Vereinigung der Synoden
 von New-Jersey (seit 1859) und New-York (seit 1866, bei der Gründung des General-
 konzils entstanden), 66 Pastoren, 58 Gemeinden, 10 913 Glieder. 20
 Nebraska, engl., gegründet 1871, 41 Pastoren, 33 Gemeinden, 2447 Glieder.
 Wartburg-Synode, deutsch, gegründet 1876; von dem Predigerseminar in Breklum,
 Schleswig, unterstützt; 43 Pastoren, 51 Gemeinden, 6508 Glieder.
 Kalifornien, gegründet 1891, 18 Pastoren, 11 Gemeinden, 1389 Glieder.
 Rocky-Mountain-(Felsengebirge-)Synode, gegründet 1891, 10 Pastoren, 9 Ge- 25
 meinden, 505 Glieder.

Nebraska, deutsch, gegründet 1890, 61 Pastoren, 62 Gemeinden, 4453 Glieder.

Zusammen: 1231 Pastoren, 1578 Gemeinden, 202 531 Kommunikanten.

Die Generalsynode besitzt sechs theologische Lehranstalten, Hartwick (New-York), Gettys-
 burg (Pennsylvania), Springfield (Ohio), Selinsgrove (Pennsylvania), Chicago (Illinois) 30
 und Atchinson (Kansas, mit 20 Lehrern und 139 Studenten).

Das Diaconissenmutterhaus zu Baltimore, Maryland, unter der Leitung von Dr. F.
 P. Manhardt, steht in Verbindung mit der Generalsynode, und wird von ihr durch einen
 Verwaltungsrat (Board) geleitet.

Die wichtigsten Kirchenblätter im Kreis der Generalsynode sind **The Lutheran Ob-** 35
server, **The Lutheran Evangelist** und **Lutheran World** (wöchentlich), Organ der
 konservativen Richtung und die Theologische Vierteljahrsschrift **The Lutheran Quarterly**.

V. Das konfessionelle Luthertum im Westen. Etwa ein Vierteljahrhundert,
 ehe das Erwachen des konfessionellen Bewußtseins in der Generalsynode zum Bruch und zur
 Gründung des Generalkonzils führte, begann im Westen durch Einwanderung von 40
 entschiedenen Lutheranern aus Sachsen, Preußen und Bayern die Gründung von bedeu-
 tenden, streng konfessionellen, lutherischen Kirchenkörpern, die, wenn auch unter sich selbst
 vielfach in bitterer Fehde liegend, doch von mächtigem Erfolge begleitet waren, und die
 zahlreiche lutherische Bevölkerung des Westens in feste kirchliche Organisation ge-
 bracht haben. 45

A. Die Missouri-Synode. Im November des Jahres 1838 machten sich Hun-
 derte von ernsten Lutheranern unter der Führung von Martin Stephan, Pastor an der
 böhmischen Gemeinde zu Dresden, auf den Weg nach Amerika. Der trostlose Zustand
 der heimatlichen Kirche, die Feindschaft gegen das lutherische Bekenntnis, die Herrschaft
 des Rationalismus trieben sie, die ein höheres Ideal von der Kirche Christi hatten, aus
 der Heimat. Stephan war ein Mann von bedeutender Predigtgabe, von großer Menschen-
 kenntnis, und besonders geschickt, Schwermütige und geistlich Angefochtene durch seinen
 Zuspruch zu trösten. Obwohl er durch seine Neigung zum Konventikelwesen mit den
 heimatlichen Behörden schon in Konflikt geraten war, konnte doch bis dahin nichts gegen
 seinen sittlichen Charakter bewiesen werden. Seine Anhänger waren ihm unbedingt er- 55
 geben. Nicht bloß ihre geistliche Führung, auch ihr irdisches Vermögen legten sie ver-
 trauensvoll in seine Hand. Es war im ganzen eine Schar von etwa 700 Personen,
 darunter mehrere Pastoren, wie D. H. Walther und sein jüngerer Bruder C. F. W. Walther,
 C. G. W. Keyl, ihr Schwager und G. H. Löber. Eines der Emigrantenschiffe ging
 auf der See verloren mit allen an Bord. Die anderen Emigranten landeten im Januar 60

1839 in New-Orleans und ließen sich in St. Louis und in Perry County, etwa 110 englische Meilen südlich davon nieder. Ein schrecklicher Schlag war es für die Eingewanderten, daß bald nach der Niederlassung in Amerika Stephan als ein unlauterer Mensch offenbar wurde, der mit der Kreditkasse gewissenlos gewirtschaftet und in groben Fleischsünden gelebt hatte. Sie sagten sich von ihm los. Nun wurde in ihrer tiefen Bekümmernis und geistlichen Anfechtung der jüngere Walthers ihr Hauptführer. Er war am 25. Okt. 1811 zu Langenchursdorf in Sachsen als Sohn eines lutherischen Pastors geboren, studierte seit 1829 Theologie in Leipzig und ging da schon durch schwere innere Kämpfe und Anfechtungen, unter denen ihm ein Schreiben von Stephan Licht und Trost brachte.

10 Nach seiner Ordination, a. 1837, bediente er die Gemeinde zu Bräunsdorf in Sachsen. Da gab's für den gewissenhaften Pastor, dem es ein heiliger Ernst mit seinem Amte war, neue Anfechtung. So schloß er sich mit Freunden an die Stephan'sche Auswanderung an, in der Hoffnung, in der neuen Welt ein besseres Kirchenideal verwirklicht zu sehen. Als nun durch die Katastrophe mit Stephan die sächsischen Emigranten aufs tiefste erschüttert waren und ihnen selbst Zweifel kamen, ob sie überhaupt noch eine christliche Gemeinde und ihre Pastoren rechtmäßige Amtsträger seien, da brachte Walthers Licht und Klarheit,

15 Festigkeit und neuen Mut in das zerschlagene Häuflein. Er wies nach, daß die Gemeinde, trotz aller Verirrungen, doch eine christliche Gemeinde sei, die Christum mit seinen Gnadenmitteln unter sich habe, und daß sie das volle Recht besitze, sich Prediger zu berufen, denn der Gemeinde der Gläubigen, nicht aber einem besondern Stande, gehören alle Rechte und Befugnisse, die der Herr seiner Kirche gegeben. Nach dem Tode seines Bruders Otto Hermann W. wurde er dessen Nachfolger an der Gemeinde zu St. Louis.

20 Im Jahre 1844 gründete er das halbmonatliche Blatt „Der Lutheraner“, dem elf Jahre später die Monatschrift „Lehre und Wehre“ folgte. Dadurch sammelte er einen Kreis von gleichgesinnten Männern wie Söhler, Wynken u. a. und half mit den Weg bahnen zur Gründung der Synode von Missouri, die zum erstenmal am 26. April 1847 in Chicago zusammentrat. In demselben Jahre wurde die von W. Löhe in Fort Wayne gegründete Lehranstalt an die Missourisynode übertragen, und das Seminar der sächsischen Gemeinden in Perry co. siedelte nach St. Louis über, wo Walthers an die Spitze der

30 Fakultät trat. Mit voller Klarheit und Entschiedenheit stellte sich die Missouri-Synode von Anfang an auf den Boden des lutherischen Bekenntnisses nach dem Konkordienbuch von 1580, mit Verwerfung aller Glaubens- und Kirchenmengerei, wie Bedienung gemischter Gemeinden und Teilnahme an Gottesdienst und Sakramentsverwaltung falschgläubiger Gemeinden. Fortgesetzte Lehrbepredigungen bei Synoden und Konferenzen, ja selbst in

35 den Gemeindeversammlungen, regelmäßige Visitationen der Gemeinden, treuliche Pflege der Parochialschulen wirkten zusammen, um die Synode nicht bloß fest in Einem Geiste zusammenzuhalten, sondern auch nach außen mächtig auszubreiten. Daß nach den von den sächsischen Emigranten gemachten Erfahrungen die Gemeinerechte besonders betont und alle hochkirchlichen Amtsideen streng verpönt wurden, läßt sich wohl begreifen. Auch

40 die Synode sollte den Gemeinden gegenüber nur beratende, nicht beschließende oder befehlende Autorität haben. Nur die an Synodalgemeinden stehenden und von ihnen bevollmächtigten Pastoren haben mit den Gemeindegewählten Stimmrecht auf den Synodalversammlungen, alle anderen Pastoren und Lehrer haben nur beratende Stimme. Von vornherein erscheint in dieser Synodalbildung alles klar, zielbewußt und stramm geordnet.

45 Wie Löhe davon den Eindruck von etwas „Festem und Fertigem“ hatte, so konnten sich auch andere diesem Eindruck nicht entziehen. Walthers weise und konsequente Leitung übte eine mächtige Anziehungskraft aus, wodurch auch widerstrebende Elemente überwunden, gewonnen und assimiliert wurden. Schon bei der zweiten Konvention zählte die Synode 55 Pastoren, darunter eine bedeutende Anzahl von Männern, die auf deutschen

50 Universitäten eine tüchtige theologische Bildung empfangen, und die nun in der Hochschule des amerikanischen kirchlichen Lebens sich den Verhältnissen trefflich anzupassen lernten und mit großer persönlicher Hingebung und Selbstverleugnung zusammenwirkten. Heutzutage erstreckt sich das Gebiet der Missourisynode vom atlantischen bis zum stillen Ocean, und von Kanada bis zum Golf von Mexiko. In 13 Distriktsynoden zählt sie über

55 1700 Pastoren, 2215 Gemeinden, gegen 432 000 Kommunikanten. Sie hat zwei theologische Lehranstalten, zu St. Louis (mit 6 Professoren und 195 Studenten) und zu Springfield (Illinois, das praktische Seminar, mit 5 Professoren und 151 Studenten), und Gymnasien (Colleges) oder Vorbereitungsanstalten zu Fort Wayne (Indiana), Milwaukee (Wisconsin), St. Paul (Minnesota), Konkordia (Missouri), Neperan (New-York),

60 mit Schullehrerfeminarien zu Addison (Illinois) und Seward (Nebraska). Seit 1888

hat sich aus ihr auch eine englisch-lutherische Synode von Missouri und anderen Staaten gebildet, die jetzt 55 Pastoren, 46 Gemeinden, 5000 Kommunikanten zählt.

B. Die Buffalo-Synode. Bald nach den sächsischen Emigranten war im Jahre 1839 eine andere Schar deutscher Lutheraner um ihres Glaubens willen nach Amerika ausgewandert. Ihr Führer war Joh. Andreas August Grabau (geb. 1804 in der Nähe von Magdeburg), Pastor der St. Andreas-Kirche zu Erfurt. Wegen seines Widerstandes gegen die preussische Union und die Einführung der Agende war er wiederholt mit Gefängnis bestraft worden. Etwa 1000 Anhänger folgten ihm im Herbst 1839 nach Amerika. Sie kamen meistens aus Erfurt, Magdeburg und Umgegend. Die Mehrzahl derselben ließ sich in Buffalo, New-York, nieder, einige aber wanderten weiter westlich bis nach Wisconsin. Im Jahre 1845 gründete Grabau mit seinen Freunden v. Mohr, Krause und Kindermann die „Synode der aus Preußen eingewanderten Lutheraner“, später Buffalo-Synode genannt. Das Martin-Luther-Kollegium in Buffalo war ihre theologische Lehranstalt. Im Unterschied von den sächsischen Lutheranern vertrat Grabau einen sehr hochgespannten Begriff von Kirchenamt und Ordination, wonach die Realität und Wirksamkeit der Gnadenmittel selbst von dem Amt abhängig und der Gemeinde das Recht abgesprochen wurde, den Bann zu verhängen. Selbst in äußerlichen Angelegenheiten der Gemeindeverwaltung sollte die Verpflichtung zum strikten Gehorsam gegen den Pastor gelten. Kein Wunder, daß Walthers und seine Freunde in diesen Anschauungen den hierarchischen Geist von Stephan wieder zu erkennen glaubten, dessen Regem sie soeben entronnen waren. So erhob sich denn ein heftiger Kampf zwischen den „Preußen“ und den „Sachsen“, der dazu führte, daß, als Resultat eines Kolloquiums, a. 1866 elf Pastoren der Buffalo-Synode sich an Missouri angeschlossen. Der kümmerliche Rest teilte sich noch in zwei Fraktionen, von denen die eine a. 1877 ihr Ende fand. Heute zählt die Buffalo-Synode 26 Pastoren, 36 Gemeinden und 5000 Kommunikanten. Neuerdings hat sie sich dem New-York-Ministerium etwas genähert, indem mehrere Kolloquien mit friedlichem Verlauf gehalten wurden, und beide Synoden sich gegenseitig als Schwester-synoden, mit Kanzel- und Altargemeinschaft anerkannten.

C. Die Iowa-Synode. Im Jahre 1841 hatte Friedrich Wynecen, damals Pastor der lutherischen Gemeinden in und um Fort Wayne (Indiana), einen ergreifenden Aufruf an die Mutterkirche in Deutschland gefandt, worin er um Mitwirkung zur geistlichen Versorgung der Lutheraner in den westlichen Staaten von Nordamerika bat. Ein Missionsverein in Stade erließ daraufhin einen „Aufruf zur Unterstützung der deutsch-protestantischen Kirche“. Derselbe kam in Erlangen auf einer Konferenz in W. Löhes Hände und machte den tiefsten Eindruck auf ihn. Im Nördlinger Sonntagsblatt, das von seinem Freund Wucherer herausgegeben wurde, forderte nun auch Löhe zur kräftigen Unterstützung auf. Die Missionsanstalt zu Neuendettelsau wurde gegründet, und die „Kirchlichen Mitteilungen aus und über Nordamerika“ hielten das Interesse für die Sache lebendig. Schon im Jahre 1842 kamen Löhes erste Sendlinge, Adam Ernst und Bürger herüber und schlossen sich zunächst der Ohio-Synode an. Andere folgten ihnen nach und traten ebenfalls der Ohio- oder der Michigan-Synode bei. Aber im Jahre 1845 verließen die Schüler Löhes mit anderen Gesinnungsgenossen (Winkler, Selle, A. Schmidt, Sihler u. a.) die Ohio-Synode und gründeten eine theologische Lehranstalt zu Fort Wayne unter der Leitung von Dr. Sihler. Die Gründe zu diesem Schritte waren in erster Linie kirchliche und konfessionelle, weil den betreffenden „die Lauterkeit und Entschiedenheit der Synode in Bezug auf kirchliche Gesinnung und Richtung und auf die bestimmte Vertwahrung gegen die falsche Union unserer Zeit zweifelhaft erschien“. Die Anstalt zu Fort Wayne wurde 1846 mit 16 Zöglingen eröffnet, die meistens ihre Vorbildung in Neuendettelsau empfangen hatten. So war auch das Grundeigentum und die Gebäulichkeiten hauptsächlich durch die Beiträge aus den Löheschen Kreisen erworben worden. Löhe selbst riet nun seinen Freunden, mit den sächsischen Lutheranern Fühlung zu suchen, und so machten sich Sihler, Ernst und Lochner auf den Weg nach St. Louis zu einer Konferenz mit den Sachsen. Darauf folgten dann weitere Verhandlungen zu Fort Wayne, zu denen Walthers und Löher kamen und wobei 24 von Löhes Sendlingen zugegen waren. Daraus erwuchs zunächst die Missouri-Synode 1847 (s. o.), an die auch die Lehranstalt zu Fort Wayne überging. Bald zeigten sich zwischen Löhe und den Führern der Missouri-Synode Differenzen, besonders in der Lehre von Kirche und Amt. Um den drohenden Bruch zu vermeiden, wurden Wynecen und Walthers nach Deutschland gefandt, um mit Löhe, dem alten, treuesten Freund der lutherischen Kirche Nordamerikas persönlich zu konferieren. Es wurde aber keine Einigung erzielt. Löhes Anhänger, G. W. Großmann und J. Dein-

dörfer griffen zum Wanderstab, um westlich von Mississippi sein amerikanisches Missionswerk weiter zu führen. Sie gründeten mit S. Fritschel und Kandidat M. Schüller am 24. August 1854 in Dubuque die Synode von Iowa. In ihrer Stellung zum Bekenntnis will sie ein streng konfessionelles, aber dabei ökumenisches Luthertum vertreten.

5 Sie nimmt darum die symbolischen Bücher rückhaltlos an, unterscheidet aber zwischen dem, was als direkte Glaubenslehre im Symbol bekannt ist, und dem, was nur beiläufig als exegetisches, geschichtliches und erläuterndes Material in den Bekenntnisschriften sich findet. Zwischen den Synoden von Missouri und Iowa herrschte von Anfang an heftige theologische Fehde, die durch das Kolloquium von Milwaukee, a. 1867, nicht beigelegt werden

10 konnte. Die Differenzpunkte waren und sind noch im wesentlichen die folgenden: 1. In der Lehre vom Amt. Missouri hält, daß das geistliche Priestertum für den einzelnen Christen das Amt des Worts involviere, die öffentliche Ausübung des Predigtamtes aber davon abhängig sei, daß die Gemeinde, als Inhaberin des Priestertums und aller kirchlichen Gewalt, die Befugnis an einen Einzelnen übertrage, die Rechte des geistlichen

15 Priestertums im öffentlichen Amt von Gemeinde wegen auszuüben. Iowa unterscheidet zwischen dem geistlichen Priestertum und dem Amte des Worts als einem besonderen Beruf, und hält, daß die spezifisch missourische Übertragungslehre nicht eine Bekenntnislehre der lutherischen Kirche, ja, ihrer Natur nach nicht eine Glaubenslehre sei, und darum, ganz abgesehen von ihrer Richtigkeit, nicht als kirchentrennend angesehen werden dürfe.

20 2. In der Stellung zu den Symbolen. Missouri und Iowa sind darin einig, daß alle in den Symbolen vorkommenden Glaubenslehren symbolisch verbindlich sein sollen. Missouri dehnt diese Verbindlichkeit aus auf alle irgendwie in den Symbolen sich findenden Lehren, wenn sie auch nur beiläufig und gelegentlich vorkommen. Iowa beschränkt die Verbindlichkeit auf die *ex professo* gelehrtten Glaubenssätze, während den sie begleitenden

25 theologischen Ausführungen und Erörterungen keine verpflichtende Bedeutung zuerkannt wird. 3. Im Punkte der offenen Fragen hält Iowa, daß es solche Stücke seien, an denen nicht Glaube und Hoffnung des Christen hingen, woüber man verschiedener Meinung sein könne, ohne daß dadurch die kirchliche und brüderliche Gemeinschaft aufgehoben würde, also nicht kirchentrennende Fragen, *Theologumena*, wie die Übertragungslehre,

30 Lehre vom Antichrist, Bekehrung Israels. Den Ausdruck „offene Fragen“ selbst war Iowa bereit, als einen mißverständlichen fallen zu lassen. Missouri verwarf anfangs entschieden die Ansicht, daß irgend eine in der Schrift enthaltene Lehre in diesem Sinne eine offene Frage bleiben könne, später aber, besonders als in der Missourisynode selbst in Betreff der Lehre vom Wucher Schwierigkeiten entstanden, wurde öffentlich erklärt, „daß

35 man zwischen Glaubenslehren und solchen Schriftlehren, welche dies nicht sind, allerdings einen Unterschied zu machen wisse“. 4. In Beziehung auf den Antichrist, wie alle eschatologischen Fragen, ist es für Missouri Grundsatz, daß alle Weissagungen von Dingen, die dem jüngsten Tage vorangehen, erfüllt seien, so auch die Weissagung vom Antichrist, im Papsttum. Dagegen bekennet Iowa, daß allerdings das ganze Papsttum antichristlich

40 sei, daß es aber nicht als Abfall vom lutherischen Bekenntnis verdammt werden solle, wenn jemand die Zusammenfassung des antichristlichen Wesens noch in einer zukünftig erscheinenden Person erwarte. 5. Was den Chiliaismus betrifft, so hält Missouri, daß Artikel XVII der Augsburgerischen Konfession alle und jede Art, auch des feinsten Chiliaismus, verwerfe, und erklärt besonders die Annahme einer ersten Auferstehung (Off 20)

45 für einen grundstürzenden Irrtum. Die Iowasynode verwirft jede Lehre vom tausendjährigen Reiche „wonach das geistliche Reich Christi zu irgend einer Zeit seinen Charakter als geistliches Gnaden- und Kreuz-Reich verlöre, und zu einem äußeren, irdischen, weltlichen Reiche würde“. Die Lehre von einer ersten Auferstehung will Iowa nicht als eine Synodallehre aufstellen, sieht aber in ihr keine kirchentrennende Kezerei. Hatte sich so

50 die Synode von Iowa in ihrem Kampfe gegen Missouri gegen jede Überspannung der Grundforderungen zur kirchlichen Lehreinheit erklärt, und das „*Satis est . . . consentire de doctrina Evangelii*“ des Artikels VII der Augustana betont, so war es ihr in ihrem Verhältnis zum Generalkonzil darum zu thun, allem Latitudinarismus gegenüber die notwendige Lehreinheit als Grundbedingung der Kirchengemeinschaft zu fordern. Der

55 Aufruf zur Gründung eines allgemeinen Kirchenkörpers auf entschieden konfessioneller Grundlage (1866) war von der Iowa-Synode mit herzlicher Freude begrüßt worden. Sie sandte Delegationen zu der ersten Konvention und stellte dort das Ansuchen, daß das Generalkonzil auch förmlich erklären möchte, was nach ihrer Ansicht in seinen Grundartikeln schon enthalten sei, nämlich daß alle Kirchengemeinschaft, am Altar und auf der

60 Kanzel, mit Nichtlutheranern verworfen werde. Da das Generalkonzil zu einer solchen

Erklärung nicht bereit war, schloß sich die Iowa-Synode nicht völlig und förmlich an, verhartete aber in freundlicher, zuwartender Stellung, und machte Jahre lang von dem Privilegium Gebrauch, das die Konstitution des Generalkonzils solchen Körpern gewährte, die mit ihm im Glauben einig sind, nämlich die Versammlungen durch Delegaten mit beratender Stimme zu beschicken. Gewöhnlich waren die Professoren Sigmund und Gottfried Fritschel die Vertreter. Auch an der liturgischen und hymnologischen Arbeit des Generalkonzils nahm die Iowa-Synode durch tüchtige Männer in der betreffenden Kommission bedeutenden Anteil. Sein Kirchenbuch ist in der Iowa-Synode eingeführt. Die Iowa-Synode erstreckt sich jetzt über 15 Staaten, und zählt in ihren 7 Distrikten 433 Pastoren, 824 Gemeinden, 74 058 Kommunikanten. Ihre Organe sind das Kirchenblatt der Iowa-Synode (halbmonatlich) und die kirchliche Zeitschrift (zweimonatlich). Ihr theologisches Seminar, das in Dubuque a. 1854 gegründet, dann nach St. Sebalb (Iowa) und später nach Mendota (Illinois) verlegt wurde, ist seit 1889 wieder in Dubuque (4 Professoren, 42 Studenten). Außerdem besitzt sie eine Vorbereitungsanstalt in Clinton (Iowa) (Wartburg-College), und ein Schullehrerseminar in Waverly (Iowa). Seit 1896 hat sich die Texas-Synode (organisiert 1851, zum Generalkonzil gehörig seit 1868), als Distrikt der Iowa-Synode angeschlossen, mit ihrer Lehranstalt zu Brenham (Texas) (Brenham-College).

D. Die Ohio-Synode. Im Jahre 1805 kamen zuerst Reiseprediger des Pennsylvaniaministeriums nach Ohio, wo sie zunächst eine Konferenz in Verbindung mit der Mutter-Synode bildeten. Die Gründung der Synode selbst datiert vom Jahre 1818, der gegenwärtige offizielle Name, Allgemeine Synode von Ohio (Joint Synod of Ohio) vom Jahre 1833. In demselben Jahre wurde ihr a. 1830 zu Canton (Ohio) eröffnetes Seminar nach Columbus verlegt. Unter den Professoren sind besonders M. Loy und F. W. Stelthorn hervorragend. Im Jahre 1850 wurde, ebenfalls in Columbus, die Capital University als College der Synode gegründet. Dazu kamen später ein deutsches praktisches Seminar in St. Paul (Minnesota), und ein Schullehrerseminar zu Woodville (Ohio). Obwohl Dr. Sihler und die Löbeshen Sendlinge ausgeschieden waren, weil der Bekenntnisstandpunkt der Synode sie nicht befriedigte (s. o.), läßt sich doch seit den vierziger Jahren ein stetiges Erstarken des konfessionellen Bewußtseins in der Ohio-Synode erkennen. Schon 1847 wurden die symbolischen Bücher als Bekenntnisgrundlage der Synode förmlich anerkannt. Wiederholte freie Konferenzen, die zwischen Missouri und Ohio veranstaltet wurden, führten zu einer immer innigeren Annäherung beider Körper. Als im Jahre 1872 die Synodalkonferenz (s. u.) gegründet wurde, schloß sich die Ohio-Synode an, trat aber 1881 wegen des Gnadentwahllehrerstreites wieder aus. Darauf folgten Schritte zu einer Annäherung zwischen Iowa und Ohio. Im Jahre 1883 wurde durch Professor Gottfried Fritschel eine informelle Lehrbesprechung zwischen den Professoren der Ohio- und der Iowa-Synode zu stande gebracht. Darauf folgte 1893 ein offizielles Kolloquium zu Michigan City. Die dabei verhandelten Thesen, die die Grundlage zu gegenseitiger Anerkennung mit Kanzel- und Altargemeinschaft bilden sollten, haben aber auf beiden Seiten nicht völlige Befriedigung gegeben. Die Organe der Ohio-Synode sind die Lutherische Kirchenzeitung, Lutheran Standard, Theologische Zeitblätter und Columbus Magazine. Die Synode zählt in 10 Distrikten 457 Pastoren, 604 Gemeinden, 77 362 Kommunikanten.

E. Die Synodalkonferenz. Um das konfessionelle Luthertum des Westens zu einem allgemeinen Körper zu vereinigen, wurde 1872 von den Synoden von Missouri, Ohio, Wisconsin, Minnesota, Illinois und der norwegischen Synode die evangelisch-lutherische Synodalkonferenz von Nordamerika gegründet. Ihre Bekenntnisgrundlage ist die Konkordia vom Jahre 1580. Dr. C. F. W. Walther war der erste Präsident und Prof. W. F. Lehmann (Ohio) Vicepräsident. Bis 1879 versammelte sie sich alljährlich, seitdem nur alle zwei Jahre. Bei ihren Konventionen bilden eingehende Lehrbesprechungen den Hauptgegenstand der Beratung. Ein ausgedehntes Missionswerk unter der Regerverölkerung der Vereinigten Staaten, mit Stationen in Louisiana, Illinois, Nordcarolina und Virginia wird von ihr betrieben. Die Synodalkonferenz zählt nach der heutigen Statistik 2129 Pastoren, 2772 Gemeinden, 599 951 Kommunikanten in 5 Synoden. Außer den schon besprochenen Synoden von Missouri und Ohio sind noch folgende zu erwähnen.

Die Wisconsin-Synode. Sie wurde gegründet 1849 von J. Mühlhäuser, früher Pastor in Rochester, New-York, und von 1848 bis 1868 in Milwaukee. Die Missionsanstalten zu Barmen und Berlin versorgten die junge Synode mit einem Nachwuchs von

Pastoren. Seit 1861 trat Pastor J. Bading an die Spitze. Eine Lehranstalt wurde in Watertown eröffnet von Dr. C. F. Molbehnke (später Pastor der St. Petri-Gemeinde in New-York). Ihm folgte 1866 Pastor Adolf Hönnecke. Die Wisconsin-Synode schloß sich zunächst an das Generalkonzil an, zog sich aber 1872 zurück, näherte sich der Missouri-Synode und trat in die Synodalkonferenz ein. Im Jahre 1878 gründete die Synode ihr eigenes theologisches Seminar in Milwaukee; die Anstalt zu Watertown ist nun ihr College. Der gegenwärtige Bestand der Wisconsin-Synode ist 214 Pastoren, 378 Gemeinden, 140 268 Kommunikanten.

Die Minnesota-Synode. Sie war die Frucht der eifrigen Missionsarbeit von Vater C. F. Heyer (1793—1873, geb. zu Helmstedt, später Missionar in Indien, Kaplan des theologischen Seminars zu Philadelphia). Begründet wurde die Synode 1860 zu West-St. Paul. Ihre Arbeitskräfte bezog sie aus dem Basler Missionshaus, der Berliner Missionsgesellschaft und aus der Wisconsin-Synode. Ihr Lehrstandpunkt war anfangs der der Generalsynode; 1867 trat sie dem Generalkonzil bei, verließ das selbe aber 1871, unter der Führung von Pastor J. H. Sicker, und schloß sich der Synodalkonferenz an. Sie zählt gegenwärtig 61 Pastoren, 117 Gemeinden, 20 000 Kommunikanten.

Die Michigan-Synode. Im Jahr 1833 begann Pastor F. Schmid eine Mission unter den Indianern in der Nähe von Ann Arbor, Michigan. Nach und nach sammelte er eine Anzahl von Pastoren um sich, meist aus Basel, die unter den deutschen Einwanderern des Staates Michigan arbeiteten. Daraus bildete sich im Jahr 1860 die Synode von Michigan, die sich bei Gründung des Generalkonzils demselben anschloß, aber 1887 austrat und sich mit der Synodalkonferenz verband. Pastor E. Klingmann war dabei ein Führer seiner Synode.

Die Synode des Nordwestens. Im Jahre 1892 schlossen sich die drei eben besprochenen Synoden von Wisconsin, Minnesota und Michigan zu der allgemeinen Synode von Wisconsin, Minnesota und Michigan zusammen, genannt die Synode des Nordwestens. Das theologische Seminar zu Milwaukee ist allen drei gemeinsam. Das College in Neu-Ulm sollte als Schullehrerfeminar und die Anstalt in Saginaw als Vorbereitungsanstalt für das College in Watertown dienen. Damit war aber die Mehrzahl der alten Michigan-Synode nicht zufrieden und erklärte 1896 ihren Austritt aus der Synodalkonferenz, während eine Minorität von 14 Pastoren, 16 Gemeinden, 4080 Kommunikanten der Synodalkonferenz treu blieb. Die alte Michigan-Synode steht nun ohne Verbindung mit einem allgemeinen Körper. Sie zählt 33 Pastoren, 48 Gemeinden, 5364 Kommunikanten.

Einen viel ernstern Riß gab es in der Synodalkonferenz durch den heftigen Streit über die Lehre von der Gnadewahl. Schon anfangs der siebziger Jahre hatte Professor Gottfried Fritschel darauf aufmerksam gemacht, daß Missouri (im Synodalbericht von 1868) den alten lutherischen Dogmatikern, die eine Erwählung intuitu fidei lehrten, als Pelagianern und Synergisten den Krieg erkläre, und dagegen einen schlechthin unbedingten, unter allen Umständen sich durchsetzenden partikularen Ratschluß Gottes zur Seligkeit einer bestimmten Anzahl von Menschen lehre. Professor Asperheim, an dem Seminar der zur Synodalkonferenz gehörigen norwegischen Synode, warnte 1878 vor der „Neigung zu einer gewissen dogmatischen Mißbildung, indem man den Glauben als ein Moment der Erwählung ausschließe“. Er wurde genötigt, seine Professur niederzulegen und aus der Synode zu scheiden. Nun trat aber besonders Professor F. A. Schmidt, sonst einer der eifrigsten Vorkämpfer Missouris in seinem Blatt „Altes und Neues“ gegen die von Professor Dr. Walther vorgetragene Lehre auf. Die Professoren der Ohio-Synode schlugen sich auf seine Seite. Ein fünftägiges Kolloquium mit Walther, in Milwaukee, blieb resultatlos, und 1881 beschloß die Ohio-Synode ihren Austritt aus der Synodalkonferenz. In der norwegischen Synode, zu der Professor F. A. Schmidt gehörte, entstanden zwei Parteien. Um einen Riß in ihrer eigenen Mitte zu vermeiden, trat 1884 auch die norwegische Synode aus der Synodalkonferenz aus.

VI. Die Skandinavischen Lutheraner. A. Die Schweden. Augustana-Synode. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts begann die neue schwedische Einwanderung in Nordamerika. Pastor Lars P. Esbjörn (geb. 1808) organisierte die ersten schwedischen Gemeinden in Andover, Galesburg und Moline (Illinois), und Neu-Schweden (Iowa). In Gemeinschaft mit zwei norwegischen Pastoren schloß er sich 1851 der neu gegründeten Synode von Nordillinois und damit der Generalsynode an. Tüchtige Pastoren wurden von Schweden herübergerufen, wie L. N. Hasselquist (später Professor am

theologischen Seminar der Augustana-Synode), Erla Carlson, Jonas Swensson, und junge Schweden, wie E. Norelius, zum Predigtamt ordiniert. Drei Konferenzen, Chicago-, Mississippi- und Minnesota-Konferenz wurden gebildet. Im Jahre 1860 zogen sich die Skandinavier von der Generalsynode zurück und organisierten am 5. Juni zu Clinton (Wisconsin), die skandinavische evangelisch-lutherische Augustana-Synode von Nordamerika, 5 darunter 11 Pastoren und 36 Gemeinden schwedischer, und 8 Pastoren mit 13 Gemeinden norwegischer Nationalität. Der Schwede Hasselquist wurde zum Präsidenten, der Norweger D. J. Hattelstadt zum Sekretär erwählt. Das theologische Seminar wurde nach Barton (Illinois) verlegt, mit Dr. Hasselquist als leitendem Professor. Im Jahre 1870 trennten sich die Schweden und Norweger in friedlicher Weise. Bei der Gründung des 10 Generalkonzils schloß sich die Augustana-Synode demselben an und hat in seiner Geschichte eine hervorragende Stellung eingenommen, ihm auch schon zweimal den Präsidenten gegeben. In den siebziger Jahren hatte die Augustana-Synode besonders gegen die Waldenströmianer (Mission Friends) zu kämpfen. Die Lehranstalt wurde nach Rock Island (Illinois) verlegt und dort am Mississippi großartige Gebäude für das College 15 und theologische Seminar aufgeführt. Tüchtige Vorbildungsanstalten sind das Gustavus-Adolphus-College zu St. Peter (Minnesota), Bethany-College in Lindsay (Kansas), und die lutherische Akademie zu Wahoo, Nebraska. Die Augustana-Synode ist heutzutage in Wahrheit eine schwedische Generalsynode von Nordamerika, denn ihr Gebiet erstreckt sich über die ganze Union von Meer zu Meer. Mit glühendem Eifer und treff- 20 licher Organisation wird das Werk der einheimischen Mission und der Jugendziehung betrieben. Nach der gegenwärtigen Statistik gehören zur Augustana-Synode 501 Pastoren, 956 Gemeinden, 131999 Kommunikanten. Eine schwedische Buchhandlung, Augustana Book Concern, befindet sich in Rock Island; ein Diakonissenhaus, unter Pastor E. Fogelström in Omaha; dazu kommen noch sechs Waisenhäuser und drei 25 Hospitäler.

B. Die norwegischen Lutheraner. Eine kleine Kolonie norwegischer Einwanderer ließ sich 1825 in Rochester, New-York, nieder und zog dann 1834 weiter westlich nach Illinois. Andere folgten ihnen nach Wisconsin, Iowa und Missouri. Ihr erster Pastor war Claus Lauritz Claussen (1820—1892), der 1843 einwanderte und von einem 30 Pastor der Buffalo-Synode ordiniert wurde. Von 1844—1850 arbeitete Pastor J. W. C. Dietrichsen (1815—1882) in Wisconsin und lehrte dann nach Norwegen zurück. Der erste Versuch zu einer kirchlichen Organisation war

1. Die evangelisch-lutherische Kirche von Nordamerika (Hauge-Synode), gegründet 1846 besonders durch den Einfluß von Elling Eielsen (1804—1883), ur- 35 sprünglich Laienprediger und Anhänger Hauges, also pietistischer Richtung. Man hatte es ganz besonders auf die Sammlung der Erweckten abgesehen. Bei dem vorherrschenden Subjektivismus traten bald verschiedene Spaltungen ein, wie 1856 unter P. A. Nas-mussen. Im Jahr 1876 kam es zu einer Reorganisation unter dem Namen „Die norwegische evangelisch-lutherische Hauge-Synode“, von der sich aber Eielsen mit 40 wenigen Anhängern fernhielt. Sie zählt 95 Pastoren, 212 Gemeinden, 12540 Kommunikanten.

2. Die norwegisch-evangelisch-lutherische Synode von Nordamerika. Sie wurde gegründet 1853 von mehr konservativ-kirchlichen Elementen, unter der Führung von C. V. Claussen, A. C. Preus, F. A. Preus, A. B. Koren, J. A. Ottesen, 45 Laur. Larsen. Diese Organisation stand von Anfang an in Sympathie mit der Missouri-Synode, und war an dem theologischen Seminar zu St. Louis durch einen eigenen Professor vertreten (Lars, Preus, F. A. Schmidt). Später gründete die Synode ihr eigenes theologisches Seminar in Madison (Wisconsin). Wie oben berichtet führte der Gnadenwahlstreit in der Synodalkonferenz zunächst 1884 zum Austritt der norwegischen Synode, 50 die seit 1872 zu diesem Körper gehört hatte, und dann zu einer Spaltung in der norwegischen Synode selbst, indem Professor F. A. Schmidt 1886 mit der antimissourischen Fraktion ein theologisches Seminar zu Northfield gründete, und dann mit seinen Anhängern (etwa 100 Pastoren und 270 Gemeinden) 1887 aus der norwegischen Synode austrat. Die norwegische Synode zählt heute 252 Pastoren, 739 Gemeinden, 66927 Kom- 55 munikanten, mit einem Seminar zu Hamlin, St. Paul (Minnesota), und einem College zu Decorah (Iowa).

3. Die norwegisch-dänische Augustana-Synode. Sie entstand, wie oben, in der Geschichte der schwedischen Augustana-Synode, berichtet wurde, dadurch, daß die Norweger aus der ursprünglichen skandinavischen Augustana-Synode austraten und sich zu 6

einem neuen Körper mit dem obigen Namen konstituierten. Sie hielt sich eine Zeit lang zu dem Generalkonzil, mit dem Recht der Debatte, ähnlich wie die Iowa-Synode. Zu ihr gehörten Pastor Paul Andersen, D. J. Hattelstadt, Ole Andrewson.

4. Die norwegisch-dänische Konferenz. Wenige Monate nach der Organisation der eben genannten Augustana-Synode trennte sich von ihr eine Anzahl Pastoren unter dem Namen der norwegisch-dänischen Konferenz. Sie hatten ihre theologische Lehranstalt im Augsburgischen Seminar zu Minneapolis (Minnesota), unter den Professoren G. Sverdrup und Ewen Ostedahl.

Die Sehnsucht, aus dieser beklagenswerten Zersplitterung herauszukommen und eine feste Vereinigung der norwegischen Lutheraner zu stande zu bringen, führte 1890 zur Gründung des größten norwegischen Kirchenkörpers in Amerika, genannt

5. Die vereinigte norwegisch-lutherische Kirche in Nordamerika. Die Initiative dazu ging von der antimissourischen Partei der norwegischen Synode aus, die es für besser hielt, anstatt zu den vorhandenen vier norwegischen Synoden eine fünfte hinzuzufügen, den ersten Versuch zu machen, die getrennten Teile so weit als möglich zu vereinigen. Die Hauge-Synode, die norwegisch-dänische Konferenz und die Augustana-Synode wurden eingeladen, Kommissionen anzustellen, die die nötigen Schritte zu einer Vereinigung beraten sollten. Die Hauge-Synode blieb der Unionsbewegung noch fern, aber die andern drei Körper traten mit Freuden dem Plane bei, der zunächst von den Kommissionen in Eau Claire (Wisconsin), und dann in einer Generalversammlung zu Skandinavien durchberaten und im folgenden Jahre 1889 von den Lokalgemeinden und den drei Synoden angenommen wurde. Die Vereinigung wurde am 13. Juni 1890 zu Minneapolis vollzogen und Gjermund Høyne war der erste Präsident. Es gehören dazu 361 Pastoren, 1121 Gemeinden und etwa 139000 Kommunikanten.

6. Die norwegisch-lutherische Freikirche. Durch die eben geschilderte Bildung der vereinigten norwegisch-lutherischen Kirche in Amerika sollte das Augsburgische Seminar zu Minneapolis, das seither der norwegisch-dänischen Konferenz gehört hatte, an die neu gebildete Vereinigung übergehen. Darüber erhoben sich indes bald Schwierigkeiten, da die im Augsburgischen Seminar vertretenen Anschauungen über die Erfordernisse einer theologischen Bildung, Predigtamt, Gemeinde und Kirche nicht den Beifall der vereinigten norwegisch-lutherischen Kirche fanden. Diese Differenzen führten zum vollständigen Bruch. Im Jahre 1893 zog die vereinigte Kirche ihre theologische Lehranstalt aus dem Augsburgischen Seminar heraus und gründete eine neue Theologenschule unter Professor W. D. Böckmann. Im folgenden Jahre organisierten dann die Leiter des Augsburgischen Seminars, Sverdrup und Ostedahl, die norwegisch-lutherische Freikirche auf einer stark kongregationalistischen Basis. Dazu gehören nach dem neuesten Kirchenkalender 112 Pastoren, 300 Gemeinden, 38000 Kommunikanten.

C. Die Dänischen Lutheraner. Die Dänen kamen nicht in so bedeutender Anzahl in die neue Welt, wie die Schweden und Norweger. Zur geistlichen Versorgung der ausgewanderten dänischen Lutheraner bildete sich a. 1869 die Gesellschaft zur Verbreitung des Evangeliums unter den Dänen in Nordamerika. Dr. Kalkar war besonders bemüht, das Interesse dafür zu wecken. Im Jahre 1870 wurde (s. o.) die Norwegisch-Dänische Augustana-Synode und die Norwegisch-Dänische Konferenz gegründet, und a. 1872 die „Kirchenmissionsgesellschaft“, deren Name später in „Die Dänische Evangelisch-Lutherische Kirche in Nordamerika“ verändert wurde. Dieser Körper wurde mehr und mehr von Grundtvigianismus tingiert. Die bekennnistreuen Dänen vereinigten sich nun a. 1896 zu Minneapolis und bildeten „Die Vereinigte Dänische Evang.-Luth. Kirche in Amerika“, mit einem theologischen Seminar in Blair (Nebraska) und einem College in Elkhorn (Iowa). Sie zählen 88 Pastoren, 150 Gemeinden, 8500 Kommunikanten.

D. Die Isländer. Die isländische Einwanderung in Nordamerika datiert vom Jahre 1870. Am zweiten August 1871 wurde das tausendjährige Gedächtnis der Kolonisation Islands durch einen ersten isländischen Gottesdienst in Milwaukee gefeiert. Die erste isländische Gemeinde wurde a. 1875 von Paul Thorlacsson gegründet. In den Jahren 1877 und 1878 organisierten die Pastoren Bjernafon und Thorlacsson isländische Gemeinden in Winnipeg (Manitoba), im nordwestlichen Kanada. Viele der kanadischen Isländer zogen später nach Nord-Dakota, wo sie von Thorlacsson bedient wurden. Er starb a. 1882 und drei Jahre darauf wurde die erste isländische Synode unter dem Vorsitz von Pastor Bjernafon in Winnipeg eröffnet, nachdem zwölf Gemeinden die Konstitution angenommen hatten. Die Versammlung des Generalkonzils in Chi-

ago, a. 1899, wurde von isländischen Delegaten besucht. Die Synode zählt 18 Pastoren, 26 Gemeinden, 5559 Kommunikanten.

E. Finnische Lutheraner. Die finnische Einwanderung in Nordamerika ist ganz neuen Datums. Doch hat sich bereits eine finnische Synode gebildet, a. 1890, die Suomi-Synode, mit einer Lehranstalt zu Hancock (Michigan), die a. 1896 eröffnet wurde. Die Statistik zeigt 11 Pastoren, 46 Gemeinden, 11048 Kommunikanten.

VII. Die Lutherische Kirche im Süden. In Woodstock, Winchester und New-Market (Virginia), in der Gegend von Salisbury und Concord (Nord-Carolina), in Orangeburg, Lexington, Newberry und Charleston (Süd-Carolina), und in den Salzburger Niederlassungen in Georgia (s. o.) finden wir die ersten kirchlichen Organisationen von Lutheranern im Süden der Vereinigten Staaten. Zur Zeit des großen Seecessionskriegs, a. 1863, organisierte sich die südliche Generalsynode (s. o. Generalsynode) mit den Synoden von Virginia, Südwest-Virginia, Nordcarolina, Südcarolina und Georgia. Das Apostolikum, Nicänum und die Augsburgerische Konfession, als Darstellung der Fundamentallehren der heiligen Schrift, bildeten die Bekenntnisgrundlage, mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, daß in Betreff mancher Artikel der Augustana volle Freiheit des Privaterteils gewährt sein solle. Es waren dies gerade die Artikel über die Unterscheidungslehren, — also im wesentlichen der Standpunkt der nördlichen Generalsynode in ihrer Majorität zu jener Zeit. Allmählich entwickelte sich auch hier ein klareres Bewußtsein und eine schärfere Betonung des lutherischen Bekenntnisses. Im Jahre 1867 wurde beschlossen, daß „keine Bücher von der Generalsynode des Südens approbiert werden sollten, die im Widerspruch mit der Augsburgerischen Konfession stehen, wie „diese von der Kirche in ihren symbolischen Schriften verstanden und verteidigt werde“. Auch sollte kein Professor an ihren theologischen Lehranstalten angestellt werden, „dessen Lehre nicht in Uebereinstimmung mit dem altbewährten Bekenntnis stünde“. Der oben erwähnte Vorbehalt fiel mit der Zeit weg. Nachdem a. 1880 die Nordcarolina-Synode an die Generalsynode herangetreten war, um, zum Zweck einer organischen Verbindung mit derselben, genaue Auskunft über ihre Lehrstellung zu erlangen, erklärte sich a. 1882 die Generalsynode bereit, mit andern lutherischen Körpern auf eine organische Vereinigung „auf einer unzweideutig lutherischen Basis“ hinzuwirken. So kam es a. 1886 zur Bildung eines neuen Körpers, genannt Die Vereinigte Synode im Süden (United Synod in the South), bestehend aus den Synoden der früheren südlichen Generalsynode, aus andern Synoden, die sich seit 1863 neu gebildet hatten, und solchen, die nie zur Generalsynode gehört, sondern sich von Anfang an ablehnend gegen dieselbe verhalten hatten. Die Vereinigte Synode umschließt die Lutheraner in Virginia, Nordcarolina, Georgia, Mississippi, Florida, Ost-Tennessee. Texas gehört nicht dazu, sondern (s. o.) teilweise zur Iowa-Synode, teilweise zu der allein stehenden alten Texas-Synode. Auch giebt es missourische Gemeinden in New-Orleans und dem Mississippi entlang. Als Bekenntnisgrundlage erklärt die Vereinigte Synode die symbolischen Bücher „als wahre und treue Entwicklung der in der Augsburgerischen Konfession dargestellten Lehren und in voller Harmonie eines und desselben schriftgemäßen Glaubens.“ Sie zählt jetzt acht Synoden mit 215 Pastoren, 390 Gemeinden, 38 639 Kommunikanten. Ihr theologisches Seminar befindet sich in Mount Pleasant, Charleston (Südcarolina). Folgende Synoden gehören zu ihr:

1. Die Nordcarolina-Synode. Sie wurde a. 1803 in Salisbury (Nordcarolina) gegründet und nahm a. 1820 an der Organisation der alten Generalsynode Anteil. Jhr gehört das Nordcarolina-College, gegründet a. 1858 in Mount Pleasant (Nordcarol.), und die Töchterchule Mount Amöna an demselben Platze. Sie zählt 38 Pastoren, 60 Gemeinden, 7347 Kommunikanten.

2. Die Tennessee-Synode. Gegründet a. 1820 im ausgesprochenen Gegensatz gegen die herrschende Lage in der Lehre und Bekenntnisstellung, namentlich in der damaligen Generalsynode. Die Familie Hentel hat in ihr eine leitende Stellung eingenommen, Paul Hentel (1754—1825) und unter seinen Söhnen besonders Polykarp C. H. und Sokrates H. Sie gaben das Konfessionsbuch zuerst in englischer Sprache heraus (Newmarket, Virginia, 1851). Die Tennessee-Synode repräsentiert das entschiedenste konfessionelle Luthertum im Süden, mit 39 Pastoren, 84 Gemeinden, 8148 Kommunikanten. Dazu gehört Senior-College in Hickory Nordcarol., und Gaston-College, eine höhere Töchterchule in Dallas, Nordcarol.

3. Südcarolina-Synode, gegründet a. 1824. Seit 1832 hatte sie in Lexington, Südcarol., eine theologische Lehranstalt, an der Dr. E. Hazelius und Dr. J. A. Brown wirkten. Sie wurde a. 1872 nach Salem, Virginia, verlegt, wo Dr. S. A. Repas und 60

Dr. T. W. Dosh als Professoren angestellt waren. Ihr gehört auch Newberry-College. Sie zählt 40 Pastoren, 63 Gemeinden, 8421 Kommunikanten.

4. Virginia-Synode, gegründet a. 1830. In dem schönen Shenandoah-Thale ließen sich in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts deutsche Lutheraner aus Pennsylvania nieder, deren erster regelmäßiger Pastor Christian Streit war, der a. 1785 nach Winchester kam. Im Jahr 1820 wurde die Synode von Maryland und Virginia organisiert, und im Jahr 1830 die Synode von Virginia. Zu ihr gehörten zeitweise Männer, die in der Geschichte der lutherischen Kirche Amerikas einen großen Einfluß ausgeübt haben, wie S. S. Schmucker, Charles Porterfield Krauth, J. A. Seiß, J. G. Morris, Beal M. Schmucker u. a. Sie zählt gegenwärtig 31 Pastoren, 71 Gemeinden, 6254 Kommunikanten.

5. Die Synode von Südwestvirginia, gegründet a. 1842. Ihre Grenzen sind die Staaten Nordcarolina, Tennessee, Westvirginia und im Osten der Jamesfluß. Sie zählt 31 Pastoren, 58 Gemeinden, 4275 Kommunikanten.

6. Die Mississippi-Synode, gegründet a. 1855 als eine Mission der Südcarolina-Synode. Gegenwärtiger Stand: 9 Pastoren, 13 Gemeinden, 648 Kommunikanten.

7. Evang.-Luth. Synode von Georgia und umliegenden Staaten, gegründet 1860. Die Gemeinden in Effingham, Ga., und Savannah schlossen sich erst später an. Es ist eine rechte Missionsynode, deren Gebiet sich auch über den Staat Florida erstreckt, mit 17 Pastoren, 20 Gemeinden, 2357 Kommunikanten.

8. Die Holston-Synode in Tennessee. Aus der ursprünglichen Tennessee-Synode wurde a. 1860 diese Synode gegründet von Pastoren und Gemeinden in Osttennessee und den angrenzenden Counties von Virginia. Ihren Namen hat sie von dem Fluß, der ihr Gebiet durchströmt. Die geographische Lage dieser Gemeinden, die durch das Alleghenygebirge von dem eigentlichen Territorium der Tennessee-Synode getrennt waren, ward der Hauptbeweggrund zur Bildung dieser Synode. Sie zählt nun 9 Pastoren, 21 Gemeinden, 4189 Kommunikanten.

VIII. Das Generalkonzil. Die erste Konvention des Generalkonzils trat im November 1867 in Fort Wayne (Indiana) zusammen. Folgende Synoden waren vertreten: Das Ministerium von Pennsylvania, das Ministerium von New-York, die englische Distriktsynode von Ohio, die Pittsburg-Synode, Wisconsin, Michigan, die Skandinavische Augustana-Synode, Minnesota, Canada, Illinois. Seine Lehrbasis, deren strikt konfessioneller Charakter von Anfang an von niemand bestritten wurde, befragt: „Nur solche Gemeinden stehen in wirklicher Gemeinschaft und Einheit mit der evangelisch-lutherischen Kirche und sind folgerichtig zu ihrem Namen berechtigt, welche sich aufrichtig zu den Lehren der Augsburgischen Konfession bekennen. Sie ist in besonders ausgezeichnetem Sinne das Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche. Die anderen Bekenntnisschriften aber stehen samt der ungeänderten Augsburgischen Konfession in völliger Übereinstimmung eines und desselben schriftgemäßen Glaubens.“

Trotz dem guten Grunde, der mit dieser rückhaltslosen Anerkennung des lutherischen Bekenntnisses in seinem geschichtlichen Sinne gelegt war, traten doch schon bei der ersten Konvention zu Fort Wayne große Schwierigkeiten zu Tage, die sich dem Ausbau des Generalkonzils nach dem Plane seiner Gründer in den Weg stellten. Missouri hielt sich ganz und gar zurück. Die allgemeine Synode von Ohio beschickte zwar die erste Konvention durch Delegationen, hatte aber die Konstitution nicht angenommen und legte der Versammlung die Fragen über die bekannten vier Punkte vor, Chiliasmus, Altar- und Kanzelgemeinschaft und geheime Gesellschaften, welche seitdem eine so hervorragende Stellung in den Verhandlungen des Generalkonzils einnahmen. Auch die Iowa-Synode forderte eine besondere Erklärung über drei der oben genannten Punkte und blieb im Vorhof des Generalkonzils stehen, als mitberatender Körper, ohne in den Verband völlig einzutreten. Auf der einen Seite wurde nicht ganz mit Unrecht die Behauptung aufgestellt, daß trotz der Annahme der bekennnistreuen Lehrbasis von Seiten des Generalkonzils hinsichtlich der obigen Punkte da und dort noch unlutherische Lehre und Praxis in seinen Synoden sich finde. Auf der anderen Seite wurde in völliger Übereinstimmung mit dem Sachverhalt die Erklärung abgegeben, daß „das Generalkonzil als solches nicht bereit sei, die Erklärung der Synode von Iowa als eine notwendige Folge und Anwendung der in den Bekenntnissen enthaltenen Antithesen sich anzueignen“.

Es zeigte sich an diesem Punkte eine tief einschneidende Differenz namentlich zwischen den östlichen und westlichen Synoden, wie sie zunächst das natürliche Resultat der ge-

schichtlichen Entwicklung war, welche die verschiedenen Teile der Kirche, die nun eine organische Einheit anstrebten, durchlaufen hatten. Vor etwa anderthalb hundert Jahren gegründet, hatte die lutherische Kirche des Ostens mehr oder weniger alle die verschiedenen Phasen des kirchlichen Lebens, Leidens und Sterbens durchgemacht, die in diesem Zeitraum die Kirche und Theologie des deutschen Vaterlandes charakterisierten. Daß dabei sich nach und nach vieles eingenistet hatte, was mit dem Geist und Bekenntnis der lutherischen Kirche im Widerspruch stand, kann niemand befremden. Dem gegenüber war das neubelebte Verständnis des lutherischen Bekenntnisses und die redliche Umkehr zu demselben verhältnismäßig jungen Datums. Und es ist nicht zu verwundern, daß nicht überall von Anfang an ein völliger Einblick in alle Konsequenzen einer entschieden lutherischen Bekenntnisstellung vorhanden war. Dagegen waren die meisten lutherischen Synoden des Westens mit ihrer Gründungszeit in viel günstigere Jahre gefallen. Recht aus der Fülle des wiedererstandenen Bekenntnisses heraus, teilweise mit dem Märtyrersinn einer *Ecclesia pressa* ist dort gebaut worden. Kein Wunder, daß da das ganze Gemeindeleben verhältnismäßig leichter und konsequenter nach den im Bekenntnis niedergelegten Grundsätzen sich organisieren ließ, und manche Übelstände von vornherein draußen gehalten werden konnten, die anderstwu mit hundertjährigen Wurzeln verwachsen waren.

Der Kampf um das Prinzip wahrer Kirchengemeinschaft in seiner Anwendung auf Altar- und Kanzelgemeinschaft bildete Jahre lang die brennende Frage auf den Versammlungen des Generalkonzils. Von dem schon in Pittsburg 1868 ausgesprochenen allgemeinen Grundsatz, daß Abendmahlsgemeinschaft Kirchengemeinschaft sei, war man allmählich zu der scharf zugespitzten Fassung fortgeschritten, „Lutherische Kanzeln nur für lutherische Pastoren, lutherische Altäre nur für lutherische Kommunikanten“, und dies ein „im Worte Gottes und im Bekenntnis der Kirche begründetes Prinzip.“ Es war dies im wesentlichen ein Kampf für das Existenzrecht des Generalkonzils selbst. War man einmal für den Grundsatz eingetreten, daß die sogenannten Unterscheidungslehren des lutherischen Bekenntnisses als Fundamentallehren zu betrachten seien, und daß man mit denen, die sie verwarfen oder auch nur solche Bedeutung ihnen nicht zuerkannten, keine kirchliche Gemeinschaft mehr haben konnte, wie durfte man denn späterhin daran denken, solche Gemeinschaft mit anderen zu pflegen und zu tolerieren, die in eben diesen Punkten durch ihre Lehre von uns geschieden waren? Es handelte sich hierbei um nichts geringeres, als die Lehrbasis des Generalkonzils selbst, „daß die wahre Einigkeit der christlichen Kirche notwendig Einheit in Lehre und Glauben und in den Sakramenten sein muß.“

Im Lauf der Debatten traten die ganz deutschen Synoden von Wisconsin, Minnesota, Illinois und Michigan aus dem Generalkonzil aus, weil sie mit seinen jeweiligen Erklärungen über die vier Punkte nicht befriedigt waren. Sie schlossen sich der Synodalkonferenz an, wie oben bemerkt. Bedeutsam ist übrigens, daß in dieser Angelegenheit, bei deren Behandlung die Sprach- und Nationalitätendifferenz sich ungebührlich geltend zu machen drohte, ein englisch redender Lutheraner, Dr. Charles Porterfield Krauth (f. A.), der zehn Jahre lang den Vorsitz im Generalkonzil führte, der Hauptvertreter der konsequent konfessionellen Seite war. In seiner Person und in seinen Gesinnungsgegnossen Dr. H. C. Jacobs und Dr. Beal M. Schmucker u. a. hat sich so recht die große Aufgabe des Generalkonzils verkörpert, das lutherische Bekenntnis aus europäischem Sprachgewand in die englische Weltsprache hinüber zu führen und eine ausgesprochen lutherische Litteratur, in englischer Sprache zu schaffen, an der es bis dahin fast ganz gefehlt hatte. (Dr. Krauth, *Conservative Reformation* und Dr. Jacobs, *Book of Concord*.) Einer der ersten Schritte des Generalkonzils auf der Konvention zu Fort Wayne 1867 war, daß es für die Herstellung von englischen und deutschen Kirchenbüchern Sorge trug, in welchen der Geist der lutherischen Kirche unverfälscht zum Ausdruck kommen sollte. Die Grundsätze, die für diese Arbeiten als maßgebend niedergelegt wurden, standen ganz und gar im Einklang mit dem, was auf dem Gebiet der Lehre und des Bekenntnisses anerkannt worden war: statt hochmütiger Verachtung dessen, was die Väter im 16. Jahrhundert erarbeitet und die Kirchen in gefegnetem Gebrauch gehabt hatten, ein gewissenhaftes Zurückgehen auf die Grundformen eines rein lutherischen Kultus und ein liebevolles Schwerversenken in die Schönheit und Fülle jener bewährten alten Gottesdienstordnungen. Das in der ersten Blütezeit der lutherischen Kirche, in den Tagen des 16. Jahrhunderts sich findende Material wurde unter den Instruktionen des Generalkonzils von den damit beauftragten Komiteen mit größter Sorgfalt, Umsicht und Treue bearbeitet. Das Resultat ihrer Arbeit ist in den Kirchenbüchern und Sonntagschulbüchern (englisch und deutsch) zusammengefaßt, die getrost dem Besten und Reinsten an die Seite gestellt werden können, 60

was die lutherische Kirche in der alten oder neuen Welt auf diesem Gebiete je besessen hat, und die in Hinsicht auf die Vollständigkeit und Anordnung des darin gebotenen Materials, der Gottesdienstordnungen, Gebete, Bekenntnisse, Psalmen und Lieder nirgends ihres Gleichen haben. Gerade auf diesem Gebiet hat das harmonische und neidlose Zusammengehen des englischen und deutschen Elements im Generalkonzil schon heute die schönsten und reifsten Früchte getragen. Es waren englische Pastoren, vor allen Dr. W. M. Schmucker, die auf diesem Gebiet vorangingen, zuerst wieder in die Schätze der alten lutherischen Agenden und Gottesdienstordnungen sich vertieften und edles Gold zu Tage förderten. In Deutschland nahmen Männer wie Philipp Wacernagel, Friedrich Hommel, Dr. Johannes Zahn den wärmsten Anteil an der Arbeit und unterstützten sie mit Rat und That. Die Hauptarbeiter an dem Werke unter den Deutschen in Amerika waren Dr. A. Späth, Dr. E. F. Moldehnke und Dr. S. Fritschel.

Mit den Lutheranern der alten Heimat hat das Generalkonzil stets Fühlung zu behalten gesucht. Schon auf der zweiten Konvention zu Pittsburg wurde der Beschluß gefaßt, an die Allgemeine Konferenz lutherischer Prediger in Deutschland einen brüderlichen Gruß zu senden und derselben die herzlichste Teilnahme und Zustimmung auszusprechen in ihrem Kampf gegen Unionismus und Indifferentismus und in ihrem Bestreben, die auf dem Grund des lutherischen Bekenntnisses stehenden aufrichtig lutherischen Elemente des alten Vaterlandes in wahrer Einheit des Geistes zu sammeln. Im Jahre 1870 wurde Dr. C. B. Krauth als Delegat zu der Konferenz in Leipzig erwählt, konnte aber damals die Reise nicht ausführen. Die Zuschrift, welche im Jahre 1868 vom Generalkonzil an die Allgemeine lutherische Konferenz ergangen war, fand durch den Vorfiger derselben Dr. A. Harleß die herzlichste Erwiderung. „Wir freuen uns der Einigung lutherischer Kirchen und Synoden Amerikas, wie sie in dem Generalkonzil sich Gestalt zu geben begonnen hat. Wir anerkennen die Einsicht und Umsicht, mit welcher dabei vorgegangen wurde, frühreife Resultate verschmähend, leichtfertige Unionen vermeidend, allenthalben den gewissen Grund klarer Erkenntnis und unzweideutigen Bekenntnisses suchend, damit das Haus feste werde.“

Zum Generalkonzil gehören drei theologische Seminare in Philadelphia, Rock Island (Schwedisch) und Chicago, mit 15 Professoren und 168 Studenten, acht Colleges mit 155 Professoren, 2196 Studenten, zusammen 12 Synoden mit 1371 Pastoren, 2213 Gemeinden, 386 129 Kommunikanten. Die Synoden im einzelnen sind folgende:

1. Das Ministerium von Pennsylvania, gegründet 1748, mit 356 Pastoren, 576 Gemeinden, 129 893 Kommunikanten.
2. Das Ministerium von New-York, gegründet 1773, mit 177 Pastoren, 143 Gemeinden, 50000 Kommunikanten, mit Wagner-College in Rochester, New-York.
3. Die Pittsburg-Synode, gegründet 1845, mit 133 Pastoren, 177 Gemeinden, 27 066 Kommunikanten, mit Thiel-College in Greenville, Pennsylvania.
4. Die Englische Distriktsynode von Ohio, gegründet 1857, mit 43 Pastoren, 76 Gemeinden, 11995 Kommunikanten.
5. Augustana-Synode (Schwedisch), gegründet 1860 mit 501 Pastoren, 956 Gemeinden, 131999 Kommunikanten.
6. Canada-Synode, gegründet 1861 mit 38 Pastoren, 75 Gemeinden, 10023 Kommunikanten.
7. Chicago-Synode, gegründet 1871, mit 36 Pastoren, 51 Gemeinden, 4669 Kommunikanten.
8. Englische Synode des Nordwestens, gegründet 1891, mit 17 Pastoren, 21 Gemeinden, 3034 Kommunikanten.
9. Manitoba-Synode, gegründet 1897, mit 15 Pastoren, 60 Gemeinden, 6300 Kommunikanten.
10. Pacific-Synode, gegründet 1901; 13 Pastoren, 16 Gemeinden, 863 Kommunikanten.
11. Synode von New-York und New-England, gegr. 1902 vom englischen Teil des New-York-Ministeriums; 36 Pastoren, 38 Gemeinden, 10 536 Kommunikanten.
12. Nova Scotia-Synode, gegründet 1903 von Gliedern der Pittsburg-Synode: 6 Pastoren, 24 Gemeinden; 2454 Kommunikanten.

Die Hauptorgane des Generalkonzils sind *The Lutheran* (wöchentlich), *The Lutheran Church Review* (vierteljährlich), *der lutherische Herald* (wöchentlich), *Missionsbote*, *Siloah*, *Foreign Missionary* (monatlich).

Seit der Gründung des Generalkonzils wurden wiederholt Versuche zur Annäherung

zwischen demselben und der alten Generalsynode gemacht, so in den Jahren 1877 und 1878 in zwei Kirchentagen (Free Diets), an denen sich etwa hundert Pastoren beteiligten und zu denen eine allgemeine Einladung an alle Lutheraner ohne Rücksicht auf ihre synodale Verbindung ergangen war. Weitere freie Konferenzen wurden im Dezember 1898 und April 1902 gehalten. Die Verhandlungen von allen diesen Versammlungen, die sämtlich in Philadelphia stattfanden, sind in Buchform erschienen. Von einem direkten Resultat derselben kann kaum geredet werden, doch haben sie ohne Zweifel dazu gedient, die konservativen Elemente der Generalsynode und der Vereinigten Synode des Südens den Vertretern des Generalkonzils näher zu bringen.

Von größerer Bedeutung waren die Maßregeln, die zur Herstellung einer gemeinsamen englischen Gottesdienstordnung und Agende getroffen wurden, und deren Resultat der sogenannte Common Service ist, ein Schritt zur Erfüllung des Wunsches, den der Patriarch Mühlberg schon a. 1783 ausgesprochen, daß alle lutherischen Gemeinden in Nordamerika im Gebrauch derselben Gottesdienstordnung miteinander verbunden sein möchten. Schon a. 1870 hatte Dr. J. Bachmann in Charleston (Südcarolina) die Generalsynode des Südens ersucht, mit anderen Synoden in Verhandlung zu treten, um eine größere Einmütigkeit in ihren Agenden und Gottesdienstordnungen zu erzielen. Sechs Jahre später wurde ein Komitee jenes Körpers instruiert, mit der Generalsynode und dem Generalkonzil über diesen Punkt zu konferieren. Das Generalkonzil beschloß a. 1879 an der Ausarbeitung einer gemeinsamen Gottesdienstordnung mitzuwirken, unter der Bedingung, daß der Konfenszus der reinen lutherischen Agenden des 16. Jahrhunderts als Maßstab gelten sollte, nach welchem alle bei dieser Arbeit auftauchenden Fragen entschieden werden sollten. Diese Regel wurde von den anderen beiden allgemeinen Körpern angenommen und im Jahre 1884 begann die eigentliche Arbeit. Dr. B. M. Schmucker vom Generalkonzil, Dr. G. U. Wenner von der Generalsynode und Dr. E. T. Horn von der Vereinigten Synode im Süden, bildeten den engeren Ausschuß, der die Vorarbeiten zu entwerfen hatte. Im Jahre 1888 wurde der Common Service von allen drei Körpern angenommen. Auch die englische Missourisynode hat diese Ordnung angenommen und eingeführt. Zugleich wurde die Revision der englischen Übersetzung der Augsburgerischen Konfession, mit Zugrundelegung der alten englischen Übersetzung von Taverner vom Jahre 1536, und der Übersetzung des Kleinen Katechismus in Angriff genommen. Und gegenwärtig wird die gemeinsame Arbeit fortgesetzt, um auch eine Vereinbarung in der Form der Ministerialhandlungen und eines englischen Gesangbuchs zu erzielen.

IX. Alleinstehende Synoden. Außer den schon in Bisherigen besprochenen alleinstehenden Synoden, — Allgemeine Synode von Ohio, Buffalo-Synode, Hauge-Synode (Norwegisch), Norwegische Synode Missourischer Richtung, Iowa-Synode, Norwegische freie Kirche Michigan-Synode, Dänische, Isländische und Finnische Synode, — sind noch folgende kleinere lutherische Synodalkörper vorhanden, die mit keiner größeren Organisation verbunden sind.

1. Die Texas-Synode, gegründet 1851, mit 15 Pastoren, 25 Gemeinden 2500 Kommunikanten. Sie wurde durch den von Dr. Passavant nach Texas gesandten Pastor C. Braun organisiert. Ihre ersten Glieder bestanden meist aus Sendlingen der Missionsanstalt St. Crischora bei Basel. Im Jahr 1853 schloß sie sich der Generalsynode an, a. 1868 dem Generalkonzil. Im Jahre 1895 trat die Mehrzahl der Synode in organische Verbindung mit der Iowa-Synode, als deren Texasdistrikt. Die damit unzufriedenen Glieder führten den alten Namen der Texas-Synode weiter.

2. Die Immanuel-Synode, gegründet 1886, mit 15 Pastoren, 13 Gemeinden, 5000 Kommunikanten.

Die Gesamt-Statistik der Lutheraner in Nordamerika mit Einschluß der in gar keiner synodalen Verbindung stehenden 75 Pastoren, 200 Gemeinden, 25 000 Kommunikanten, zeigt nach dem Kirchenkalender des Generalkonzils vom Jahre 1904 folgende Zahlen.

65 Synoden, 7289 Pastoren, 12 220 Gemeinden, 1 689 238 Kommunikanten, 5244 Parochialschulen, 3350 Gemeindefullehrer, 234 175 Wochenschüler, 6062 Sonntagschulen mit 58 814 Lehrern und 542 259 Schülern, 23 theologische Seminare mit einem Grundbesitz im Wert von 1 600 000 Doll., 96 230 Bänden in ihren Bibliotheken, 88 Professoren, 1037 theologische Studenten; 50 Colleges mit Grundbesitz im Wert von 3 311 177 Doll., 557 Professoren, 8703 Studenten, davon 1500 in Vorbereitung aufs theologische Studium; 32 Akademien (Vorbereitungsanstalten aufs College), mit Grund-

besitz im Werte von 691 660 Doll., 152 Professoren, 2681 Studenten; 11 Töchterschulen, mit Grundbesitz im Wert von 583 500 Doll., 118 Professoren, 1058 Schülerinnen; 45 Waisenhäuser mit 2517 Waisenkindern und Grundbesitz im Wert von 1 649 474 Doll.; 18 Asyle für Alte mit 525 Insassen und einem Eigentum im Wert von 335 653 Doll.;
 5 11 Missionen für Einwanderer und Seeleute, acht Diakonissenhäuser mit etwa 200 Schwestern, in Philadelphia (deutsch), Baltimore (englisch), Milwaukee (deutsch-englisch), Omaha (schwedisch) Minneapolis, Chicago und Brooklyn (norwegisch). Die meisten derselben sind zu einer lutherischen Diakonissenkonferenz vereinigt.

Schon im Jahre 1846 hatte Dr. W. A. Passavant, der Gründer vieler christlicher
 10 Wohltätigkeitsanstalten im Osten von Nordamerika, bei einem Besuch in Europa Fliedner um Diakonissen für sein Hospital in Pittsburg gebeten. Drei Jahre später brachte Fliedner selbst die ersten Schwestern von Kaiserwerth hinüber. Aber die Diakonissensache machte zunächst keine Fortschritte. In ein neues Stadium trat die Sache als im Jahre
 1884 von dem deutschen Hospital in Philadelphia eine kleine Kolonie von 3erlobner
 15 Schwestern hinüber gerufen wurde. Der Präsident des Deutschen Hospitals in Philadelphia J. D. Lankenau, aus Bremen gebürtig (gest. 1901), baute aus eigenen Mitteln ein großes, prächtig ausgestattetes Diakonissen-Mutterhaus, dessen Unterhaltungskosten er selber trug und durch ein reiches Vermächtnis für die Zukunft sicher stellte. Das Haus hat nun zwischen 70 und 80 Schwestern. Es steht, wie auch das Baltimore-Dia-
 20 nissenhaus mit der Kaiserwerther Generalkonferenz in Verbindung.

Die periodische Litteratur der lutherischen Kirche in Amerika weist nicht weniger als 157 Zeitschriften auf, die in deutscher, englischer, schwedischer, norwegischer, dänischer, isländischer, finnischer, französischer, ungarischer, lettischer und esthnischer Sprache erscheinen.

Auch auf dem Gebiet der Heidenmission hat die lutherische Kirche in Nord-
 25 amerika auf verschiedenen Gebieten eine Thätigkeit entfaltet. Im Jahre 1841 wurde der achtundvierzigjährige C. F. Hoyer, der Jahre lang mit großem Erfolg im Westen der Vereinigten Staaten einheimische Missionsarbeit getrieben, von dem Ministerium von Pennsylvania, auf Antrag von Dr. Demme zu den Telugus nach Ostindien gesandt. Er begann seine Arbeit in Guntur, 230 Meilen nördlich von Madras. Später schloß sich
 30 die Generalsynode diesem Missionswerk an, und von Deutschland kamen die Missionare Chr. W. Grönning und Heise. Als dann die Trennung eintrat, teilten sich Generalkonzil und Generalsynode so in das Werk, daß Rajahmundry das Centrum für das erstere, Guntur das Centrum für die Mission der letzteren bildete. Im Jahr 1860 unternahm dann die Generalsynode auch eine Mission an der Westküste von Afrika, die „Mühlberg-Mission“, unter deren Arbeitern besonders M. Officer und D. A. Day zu nennen
 35 sind. Dieselbe hat mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen und es wird ernstlich an ihre Aufhebung gedacht. Die Vereinigte Synode des Südens hat ein Heidenmissionsfeld in Japan seit 1892; und die Missouri-Synode seit der Seccession einiger Leipziger Missionare (1894) eins in Ostindien (Tamilen).

Die Iowa-Synode suchte den Lieblingsgedanken Löhes, eine Heidenmission unter
 40 den Indianern des Westens, ins Leben zu setzen, und sandte i. J. 1857 J. J. Schmidt nach dem Lake Superior, wo aber kein Resultat erzielt wurde. Im folgenden Jahre trat er in Begleitung von Mor. Bräuninger eine weite Reise nach den fernen Nordwesten an, zu den Crow-Indianern (Upsarokas), am Yellowstone und Bighornfluß in Montana.
 45 Ein später unternommener Versuch einer Ansiedlung mißglückte auch hier. Bräuninger wurde ermordet. Indianeraufstände, die in den folgenden Jahren sich häufig wiederholten, unterbrachen und zerstörten die Arbeit, und im Jahr 1867 mußte die Heidenmission unter den Eingebornen vorläufig ganz sistiert werden.

Die Synodalkonferenz treibt ein Missionswerk unter der Negerbevölkerung besonders
 50 in New-Orleans und anderen Städten.

Im Jahr 1865 wurde von den Synoden von New-York und Pennsylvania eine
 Immigrantenmission im Hafen von New-York gegründet (Rob. Neumann, Miss.). Das Werk wurde dann vom Generalkonzil übernommen und von W. Berkeleier ein Emi-
 55 granten-Haus gegründet, das vielen Tausenden von Einwanderern zum Segen geworden ist (Missionar G. Döring, 26 State Str. New-York). Auch die Missouri-Synode hat in New-York (Pastor S. Kehl) und Baltimore Einwanderermissionen; ebenso die Skandinavier; und neuerdings hat die Pennsylvania-Synode in Philadelphia einen Seemanns- und Emigrantemissionar angestellt (Hans Meyer).

Überblicken wir den ganzen Entwicklungsgang und heutigen Stand der lutherischen
 60 Kirche in Nordamerika, so sind noch folgende Punkte besonders zu beachten.

Zur richtigen Wertung der lutherischen Kirche in Amerika ist vor allem im Auge zu behalten, daß sie, wie alle religiösen Genossenschaften des Landes, Freikirche ist. Als Freikirche aber muß sie in ganz besonderem Sinne Bekenntniskirche sein. Denn diejenigen, welche sich aus freien Stücken zu einer Gemeinde oder zu größeren Synodalverbänden zusammenschließen, müssen vor allem darüber mit sich im klaren sein, auf welchem Grunde ihre Einheit ruhen soll. Und bei aller heute noch zu Tage tretenden äußeren Zersplitterung und Uneinigkeit bleibt doch die Thatsache stehen, daß die ganze Entwicklung der lutherischen Kirche durch alle Kämpfe hindurch und nach Perioden des Indifferentismus doch im großen Ganzen ein entschieden konfessionelles Gepräge trägt. In der Anerkennung der ungeänderten Augsburgischen Konfession als Bekenntnisgrundlage kirchlicher Gemeinschaft sind heutzutage alle Lutheraner wenigstens in ihren offiziellen Erklärungen einig. Selbst die Generalsynode hat sich auf diesen Grund gestellt und das konservative Element in derselben ist bedeutend in der Mehrzahl. Man darf darum wohl die lutherische Kirche Amerikas als den konservativsten protestantischen Kirchenkörper des Landes bezeichnen. Allerdings ist der eigentliche Geist des lutherischen Bekenntnisses nicht überall in demselben Maße und in derselben Klarheit und Konsequenz erfaßt und angeeignet. Dem Amerikaner wird es ja besonders schwer, das Mysterium kindlich-gläubig zu erfassen und darum ins Innerste des lutherischen Glaubens mit rechtem und vollem Einverständnis einzudringen. Sein aufs Äußere gerichteter praktischer Sinn befähigt ihn von Natur mehr zum Handeln, zum frischen kräftigen Dreingreifen, als zum Lernen und Lehren, zum geduldrigen ausdauernden Hören und Forschen. Lehrfragen an sich, ohne eine lebendige Beziehung aufs Leben haben in der Regel für ihn weniger Interesse. Darum ist er in Gefahr, auch wo ihn die Liebe zur Wahrheit und die Anhänglichkeit an die Kirche der Reformation zu einem rechten Bekenntnisstandpunkt gebracht haben, doch mehr oder weniger mit einer bloß äußerlichen Anerkennung der betreffenden Glaubenssätze zufrieden zu sein, ohne sie innerlich durchdrungen und lebendig angeeignet zu haben. Er mag geneigt sein, seinen Eifer um das Haus des Herrn eher noch in der Einrichtung gewisser gottesdienstlicher Formen und Kultusordnungen zu zeigen, als in eingehender und erbaulicher Lehrpredigt. Aber es ist doch Thatsache, daß es unter den englischen Lutheranern Amerikas Männer giebt, die ganz und gar auf dem Grunde der Väter stehen und sich das Bekenntnis der Kirche von Herzensgrunde angeeignet haben, Männer, die nun mit aller Kraft und Energie das vielgeschmähte, mißverständene Bekenntnis in seiner Klarheit und Wahrheit zu rechtfertigen wissen.

Es ist gewiß eine sonderliche Gabe und Gnade Gottes, daß er der Mutterkirche der Reformation eine so weite Thüre aufthut in diesem Abendlande und durch ihre Einführung in die englische Weltsprache ihr Bekenntnis Tausenden zugänglich macht, die bisher durch die Schranken der Nationalität und Sprache davon ausgeschlossen waren. Mancherlei Sprachen, mancherlei Gaben, aber Ein Geist, — das muß, wie für die apostolische Kirche bei ihrem ersten Kundgang durch die alte Welt, so für die evangelisch-lutherische Kirche in der neuen Welt das Motto sein. Und was sind die Differenzen zwischen deutsch, englisch und skandinavisch, die doch alle demselben germanischen Grundstamme angehören, verglichen mit dem Gegensatz von Jude und Grieche zur apostolischen Zeit? Hat dort das Evangelium Macht gehabt, über diese Differenzen den Triumph zu erringen, „nicht Jude, noch Grieche, sondern allzumal Einer in Christo“, so wird auch hier die Treue gegen das Bekenntnis, die herzliche Zusammenstimmung in dem Einen Glauben über alle nationale und sprachliche Besonderung den Sieg davon tragen, und eben aus der Mannigfaltigkeit der Sprachen reichen Segen und vielfache Anregung schaffen, anstatt daß sie, wie freilich oft die Gefahr vorhanden, eine Quelle von Schwachheit und Kraftzersplitterung sein darf.

Die theologische Arbeit der lutherischen Kirche in Amerika ist, wie sich erwarten läßt, vorwiegend praktisch gerichtet und in ihrer Lehrstellung entschieden konservativen Charakters. Sie macht keinen Anspruch, in ähnlicher Weise produktiv, originell, oder Schule bildend zu sein, wie das von der europäischen Universitäts-theologie mehr oder weniger erwartet wird. Doch dürfen wir auf einzelne Leistungen hinweisen, die auch in der alten Welt Beachtung und Anerkennung gefunden haben. Darunter: C. P. Krauth, *The Conservative Reformation and its Theology*; C. F. W. Walther, *Stimmen der Kirche in der Lehre von Kirche und Amt*; Die rechte Gestalt einer vom Staat unabhängigen lutherischen Ortsgemeinde; Pastoral; H. C. Jacobs, *Elements of Religion* (auf ergetischem Gebiete J. A. Seiß, *Auslegung der Apokalypse* (engl. und deutsch); T. C. Schment, *Higher Criticism*; J. A. W. Haas, *Biblical Criticism*; F. W. Stellhorn, *Wörterbuch*

zum Neuen Testament; *The Lutheran Commentary of the New Testament*, unter der Chefredaktion von H. C. Jacobs, in zehn Bänden (Matthäus von E. F. Schäffer, Markus von J. A. W. Haas, Lukas von H. L. Baugher, Johannes von A. Späth, Apostelgeschichte von F. W. Stellhorn, Römer- und erster Korintherbrief von H. C. Jacobs, zweiter Korintherbrief von G. F. Spieker, Galater von E. A. Swenson, Ephefer von A. C. Voigt, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon von E. L. Horn, Pastoralbriefe und Hebräer von E. J. Wolf, Katholische Briefe und Apokalypse von A. F. Weidner); auf kirchengeschichtlichem Gebiet: *The Lutheran Movement in England*, von H. C. Jacobs, Martin Luther, H. C. Jacobs, und die Bearbeitungen gewisser Abschnitte der amerikanischen Kirchengeschichte von Mann, Schmucker, Gräbner, Wolf, Ricum, Bernheim, Deindörfer, — auf homiletischem Gebiet die englischen Predigten von J. A. Seiß, besonders über die Evangelien und Episteln, M. Loy, *Sermons on the Gospels*; J. Kügele, *Sermons of a country Parson*, E. F. W. Walther, Amerikanische Evangelien-Postille u. a., W. J. Mann, Heilsbotschaft, A. Späth, Saatförner, A. J. Frey, 15 Evangelienpredigten, Gottfried Fritschel, Passionsbetrachtungen, mit Vorwort von Löbe; J. Frey, *Homiletics*; auf liturgischem Gebiet die Kirchenbücher des Generalkonzils und *Outlines of Liturgics* von E. L. Horn. Eine der reichhaltigsten Sammlungen von Agenden und Rationales des 16. und 17. Jahrhunderts findet sich in der Seminarbibliothek zu Mount Airy Philadelphia.

Ihr Zeugnis hat in den letzten Jahrzehnten einen großen Umschwung herbeigeführt. Das „Amerikanische Luthertum“, wie es vor einem halben Jahrhundert noch das große Wort führte, ist entschieden im Niedergange begriffen. An seiner Stelle entwickelt sich in der jüngeren Generation hier geborner Lutheraner eine lebensfähige englisch-lutherische Kirche von entschiedener Bekenntnistreue; der Eine gemeinsame Glaube gilt als Herr, 25 dem die verschiedenen Sprachen und Nationalitäten mit ihren besonderen Gaben in Eintracht dienen sollen.

Auf dem Gebiet der Kirchenverfassung und Regierung kommt natürlich überall in der lutherischen Freikirche Amerikas das Prinzip der Selbstregierung der Gemeinde zur Geltung. Ob in der einzelnen Ortsgemeinde der Kirchenrat (bestehend aus Pastor, Ältesten und Vor- 30 stehern) oder die Gemeindeversammlung selbst (bestehend aus den stimmsfähigen männlichen Kommunikanten) als oberste Instanz in der Gemeindeverwaltung anerkannt ist, immer bleibt derselbe Grundsatz, daß die Lokalgemeinde ihre eigenen Angelegenheiten selbstständig und unabhängig verwaltet. Ein Gegengewicht gegen die Gefahr eines zügellosen Independentismus bilden die Synodalverbände, welche für Pastoren und Gemeinden eine heilsame Zucht und 35 Oberaufsicht repräsentieren, und darüber wachen, daß bei aller Freiheit der einzelnen Ortsgemeinde die Einheit im Glauben, die Reinheit der Lehre, die Gemeinschaft im Kultus, das Zusammenwirken in aller christlichen Liebesthätigkeit nach Kräften gefördert und erhalten wird. Wo eine Lokalgemeinde sich einem Synodalverbande anschließt, geschieht das durch ihren eigenen freien Akt. Aber sie bindet sich dadurch an die Ordnungen und Regeln, 40 sowie an die ordnungsmäßig gefaßten Beschlüsse der Synode. Und ein treues Zusammenhalten und Zusammenwirken über die engen vier Wände der Einzelgemeinde hinaus wird ja schon im Interesse der Selbsterhaltung eine Lebensfrage für die lutherische Freikirche in Amerika. Sie hat im Laufe ihrer Geschichte schon längst den Punkt erreicht, wo sie ihre Arbeiter in Kirche und Schule der Hauptsache nach selbst, aus ihren eigenen Kreisen 45 heranziehen und mit ihren eigenen Mitteln und nach ihren eigenen Anforderungen ausbilden muß. Das gilt als Regel selbst für die eingewanderten deutschen und skandinavischen Elemente und ist ja selbstverständlich für die lutherische Kirche Amerikas, soweit sie sich der englischen Sprache bedient. Die Ortsgemeinden, die in loyaler Weise an der Synodalarbeit und den Synodalinstitutionen sich beteiligen, dienen darum sich selber 50 schließlich am Besten im Blick auf die Zukunft. Sie helfen die theologischen und andere Lehranstalten erhalten, aus denen sie einmal ihre Pastoren und Lehrer erhoffen. Sie tragen das Ihrige dazu bei, daß die Lebensaufgabe der Kirche, ihre beständige Festigung nach Innen und Ausbreitung nach Außen erfolgreich weiter geführt und erfüllt werde. So kommen die Gebiete der Inneren Mission, und auch der Heidenmission, die in den 55 staatskirchlichen Verhältnissen Europas ganz und gar in den Händen freier Vereinsthätigkeit sind, in der Freikirche Amerikas auch direkt unter die Leitung der Kirche, wie sie in Synoden und größeren Körpern repräsentiert ist. Das alles stellt natürlicherweise ganz bedeutende Anforderungen an die Leistungsfähigkeit und Willigkeit der Ortsgemeinde und ihrer einzelnen Glieder, weil von ihren Beiträgen nicht bloß der Bestand der Lokalgemeinde (Pfarrgehalt, Kirchengebäude etc.) abhängt, sondern auch die Erhaltung der theo-

logischen Seminare, Befoldung der Professoren, Unterstützung der Studenten, die Waisenhäuser, Missionsstationen etc. im Heidenland und daheim.

Ein besonders wichtiges Moment für die lutherische Freikirche in Amerika ist die Gemeindefchule, mit deren Gründung und Erhaltung sich die Glieder der lutherischen Kirche, die ja als Amerikaner zur Unterstützung der Staatsschulen mitbesteuert werden, eine ganz bedeutende Last auferlegen. Es handelt sich bei der Gründung und Pflege der lutherischen Parochialschulen nicht bloß, und nicht einmal in erster Linie, um Erhaltung und Fortpflanzung der deutschen (schwedischen, norwegischen) Sprache bei den Kindern eingewanderter Lutheraner, sondern um Erhaltung ihres kirchlichen Glaubens und Bekenntnisses, um den Grundsatz, daß die Tagsschule, welche die Kinder christlicher Eltern besuchen, nicht von aller Religion entblößt sei, sondern biblische Geschichte, Katechismus und Kirchenlied täglich und treulich pflege. Die amerikanische Staatsschule, mit ihrer splendiden Ausstattung, leistet bekanntlich nichts in religiöser Beziehung. Sie muß dieses Gebiet grundsätzlich ignorieren. Das Luthertum, das zwischen Romanismus und reformiertem Protestantismus eine isolierte Stellung im religiösen Leben des amerikanischen Volkes einnimmt, bedarf vor allem zu seiner Selbsterhaltung die systematische treue Pflege des kirchlichen Sinns, wie sie die christliche Gemeindefchule darbietet. Selbst in englisch-lutherischen Kreisen fängt man allmählich an, die Wichtigkeit dieser Sache einzusehen, aber zur Gründung englisch-lutherischer Gemeindefschulen ist es noch nirgends gekommen. Und auch in den deutschen Gemeinden des Ostens sieht es, im Vergleich mit den Lutheranern des Westens, mit der Parochialschule kümmerlich aus. Es fehlt an einem tüchtigen Lehrerseminar, wie namentlich die Missouri-, Ohio- und Iowa-Synode dieselben besitzen. Auch mit höheren Lehranstalten, Akademien, Colleges, die vom Geist der Kirche durchdrungen sind, sind die Lutheraner des Westens besser versehen. **Adolph Späth.**

f) **Methodistische Kirchen** s. d. A. Methodismus in Amerika Bd XIII S. 1 ff. 25

g) **Presbyterianische Kirchen** s. am Schluß des Bandes.

Normaljahr s. d. A. Westfälischer Friede.

Norton, Andrews, gest. 1853. — Vgl. William Newell, Notice of the life and character of Mr. Andrews Norton (Abdruck eines im Christian Examiner, 1853, Nov., erschienenen Artikels), Cambridge 1853; ebenfalls wiedergegeben in der 2. Ausgabe der State-ment of Reasons etc., Boston 1856.

A. Norton ist geboren zu Hingham, Massachusetts, am 31. Dezember 1786, gestorben zu Newport, Rhode Island (in der Sommerfrische; er wohnte in Cambridge, Massachusetts), am 18. September 1853. Den ersten Unterricht genoss er in der Derby Academy zu Hingham; und im Jahre 1801 ging er nach Cambridge, um seine Studien in Harvard College fortzusetzen, wo er im Jahre 1804 graduiert wurde, der jüngste in seiner Klasse. Darauf studierte er weiter, um sich auf das geistliche Amt vorzubereiten, und im Jahre 1809 predigte er kurze Zeit zu Augusta, Maine. Aber schon im Oktober 1809 wurde er zum Tutor (etwa Repetent) ernannt in Bowdoin College, und 1811 zum Tutor der Mathematik in Harvard College; letztere Stelle behielt er nur einige Monate. Es war eine bewegte Zeit in der Theologie für New-England und im Jahre 1812 gab er eine Zeitschrift heraus: „The General Repository“, welche die liberale Richtung vertrat; sie war zu gelehrt und vielleicht zu kühn, um Gefallen zu finden, und ging nach dem zweiten Jahre ein. Im Jahre 1813 wurde er Bibliothekar des College und Lektor der biblischen Kritik und Hermeneutik. Im Jahre 1814 hat er die Schriften eines verstorbenen Freundes, Charles Eliot, herausgegeben. Die theologische Schule „Divinity School“ von Harvard wurde im Jahre 1819 begründet und Andrews Norton zum Professor der biblischen Litteratur erwählt. Diese Stellung hat er bis zum Jahre 1830 inne gehalten, und sich eifrig an allen die Universität betreffenden Fragen beteiligt.

Nachdem er die Professur niedergelegt, betrieb er unausgesetzt seine litterarischen und theologischen Forschungen. Im Jahre 1833 erschien: „A statement of reasons for not believing the doctrine of Trinitarians concerning the nature of God and the person of Christ“, (11. Ausg. 1876), und in diesem und dem folgenden Jahre gab Norton, in Verbindung mit seinem Freunde Charles Folsom, „The select journal of foreign periodical literature“ heraus. Das Jahr 1837 brachte den ersten Band seines schon im Jahre 1819 begonnenen Hauptwerkes, eine gebiegene Aufstellung der Zeugnisse für die Echtheit der Evangelien: „The evidences of the genuineness of the gospels“, wovon der 2. und 3. Band 1844 erschienen sind (2. Ausgabe Cambridge

1846; Auszug in einem Bande 1867), sowie ein Band über die „Internal evidences etc.“ nach seinem Tode im Jahre 1855. Sein Vortrag „On the latest form of infidelity“, eine Widerlegung der Ansichten von Strauß erschien im Jahre 1839. Die Zeitschriften seiner Zeit, wie z. B. „North American Review“, „Christian Examiner“ und „Christian Disciple“, enthalten manchen wertvollen Artikel aus seiner Feder. Einige seiner kleineren Schriften hat er in: „Tracts concerning Christianity“, Cambridge 1852, gesammelt.

Seit vielen Jahren etwas leidend, erholte er sich nie vollständig von einer schweren Krankheit, die ihn im Jahre 1849 befiel; er starb 1853 zu Newport, wo er in den auf jene Krankheit folgenden Jahren den Sommer zugebracht.

Trotzdem er ein Hauptführer der liberalen Partei in der Theologie war, wollte er den Namen „Unitarian“ nicht gelten lassen, und er war gegen die Begründung der „Unitarian Association“. Sein Werk über die Echtheit der Evangelien ist das Hauptwerk, in diesem Jahrhundert und in der englischen Sprache, über diese Frage. Gegen Strauß trat er streng auf, als gegen einen Judas. Von ganzem Herzen und in allen Verhältnissen des Lebens ein Christ, und sich dem unermüdblichsten Schriftstudium hingebend, verlor er doch nicht den Sinn für andere Interessen. Zur Belebung und Förderung der Litteratur hat er stets belehrend gewirkt und geschrieben, insbesondere um seinen Landsleuten die Schätze des Auslandes vorzuführen. Es ist auch interessant zu bemerken, daß er manche Gedichte, insbesondere geistliche Lieder, verfaßte.

Caspar René Gregory.

Norwegen. 1. Die Einführung des Christentums. Der Einführung des Christentums voraus geht die sogenannte „Zeit der Wikinger“, eine Periode von etwa 200 Jahren, in welcher größere und kleinere Scharen von kriegerischen und raubgierigen nordischen Heiden auf Fahrt nach den südlicheren Kulturländern, wie Frankreich, England, Schottland und Irland zogen und brannten und plünderten, wohin sie kamen. Auf diesen Wikingerzügen war es, daß die Norweger zum erstenmal mit dem Christentum und der christlichen Kultur Bekanntschaft machten, und die ersten Christen in Norwegen waren dann selbstverständlich heimgeführte Kriegsgefangene. Von einzelnen der mehr bekannten Wikinger hat man die Nachricht, daß sie sich als christliche Katechumenen durch die sogenannte „Primsigning“ (prima signatio) aufnehmen ließen und standen also gewissermaßen wie zwischen dem alten und neuen Glauben und konnten ungezwungen sowohl mit Christen als Heiden verkehren. Andere traten einfach zum Christentum über. Von dem norwegischen Herrkönig Ivar in Dublin erzählen die Ulster-Annalen, daß er „in Christo entschlief“ (Ad. Ann. 872). Von einem andern Häuptling hören wir, daß er mit seiner ganzen Familie getauft wurde.

Dieses alles wurde von nicht geringer vorbereitender Bedeutung. Namentlich läßt es sich nachweisen, daß das alte norwegische Heidentum in bedenklichem Grade durch die Skepsis, die nach und nach unter den kriegerischen Wikingerscharen um sich griff, erschüttert wurde, eine Skepsis, die sich den Ausdruck darin gab, daß man einfach erklärte, weder an Odin noch Thor, sondern nur an seine eigene Stärke zu glauben. Bei anderen war diese Skepsis mit einem monotheistischen Zuge verbunden, indem man über die Götter, an die man allmählich mehr und mehr den Glauben verloren hatte, ein höchstes Wesen setzte, einen allmächtigen Gott, der über alles gebiete und alles erschaffen hätte.

Von zwei Seiten drang sich das Christentum gegen Norwegen vor, von Süden und Westen. Es ist jedoch zu bemerken, daß die von Dänemark ausgehende Missionsthätigkeit, die die Landschaften rings um den jetzigen Christianiafjord umfaßte, nur von geringer Bedeutung für die Christianisierung des Landes wurde. Es war die angelsächsische Britannia, von woher das Christentum zu dem norwegischen Volke kam und sich unter ihm im ganzen genommen Eingang bahnte, eine Missionsthätigkeit, die unter den Auspizien der norwegischen Könige vor sich ging und durch die Machtmittel, die ihnen zur Verfügung standen, gefördert wurde, während angelsächsische Geistlichen predigten, taufte, organisierten und überhaupt die ganze Arbeit, von ihrer inneren, geistigen Seite betrachtet, machten.

Nachdem der norwegische König Haakon der Gute (gest. 961), am Hofe des angelsächsischen Königs Athelstan erzogen, vergeblich versucht hatte das Volk zu bewegen, den neuen Glauben anzunehmen, wurde das Christentum durch die zwei Könige Olav Trygvesson (995--1000) und Olav Haraldsson mit dem Beinamen „der Heilige“ (1015--1030) in Norwegen eingeführt und befestigt. Vor ihrem Regierungsantritt waren die beiden

Könige auf Wikingerzügen gewesen und hatten dadurch das Christentum kennen gelernt. Der erste Olav war in England, der zweite in der Normandie getauft worden, beide setzten sich als Ziel, das Land zu einem christlichen Lande zu machen, beide führten den England Bischöfe und Priester mit nach Hause, damit sie für das Volk predigen sollten und mithelfen, die Kirche in Norwegen zu gründen, während zu gleicher Zeit die Könige ihre Thätigkeit mit Gewalt stützten und unbarmherzig jeden Widerstand mit den Waffen in der Hand zu Boden schlugen, so daß ihr Auftreten zu Zeiten den Charakter der blutigen Kreuzzüge annahm. Unter den angelsächsischen Missionären soll Bischof Sigurd, der Olav Trygvesson begleitete und der Apostel Norwegens genannt worden ist, erwähnt werden. Der Sohn seines Bruders, Grimkjell, war der Missionsbischof Olavs des Heiligen und leistete seinem König gute Hilfe, indem er die Kirche nach angelsächsischem Muster organisierte. Durch diese Thätigkeit wurde Olav Haraldson mehr und mehr unpopulär und seine Stellung mehr und mehr untergraben. Nachdem er aber im Kampfe gegen seine auffässigen Unterthanen bei Stiklestad gefallen war (29. Juli 1030), ging bald ein durchgreifender Umschlag in den Gemütern vor; binnen kurzer Zeit sah das Volk in dem gefallenen König einen großen Heiligen, bei dessen Grab mächtige Wunder geschähen, wie man glaubte; sein Tod wurde ein Martyrium, das seine bedeutsame Lebensaufgabe mit der strahlenden Glorie der Heiligkeit umgab.

Die Geschichte der norwegischen Kirche im Mittelalter fällt in ihren Hauptzügen und nach ihrem inneren Gange mit der kirchlichen Entwicklung der europäischen Kulturländer im großen und ganzen zusammen. Besonders soll erwähnt werden, daß der geistige Rückgang und der kirchliche Zerfallsprozeß, die der Reformation vorausgehen und den Weg bahnen, auch in Norwegen sich geltend machen. Dazu kommt noch der Umstand, daß das Land sein altes nationales Königtum verloren hatte, indem es durch Personalunion zuerst mit Schweden und dann mit Dänemark vereinigt worden war. Die politische Geschichte Norwegens im Mittelalter schließt mit dem Verluste der Selbstständigkeit des Landes, indem es wie Fyhu und Jütland als Provinz Dänemarks erklärt wird (1536).

2. Die Einführung der Reformation. Nachdem die beiden Länder in diese Verhältnisse zu einander zu stehen gekommen waren, versteht sich von selbst, daß, als man sich im Jahre 1536 entschloß, die Reformation in Dänemark einzuführen, diese Entscheidung auch für Norwegen gelten mußte, obgleich die evangelische Lehre hier beinahe unbekannt und das Volk im ganzen für eine so durchgreifende geistige Revolution sehr wenig vorbereitet war. Man fing an das Alte zu zerstören. Der letzte katholische Erzbischof mußte vor den dänischen Machthabern entfliehen, die im Lande zurückgebliebenen Bischöfe wurden abgesetzt, die Klöster niedergelegt und sowohl der Grundbesitz als auch die übrigen Besitzungen der Bistümer und Klöster konfisziert. Die katholischen Priester dagegen verblieben in ihren Stellungen und hielten Gottesdienst auf katholische Weise, bis sie von evangelisch ausgebildeten Predigern abgelöst oder ersetzt werden konnten. Die eigentliche Evangelisierung des Landes wurde den evangelischen Beamten überlassen, die zuerst Superintendenten und später Bischöfe genannt wurden und von welchen nach und nach einer in jedem Bistum angestellt wurde. Ihre Aufgabe war es, die neue evangelische Kirchenordnung durchzuführen und die Gemeinden mit evangelischen Predigern zu versehen. Diese Prediger wurden in den in jeder Stiftsstadt errichteten gelehrten Schulen ausgebildet, woselbst Theologie und Humanismus im Geiste Melanchthons in der schönsten Eintracht gelehrt wurden. Unter den evangelischen Bischöfen des Reformationsjahrhunderts waren mehrere sehr tüchtige Männer. Hier sollen erwähnt werden: Mag. Torbjörn Olafsson Bratt in Drontheim, der zwei Jahre in Wittenberg studiert und einige Zeit in Luthers Haus gewohnt hatte, — Geble Bedersön in Bergen, eine feine und fromme Gestalt, als Schulmann hervorragend, — Mag. Jens Nilsson in Oslo, ein eifriger Visitator und bedeutender Humanist, — Mag. Jürgen Erichsön in Stavanger, die hervorragendste kirchliche Persönlichkeit des 16. Jahrhunderts in Norwegen, ein energischer Visitator, ein gebieterischer und zu gleicher Zeit besonnener Vorkämpfer der kirchlichen Ordnung, ein gewaltiger Prediger, dessen kräftige, klare und von evangelischer Wärme gefüllte Predigten ihm den Ehrennamen „Luther Norwegens“ verschafft haben.

Am Schlusse des Reformationsjahrhunderts ist die evangelische Kirchenordnung im Äußeren völlig durchgeführt. In allen Gemeinden wirken evangelisch ausgebildete Pastoren, von jeder Kanzel wird lutherische Lehre verkündet, in jeder Kirche Gottesdienst auf evangelische Weise gehalten. Die gelehrten Schulen bilden Prediger aus, um das Bedürfnis der Zukunft auszufüllen, in den Stiftern sind evangelische Bischöfe thätig, um kirchliche

Zucht und Ordnung zu fördern. Doch ist das Volk, mit wenigen erfreulichen Ausnahmen, im ganzen genommen von dem Geiste des Evangeliums unberührt oder nur wenig berührt. Von einem eigentlichen Durchbruch des Evangeliums der Reformation bei dem norwegischen Volke kann keine Rede sein, bevor die Zeit des Pietismus die Periode 5 stillen Wachstums unter der Orthodorie ablöste.

3. Kirchliche Verfassung und Statistik. Bei der Volkszählung im Dezember 1900 war die gesamte Einwohnerzahl Norwegens 2 239 880. Von diesen gehörten 2 187 200 der norwegischen Staatskirche und 39 401 den verschiedenen Dissentergemeinden an, während 13 279 sich keiner organisierten Gemeinde angeschlossen hatten. Unter den Dissentern, die alle freie Religionsübung haben, nehmen lutherisch freikirchliche, Methodisten 10 und Baptisten den ersten Platz ein. Von Juden war die Gesamtzahl 642, von Mormonen 501.

Das evangelisch-lutherische Bekenntnis ist seit der Einführung der Reformation die offizielle Religion des Staates gewesen; als solche ist sie auch in der norwegischen Konstitution 15 anerkannt. Es liegt in dem Prinzip der Religionsfreiheit, daß alle, die kraft ihrer Stellung etwas mit den Angelegenheiten der Staatskirche zu thun haben, derselben zugehören müssen; also z. B. der König des Landes und seine Minister, die theologischen Professoren an der Universität, die Religionslehrer an den öffentlichen Schulen, Prediger, Bischöfe u. s. w., sonst steht es jedem frei, aus der Staatskirche zu scheiden, ohne dadurch 20 irgend einen ökonomischen Verlust zu erleiden. So lange man der Staatskirche angehört, ist man verpflichtet, seine Kinder taufen und in ihrem Bekenntnis unterrichten zu lassen.

Alle der Staatskirche geltenden Gesetze werden von dem norwegischen Reichstage („Storting“) gegeben. Ubrigens besitzt der König die oberste kirchliche Potestas, die er durch seinen Konseil oder durch den Kultusminister, den Chef des Kirchen- und Unterrichtsdepartements, ausübt. Dieses verwaltet auch mit konstitutioneller Verantwortlichkeit 25 für den Reichstag die Vermögensmassen der Staatskirche, deren Gesamtsumme über 30 Millionen Kronen beträgt.

In jedem der sechs Stifter oder Bistümer, in welche das Land geteilt ist, steht ein evangelischer Bischof an der Spitze der kirchlichen Administration. Diese kirchlichen 30 Ämtern, deren Stellungen man immer nicht geringe Bedeutung beigelegt hat, werden vom König ernannt. Die Geistlichkeit des Stiftes hat Repräsentationsrecht. Das Stift ist in mehrere Propsteien geteilt, jede mit ihrem Propst, der eine Zwischeninstanz zwischen dem Bischof und der Geistlichkeit der Gemeinden bildet und von den Geistlichen der Propstei erwählt, aber vom König ernannt wird. Der Propst ist zugleich Pfarrer in 35 einer Gemeinde.

Alle kirchliche Stellungen der einzelnen Gemeinden sind regale und werden vom König besetzt. Jede Gemeinde hat ihren Hauptpastor oder Pfarrer, in den größeren Gemeinden werden neben ihm residierende Kapläne oder Amtskapläne u. s. w. angestellt. Ihre Einnahmen sind auf eine im ganzen recht befriedigende Weise durch das Gesetz vom 40 14. Juli 1897 geordnet worden. Von den Bischöfen des Landes steht der in Christiania als primus inter pares an der Spitze, wie er auch die größte Einnahme hat. Es ist eine Regel ohne Ausnahme, daß niemand als Beamter in der norwegischen Staatskirche angestellt werden kann, ohne ein theologisches Amtsexamen an der norwegischen Universität abgelegt zu haben.

45 Die der Staatskirche zugehörenden Kinder erhalten ihren Religionsunterricht in den öffentlichen Volksschulen, die übrigens von der Kirche ganz unabhängig sind.

Der Bischof hat über den Religionsunterricht der Lehrer, die Amtsverwaltung der Prediger und über die kirchliche Lebensentwicklung der Gemeinden Aufsicht zu führen. Im Verlaufe von drei Jahren soll er sämtliche Parochien seines Stiftes visitiert haben. Die 50 mit diesen Visitationsreisen verbundenen Ausgaben werden von dem Fiskus getragen.

In jedem Stift ist eine sogenannte Stiftsdirektion, die aus dem Oberpräsidenten (dem Stiftsamtmann) der Stiftsstadt und dem Bischof besteht. Dieses Kollegium steht unmittelbar unter dem Kultusministerium und hat über die ökonomischen Verhältnisse der Prediger, über die Kirchengebäude, über das Armenwesen u. s. w. die Aufsicht 55 zu führen. In den einzelnen Gemeinden sind die Zustände selbstverständlich sehr verschieden. Als ein durchgehender Zug muß ein lebhaftes Interesse für die innere Mission und die Mission unter den Heiden erwähnt werden. Letztere Thätigkeit wird von verschiedenen privaten Missionsgesellschaften bethätigt. Die größte und bedeutendste von diesen ist die norwegische Missionsgesellschaft, deren Hauptvorstand in Stavanger seinen 60 Sitz hat und deren jährliche Einnahme über eine halbe Million Kronen beträgt. Ihr

Missionsfeld ist teils Zulu, teils China und hauptsächlich Madagaskar, wo die Arbeit mit reichem Erfolg gekrönt worden ist. Die Gesellschaft hat ungefähr 80 Arbeiter in ihrem Dienste; ihre Schulen werden von 48 000 Kindern besucht; ihre Gemeinden zählen ca. 62 000 Christen. D. A. Chr. Bang.

Nothelfer, die vierzehn (XIV Auxiliatores). — Georg Ott, Die 14 hl. Nothelfer, 6
2. A. Stehl 1882; L. Lang, Die 14 hl. Nothelfer, ihre Legenden und Bilder, 2. A. 1883;
F. Bösl, Legende von den 14 hl. Nothelfern, Regensburg 1891; H. Weber, Die Verehrung
der hl. 14 Nothelfer. Ihre Entstehung und Verbreitung, Rempten 1886; Kieffer, Die hl.
14 Nothelfer, 2. A. Dülmen 1900. — Wichtiger als diese, z. Tl. zur unkritischen Devotio-
nallitteratur gehörigen Arbeiten ist die den Ursprung und die frühere Entwicklung der 10
Nothelferlegende hist.-kritisch behandelnde Studie von Uhrig, Die hl. 14 Nothelfer (Quatuor-
decim Auxiliatores): ThDS 1888, S. 72—128.

Eine seit Mitte des 15. Jahrhunderts im katholischen Deutschland mit besonderem
Eifer verehrte Gruppe von Heiligen bildet die doppelte Siebenzahl von Angehörigen ver-
schiedener Zeiten und Länder, deren Namen die alphabetische Reihe angiebt: Achatus, 15
Agidius, Barbara, Blasius, Catharina, Christophorus, Cyriacus, Dionysius (Areopagita?),
Erasmus, Eustachius, Georgius Martyr, Margareta, Pantaleon, Vitus. Nur lokal
überliefert und mangelhaft verbürgt ist die Vermehrung dieser 14 auf 15 Heilige (mittels
Einfügung eines St. Magnus vor Margareta — worunter nach ital. Überlieferung Bischof
Magnus v. Oberzo bei Treviso, nach süddeutscher Abt Magnus zu Füssen am See zu 20
verstehen sein würde). — Über die Mehrzahl der hier Genannten handeln besondere Ar-
tikel d. Encycl. (s. d.). Betreffs der sechs praetermissi sei hier in Kürze bemerkt, daß
1. **Achatus** (richtiger **Acacius**) ein zur Zeit der Decianischen Verfolgung seinen Christen-
glauben bei einem peinlichen Verhör furchtlos bekennender und dadurch Begnadigung von
seinem Richter erlangender Bischof zu Melitene in Klein-Armenien gewesen sein soll. 25
2. **Blasius**, Bischof der armenischen Stadt Sebaste, soll wunderbare Heilgabe besessen
haben, die er, noch während der Gefangenschaft vor seinem unter grausamen Martern
erlittenen Zeugentode (angeblich 316) an verschiedenen in den Kerker zu ihm gekommenen
Kranken, u. a. einem durch eine Fischgräte im Halse beinahe erstickten Knaben, erfolgreich
ausgeübt haben soll. 3. **Erasmus** (ital. **San Elmo**) soll, nachdem er im Libanon eine 30
furchtbare Marterung mit brennendem Pech und Schwefel unversehrt überstanden, nach Formia
in Kampanien gekommen sein und hier teils durch Befehung vieler Heiden zum Christen-
tum, teils durch die mittels seines Gebets bei verschiedenen Anlässen (z. B. gelegentlich
eines großen Viehsterbens und bei einem heftigen Gewitter) bewirkten rettenden Wunder-
thaten Ruhm und Verdienste erworben haben (gest. angeblich 303). 4. **Margareta** 35
(alias **Margarita**, auch **Marina**), eine zu Antiochia Pisidä unter Diokletian nach Er-
duldung unglaublicher Qualen enthauptete keusche christliche Jungfrau, soll vor ihrem
Ende im Kerker besonders für gebärende Frauen um Linderung von deren Schmerzen
gebetet haben. 5. **Pantaleon**, nach griech. Tradition ein Erzmärtyrer (*μεγαλομάρ-
τυρος*), soll kaiserlicher Leibarzt bei Diokletian in Nikomedia gewesen und, nachdem er 40
während der zwei ersten Jahre der Verfolgung unter diesem Herrscher Wunder der auf-
opfernden Liebe vollbracht, zuerst auf vielfache Weise gemartert, dann enthauptet worden
sein. 6. **Vitus** (ital. **Guido**, deutsch **Veit**) soll als 7jähriger (oder nach anderer Angabe
als 12jähriger) Knabe einerseits seine Amme, die hl. Crescentia und deren Mann **Mo-
destus** zum Christenglauben bekehrt, andererseits verschiedene Heilwunder vollbracht, u. a. 45
einen Sohn des Kaisers zu Rom von seiner Besessenheit geheilt haben, dann aber, wegen
Verweigerung des Opfers vor den Götzen, grausamen Martern ausgesetzt und, zusammen
mit Crescentia und Modestus, am Silarusflusse in Lukanien (unweit Pästum) zu Tode
befördert worden sein. Wie jeder dieser sechs Heiligen als wirksamer Helfer bei bestimmten
Arten von Lebensgefahr oder sonstiger Not galt (Achatus bei Todesangst und Bedrohung 50
mit Mord, Blasius bei gefährlichen Halsübeln, Erasmus bei Gewitterstürmen und Vieh-
seuchen, Margareta bei Fällen schwerer Entbindung, Pantaleon bei Krankheitsfällen über-
haupt, St. Veit insbesondere bei Besessenheitsfällen und Krämpfen [daher „Veitstanz“]),
so pflegte man die acht übrigen — gleichfalls auf Grund gewisser wunderbarer Wir-
kungen, die die Legende über sie berichtet — als Spezialhelfer in allerlei Fällen der Not 55
anzurufen, z. B. Agidius besonders bei Pest, Barbara bei Fieber, Cyriacus bei Anfeh-
tungen in der Todesstunde, Catharina bei Leiden der Zunge, u. s. f. — Die Zusammen-
stellung der Vierzehn zu einer Gruppe — gleichsam einer Societät unsichtbarer Helfer
im Jenseits, an die man beim Hereinbrechen von Kalamitäten sich schutzsuchend wendete

— kann unmöglich erst damals geschehen sein, als eine Vision des oberfränkischen Schafhirten Hermann Leicht (dem am Vorabend des Peter-Paulstages 1446 das Jesuskind, umgeben von den 14 Heiligen auf dem Felde erschienen sein soll) zum Anlaß der Erbauung der berühmten Wallfahrtskirche Bierzehnheiligen bei Staffelstein wurde. Auch die von Weber (a. a. O.) versuchte Zurückdatierung des gemeinsamen Kultus der Bierzehn um weitere hundert Jahre, nämlich bis zum Ausbruch der furchtbaren Pestzeit des Schwarzen Todes 1346, reicht noch nicht aus. Es finden sich sichere Spuren vom Vorhandensein der Vorstellung von 14 Hauptheiligen in der Not bereits in viel früheren Zeiten des M.s. Ubrig (l. c.) mag Recht haben, wenn er die frühesten Keime zum Kultus einer doppelten Heptas von Heiligen in der Umwandlung des Pantheons zu Rom in eine christliche Marien- und Märtyrerkirche durch Papst Bonifaz IV. im J. 610 (s. Bd III S. 290, 1 ff.) erblickt, weil es sich ja damals um den Ersatz von 14 bisher dort aufgestellten Götterbildern durch ebensoviele Altäre mit christlichen Märtyrergebeinen handelte. Auch mag seine Herleitung der hinsichtlich der einzelnen 14 Glieder der Gruppe getroffenen Auswahl von der Invention irgend eines kunsfsinnigen Klosterbruders etwa zu Tuotilos Zeit (Sec. IX), dem die Malung eines Altarbildes oblag, nicht allzusehr von der Wahrheit abliegen. Doch löst diese Ubrig'sche Hypothese nicht alle hier in Betracht kommenden Rätsel. Und einige der mit ihr in Verbindung stehenden Mutmaßungen sind doch wohl zu kühn; so namentlich die Schlussfolgerung: aus dem Umstande, daß St. Agibius der einzige Nichtmartyrer unter den Bierzehn ist, ergebe sich, „daß dasjenige Kloster, von welchem der Kultus der 14 Nothelfer ursprünglich ausging, den hl. Agibius zum Patron gehabt haben müsse“. — Nicht in genügendem Maße berücksichtigt bei Ubrig erscheint außerdem der Umstand, daß die Zahl 14 (= 7 + 7) in der Kultus- und Kunsfsymbolik des M.s überhaupt eine nicht unwichtige Rolle spielt (vgl. schon Jsidor. Hisp. im Lib. numeror., 25 c. 15, sowie bes. J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer⁴, S. 299 f.).

Seit jener Leicht'schen Vision (1446) hat sich von der oberen Maingegend aus die Verehrung der Nothelfer rasch über ganz Deutschland und die Nachbarländer verbreitet. Der jetzige Bau der großen im Barockstil errichteten Wallfahrtskirche Bierzehnheiligen, die sich über dem die Stätte jenes Gesichts bezeichnenden Altar erhebt, rührt aus den Jahren 1743—1772 her. — Über bildliche Darstellungen der ganzen Gruppe und die dabei begegnenden interessanten Variationen der gewöhnlichen Tradition (z. B. Ersatz der Hh. Cyrillus und Dionysius durch St. Leonhard und St. Nikolaus auf einem Holzschnitte ungefähr vom J. 1460) handelt Dezel, Monogr. II, 560—562. Als wichtigstes Skulpturwerk ist hier die Holzskulptur von Tilman Riemenschneider in der Julius-Hospitalkirche zu Würzburg aus dem J. 1494 hervorgehoben. Wegen des interessanten Gemäldes von Lukas Kranach in der Marienkirche zu Torgau vgl. J. für bildende Kunst, 1899, November, S. 29.

Zu erwähnen ist noch Luthers sinnige Bezugnahme auf den Kultus der 14 Nothelfer in seiner Trostschrift *Tesseradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis* (1520; 40 f. Weimarer Ausg. Bd VI), worin er dem erkrankten Kurfürsten Friedrich dem Weisen anstatt der zweimal sieben Nothelfer zwei Tafeln mit je sieben Trostgründen wirksamerer Art als jene vorhält (vgl. H. Beck, Die Erbauungslitt. der evang. Kirche Deutschlands im 16. Jahrh., Erlangen 1883, S. 49f.). **Böckler.**

Notter, Mönche vom Kloster St. Gallen. — Ekkehart's IV. Casus s. Galli (St. Galler Historische Mitteilungen, Heft XV. XVI, mit dem Kommentar von dem Unterzeichneten), sowie von demselben: Lebensbild des heiligen Notter (Mitteilungen der zürcher. antiquar. Gesellsch., Bd XIX). Vgl. Dümmler: Das Formelbuch des Bischofs Salomo III. von Konstanz, sowie St. Gallische Denkmale aus der karolingischen Zeit (Mitteil. Bd XII, wo S. 224 der Brief an Liutward, dann weitere in den *Poetae Latini medii aevi*, Tom. IV, S. 336 ff., neuerdings abgedruckte Dichtungen. Wegen der Antiphone „*Media Vita*“ vgl. (Scherer's) Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen, den Exkurs S. 165—167. Das *Martyrologium* gab Canisius, *Antiq. lect.* (ed. Basnage), Bd III, S. 89—184, heraus. Wegen des *Monachus Sangallensis de Karolo magno* vgl. Zeumer, in den *Historischen Aufsätzen dem Andenken an Georg Waitz* gewidmet, S. 97—118 (daneben Graf Zeppelin: *Wer ist der Mon. Sangallensis?* in den Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees, Heft XIX, S. 33 ff.). Die Litteratur über die Sequenzen ist in dem betreffenden Artikel genannt, die Bedeutung Notter's als Dichter durch P. von Winterfeld: *Die Dichterschulen St. Gallens und der Reichenau unter den Karolingern und Ottonen* (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Litteratur Bd V, S. 341 ff.) gewürdigt; ebenso vgl. weiter 60 J. Schwalm und P. von Winterfeld: *Zu Notter dem Stammvater* (Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, Bd XXVII, S. 740 ff.).

In der Reihe hervorragender Persönlichkeiten des Klosters St. Gallen tritt der Name Rotter mehrfach hervor, ohne daß sich ein bestimmter Zusammenhang der einzelnen Individuen untereinander klar nachweisen ließe. Einer der St. Gallen selbst überragenden Berge, der südöstlich stehende, auf dessen Ende jetzt das Frauenklosterchen Nöggersegg steht, hieß geradezu der Notkersberg (Ekkeh. IV. Cas. s. Galli, c. 29).

Rotter Balbulus, der erste der berühmten Mönche dieses Namens, stammt in genügend erkennbarer Weise aus der Thurgegend südlich von Wil, von Zonswil, wo sein Bruder, der Schultheiße Othere, als angesehenener Mann wohnte, wo wieder in der Mitte des 10. Jahrhunderts ein Rotter als Bassus und Vogt des Klosters St. Gallen lebte (erst ein späterer lügenhafter Autor des 13. Jahrhunderts, Ekkehart V., läßt in seiner total wertlosen Vita s. Notkeri den Rotter von Elgg abstammen). Wohl um 840 geboren, hat Rotter in St. Gallen, wo er nur die untergeordneteren Ämter eines Bibliothekarius und Hospitarius bekleidete, voran als „magister“ an der Schule gewirkt. Daß er dabei noch der im „Formelbuch des Bischofs Salomo III. von Konstanz“ hervortretende treue Lehrer und Mahner des jungen Salomon, eben des späteren Abtbischofs und dessen Bruder Waldo, in diesem Falle also auch der Verfasser der Notatio über die Ausleger der hl. Schrift war, wie Dümmler im Kommentar zu dem von ihm ebirteten Formelbuche annimmt, ist ganz wahrscheinlich, obschon Salomon nur etwa zwanzig Jahre jünger gewesen zu sein scheint. Bestimmt hat er das unter seinem Namen gehende Martyrologium auf der Grundlage des 870 durch Abo den St. Gallern geschenkten Exemplares verfaßt. Allein eigentlich berühmt wurde Rotter durch die Sequenzen, über die auf den Artikel „Sequenzen“ hier zu verweisen ist. Zwischen 881 und 887 widmete Rotter die Sammlung der Sequenzen in einem interessante Aufschlüsse über seine Arbeit enthaltenden Briefe dem einflussreichen Bischofe Liutward von Bercelli, Kanzler Kaiser Karls III. Hat er in diesen Sequenzentexten seine dichterische Begabung in hohem Grade erwiesen, so ist dagegen eine im späteren Mittelalter ihm zugeschriebene Antiphone, der durch den Eindruck der erschütternden Worte und des mächtigen melodischen Klanges gewaltig wirkende Gesang *Media vita*, ohne Berechtigung ihm zugeteilt worden. Eines der ausdrücklichsten Zeugnisse für die hohe Achtung, in welcher Rotter stand, ist der Umstand, daß ganz ausnahmsweise von diesem St. Galler Mönche ein Miniaturbild (jetzt in dem Besitze der zürcherischen antiquarischen Gesellschaft) vorhanden ist, welches, wohl noch im 10. Jahrhundert geschaffen, wegen seines individuellen Ausdruckes geradezu als porträtartig bezeichnet werden darf. Erst durch die neuere Forschung ist auch die schon ältere Annahme völlig erhärtet worden, daß Rotter im weiteren der Verfasser des so anmutigen Buches des „Mönches von St. Gallen“ über Karl den Großen ist, das in einer Fülle von Erzählungen und Sagen das Bild des großen Kaisers vorführt, wie es im Munde des Volkes fortlebte und stets weiter sich gestaltete. Kaiser Karl III. hatte 883 bei seinem Besuch in St. Gallen, der wohl auch noch weitere Anregung gab, Rotter, dessen Gedächtnis durch die Erzählungen eines Waffengefährten des tapferen Grafen Gerold, des Schwagers Karls des Großen, weiter zurückreichte, zur Aufzeichnung der ihm mitgeteilten Geschichten aufgefordert. Ebenso ist Rotter auch der Fortsetzer der Chronik Erchamberts, wo wieder mit lebhafter Verehrung von Karl III. bei der Aufzählung der Reichsteilungen und Regierungen im karolingischen Hause geredet wird. Aber überhaupt dehnt sich durch neueste Ergebnisse der Kreis der Rotter zuzuweisenden Werke noch immer weiter aus. Das Verhältnis liebevoller Art des Lehrers zu seinen Schülern ist durch seine Verse über die freien Künste, durch zwei aus einer Weissenburger Handschrift neu hinzugekommene Gedichte belegt; die in den *Poetae Latini medii aevi*, Tom. II, S. 474 u. 475, abgedruckte poetische Erzählung von den drei Brüdern und ihrem Boock, der dem Schöpfer des kühnsten Wunsches unter den dreien gehören sollte, wird ihm zugeschrieben. Rotter hat selbst bezeugt, daß er ein Werk über den heiligen Gallus geplant und begonnen, emsig gefördert habe, und die von Weidmann in der Geschichte der Bibliothek von St. Gallen herausgegebenen Bruchstücke (S. 482 ff.) sind jetzt mit guten Beweisgründen hierfür in Anspruch genommen. B. von Winterfeld möchte nunmehr Rotter als den größten Dichter des Mittelalters, weit mehr als Walahfrid, hinstellen. Trotz seiner Kränklichkeit erreichte der gelehrte Mönch, über den Ekkehart IV. manche zum Teil frei ausgeschmückte aneddotische Züge bewahrt hat, ein höheres Alter: er starb am 6. April 912. Man hielt ihn schon im 11. Jahrhundert für einen Heiligen; doch erfolgte die eigentliche Kanonisation, und auch diese nicht unmittelbar von Rom aus, erst 1513.

Rotter — mit dem Beinamen *Piperis Granum*, wegen der Strenge der von ihm geübten Zucht, oder *Medicus*, — 956 oder 957 *Cellarius*, 965 *Hospitarius*

in St. Gallen, tritt dagegen weit weniger hervor, muß aber immerhin einen guten Rufm gehabt haben, da er an den Hof Ottos I. wegen seiner Kenntnisse in der Heilkunde berufen worden sein soll. Als Maler, als Dichter, insbesondere eines noch nach Jahrhunderten im Kloster gebräuchlichen Hymnus auf den hl. Otmar, als Lehrer — „benignissimus doctor“ nennt ihn das Totenbuch — thätig, stand er schon in sehr hohem Alter, als ihm am 14. August 972 die beiden Kaiser, Otto I. und II., bei ihrer Anwesenheit in St. Gallen hohe Ehre erwiesen. Es scheint, daß Notker auch 940 am Hofe zu Duedlinburg als Notarius Ottos I. die Immunitätsbestätigung für St. Gallen schrieb. Er starb 975 am 12. November. — Ein Schwesterjohn Notkers des Arztes war der

10 Notker, welcher 971 nach Pürchards I. Abdankung als Abt in St. Gallen eintrat und am 15. Dezember 975 starb. — Vgl. den Kommentar zur Ausgabe Ekkeharts IV. (I. c., besonders S. 398—401 über Notker den Arzt).

Eine viel bedeutendere Persönlichkeit wieder, wenn auch eigentümlicherweise in der St. Galler Geschichtschreibung nicht genannt, ist Notker, Propst von St. Gallen, 969

15 als kaiserlicher Kaplan in Italien thätig, seit 972 Bischof von Lüttich und als solcher um die dortige Schule sehr verdient. Doch nicht nur als Gelehrter, sondern auch als Politiker, als Leiter seines geistlichen Fürstentums nahm derselbe eine hervorragende Stellung besonders in Lothringen unter Otto III. und Heinrich II. ein. Er starb am 10. April 1008. Vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter (6. Aufl.), Bd I, 20 S. 380 u. 381). **Meyer von Ronau.**

Notker, Labeo, gest. 1022. — Vgl. B. Piper, Die Schriften Notkers und seiner Schule, 1882; J. Kelle, Geschichte der deutschen Litteratur, I, 232 ff., 1892; R. Kugel, Geschichte der deutschen Litteratur, I, 2, 598 ff., 1897.

Notker, zubenannt Labeo (der mit der großen Unterlippe) und später seiner Verdienste wegen Teutonicus, war der dritte dieses Namens unter den Mönchen von St. Gallen. Um 25 950 als Sprößling eines vornehmen alemannischen Geschlechtes geboren, kam er schon als Knabe unter Abt Burkhard I. (958—971) durch Vermittelung seines Oheims Eckhard I. zugleich mit seinen Vettern Eckhard II. und III. und Burkhard (später Abt als der II. seines Namens, gest. 1022) ins Kloster St. Gallen. Hier erwarb er sich, wie seine Werke und die An-

30 erkennung seiner Zeitgenossen zeigen, ein außergewöhnliches Maß gelehrter Bildung. Infolge dessen erhielt er die Leitung der Klosterschule und stand ihr bis zu seinem Tode vor. Als im Jahre 1022 das aus Italien zurückkehrende Heer Kaiser Heinrichs II. die Pest nach St. Gallen einschleppte, erlag N. dieser Krankheit am 29. Juni. Sein äußeres Leben ist also ohne bemerkenswerte Ereignisse verlaufen; um so mehr hat er Zeit gehabt,

35 sie gelehrten Studien und der Schule zu widmen. Über diese seine Thätigkeit orientieren uns sein Schüler Eckhard IV. in seinem Liber benedictionum, sowie N. selbst in einem an Bischof Hugo von Sitten (regierte 998—1017) gerichteten Briefe. Jener teilt mit, daß N. das Buch Hiob, Gregors Moralia und den Psalter ins Deutsche übersetzt habe; den Hiob habe er erst an seinem Todestage vollendet; Kaiserin Gisela (die 1027

40 St. Gallen besuchte) habe sich N.s Hiob und Psalter abschreiben lassen. Mehr erfahren wir aus dem erwähnten Briefe: N. hat, um die kirchlichen Schriften den Schülern zu erklären, etwas nahezu unerhörtes (*rem paene inusitatam*) unternommen, nämlich lateinische Bücher ins Deutsche zu übersetzen; zuerst bearbeitete er so zwei Schriften des Boethius, *De consolatione philosophiae* und *De sancta trinitate*; dann wendete er

45 sich der Übertragung poetischer Werke zu: Cato (die bekannten Disticha), Vergils *Bucolica* und Terenz' *Andria*; ihnen folgte die Bearbeitung von Prosawerken aus dem Gebiete der freien Künste: *Nuptiae Philologiae* (des Marcianus Capella), des Aristoteles *Kategorien* und *Perihermenias*, die *Principia Arithmeticae* (ein uns unbekanntes Werk); dann kehrte er zu den heiligen Schriften zurück, übersetzte den ganzen Psalter, ihn nach

50 Augustin erklärend, und begann die Übersetzung des Hiob, die aber zur Zeit der Abfassung des Briefes erst bis zu einem Drittel fertig war. Außerdem, sagt N., habe er in lateinischer Sprache eine neue Rhetorik, einen neuen *Computus* (Osterberechnung) und andere kleine Schriften verfaßt. Die große Anzahl der genannten Werke hat Neuere zu der Meinung gebracht, N. nicht als ihrer aller Verfasser, sondern für die meisten nur als

55 oberen Leiter anzusehen, diese also auf seine Schüler zurückzuführen; man sprach von einer St. Galler Übersetzerschule. Diese Auffassung ist durch nichts gerechtfertigt; N.s deutsche Arbeiten begreifen sich, im Anschluß an seine eigenen Angaben, durchaus als selbstgefertigte Unterlagen für den von ihm erteilten Unterricht; alle ihre Besonderheiten, wie z. B. das häufige Einmischen lateinischer Phrasen, werden von diesem Gesichtspunkte aus ver-

ständig. Auch reicht der Zeitraum, der N. zur Verfügung stand, zu ihrer Abfassung völlig aus: der Hiob, der vor 1017 zu einem Drittel fertig war und 1022 vollendet wurde, dürfte etwa 1013 begonnen sein; der Beginn der Übersetzerthätigkeit N.s ist nach seinen Altersverhältnissen auf etwa 980 zu setzen; es bleibt also für die übrigen sehr verschieden umfangreichen Werke mindestens dreißig Jahre Zeit.

Erhalten sind uns von N.s Werken die folgenden:

1. Boethius, *De consolatione philosophiae*, in der St. Galler Handschrift 825 (Piper A, Anfang des 11. Jahrhunderts), ein kleines Stück auch in der etwas jüngeren Züricher Handschrift 121 (Piper D), die aus St. Gallen stammt, und deren gesamter, meist lateinischer Inhalt auf N.s Lehrthätigkeit zurückgeht;

2. Marciianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, in der St. Galler Handschrift 872 (11. Jahrhundert, Piper J);

3. Aristoteles, *De categoriis et Perihermenias (de interpretatione)*, in der St. Galler Handschrift 818 (Piper B, 11. Jahrhundert); von einer zweiten, ebenso alten Handschrift ist der Anfang (32 Blätter) erhalten und dem Boethius (s. o.) beigegeben;

4. Der Psalter, am Schlusse erweitert durch die sonstigen psalmenartigen Stücke des alten und neuen Testaments, das Vaterunser, das apostolische und das athanasianische Symbol (die letztgenannten drei Stücke in Müllenhoff-Scherers Denkmälern als Notkers Katechismus herausgehoben); von ihm waren bis ins 17. Jahrhundert in St. Gallen zwei (jetzt verschollene) Handschriften vorhanden, auf deren eine der Abdruck in Schilters *Thesaurus* 1726 zurückgeht; wir besitzen vollständig eine Handschrift des 12. Jahrhunderts, die sich noch um 1700 in Einsiedeln befand und erst später nach St. Gallen kam (Nr. 21, Piper K), außerdem von vier Handschriften des 11. Jahrhunderts (zum Teil vielleicht mit den verschollenen identisch) einzelne Blätter.

Der Zustand der Überlieferung zeigt, daß von allen deutschen Werken Notkers nur der Psalter größeres Interesse geweckt und daher längeres Leben gehabt hat; die im 11. Jahrhundert mächtigen Strömungen waren gelehrter Mönchstätigkeit abhold, schätzten aber den Psalter als christliches Gebetbuch. So kam es, daß N.s Psalterbearbeitung noch im 11. Jahrhundert in den bayerischen Dialekt umgeschrieben und dabei dem täglichen Gebrauche angemessen bearbeitet wurde (Übersetzung von N.s lateinischen Erklärungen); diese Arbeit liegt uns vor in einer aus Wessobrunn stammenden Wiener Handschrift, von der freilich der mittlere, Bf 51—100 umfassende Teil verloren ist (Piper Y).

Von kleineren, in der Hauptsache lateinisch abgefaßten Arbeiten N.s sind uns mehrere erhalten, so die Rhetorik und ein Schriftchen *de partibus logicae*, jene durch citierte deutsche Verse, dies durch citierte deutsche Sprichwörter besonders interessant; von vorn herein deutsch abgefaßt sind ein paar kleine Abhandlungen, die man gewöhnlich unter dem Titel *de musica* zusammenfaßt. Diese kleineren Schriften haben, wie ihre Überlieferung zeigt, viel größere Verbreitung gefunden als N.s Übersetzungen.

N.s Gelehrsamkeit ist bedeutend, staunenswert aber vor allem sein absolutes Beherrschen der lateinischen und der deutschen Sprache; seine Vorlagen hat er durchweg richtig verstanden, ebenso glückt es ihm, für die schwierigsten abstrakten Ausdrücke deckende deutsche Worte zu finden; das uns geschmacklos scheinende Einmischen lateinischer Worte und Sätze in die deutsche Rede erklärt sich aus dem Charakter seiner Werke als Schulbücher; wo es der Gegenstand gestattet, versteht N. seiner Sprache hohen Schwung zu verleihen. Groß ist auch seine Bedeutung als deutscher Grammatiker, wie sich besonders aus dem von ihm erfundenen peinlich genauen Accentssystem ergibt. Sein Einfluß auf die Nachwelt scheint, wenn man nur die Überlieferung seiner Werke betrachtet, gering, aber man muß bedenken, daß er in seiner wohl fünfzigjährigen Lehrthätigkeit gewiß reichlich Gelegenheit gefunden hat, sein Wissen auf die jüngere Generation wirken zu lassen; so mag die größere Gewandtheit im Gebrauche des Deutschen, wie sie uns später entgegentritt, so mittelbar seinem Wirken mit zu danken sein.

Nottanze s. Laufe.

Notwehr ist ein Begriff, der in die Jurisprudenz, Politik und Ethik einschlägt und je nach der Verschiedenheit dieser Gebiete eine verschiedene Betrachtungsweise erfordert.

Juristisch angesehen ist die Notwehr ein Handeln, welches zwar die äußere Form mit strafbaren Handlungen gemein hat, aber nicht als strafbar, sondern als erlaubt, ja als berechtigt gilt. Das Reichsstrafgesetzbuch definiert § 53: „Notwehr ist diejenige Verteidigung, welche „erforderlich“ ist, um einen „gegentwärtigen“ rechtswidrigen Angriff von

sich oder einem Andern abzuwenden. — Die Überschreitung (Erzeß) der Notwehr ist nicht strafbar, wenn der Thäter in Bestürzung, Furcht oder Schrecken über die Grenzen der Verteidigung hinausgegangen ist. — Vgl. Schwarze, Kommentar zum Reichsstrafgesetzbuch, 3. A., 1875, S. 242 ff. Die Motive des Gesetzes bestimmen als Gegenstände,
 5 auf welche der rechtswidrige Angriff sich richtet und welche durch die Notwehr verteidigt werden: Leib, Leben, Ehre, Vermögensgegenstände. — „Gegenwärtig“ ist der Angriff, wenn er begonnen hat oder unmittelbar bevorsteht; der Bedrohte ist nicht verpflichtet, ihn abzuwarten, ehe er zur Gegenwehr schreitet. Die Notwehr kann bis zur Tötung des Angreifers gehen, „ohne Rücksicht auf den Wert des angegriffenen Gutes“. Der Erzeß,
 10 die Überschreitung des erforderlichen Maßes der Gegenwehr, schließt culpa in sich, wird aber vom Gesetz straflos erklärt in Anbetracht des durch den Angriff bewirkten Gemütszustandes des Bedrohten. Hinwiederum ist aber gegen den Erzeß Notwehr des ersten Angreifers zulässig.

Auf die Schwierigkeit der Begrenzung des Begriffs der Notwehr macht Trendelenburg, Naturrecht auf Grundlage der Ethik, 2. A., § 56, aufmerksam. Als Beispiel, wie
 15 nicht einmal das Moment des „rechtswidrigen Angriffs“ feststehe, führt er den Fall eines flüchtigen Sklaven an, der in Verteidigung seines Lebens und seiner Freiheit den ihn verfolgenden Herrn tötet. Geschieht das im Bereich eines Sklavenstaates, so hat er einen Mord verübt; geschieht es zwei Schritte jenseits der Grenze in einem freien Staat, der
 20 die Sklaverei nicht duldet, so ist seine Handlung gesetzlich geschützte Notwehr. — Die Aufgabe der Jurisprudenz bezeichnet Trendelenburg so: „wo die Gefahr beginne, damit die Notwehr nicht zu spät komme, wo die Verteidigung aufhöre, damit sie nicht selbst Unrecht werde, was den unvermeidlichen Affekten in der abgebrungenen Notwehr zu gute zu halten, muß in solcher Weise bestimmt werden, daß weder dem Verbrecher Vorwurf
 25 geleistet, noch der Verbrecher den Leidenschaften überantwortet werde und die Notwehr in Selbsthilfe und Rache ausarte“.

In der Politik spielt die Frage der Notwehr eine bedeutende Rolle, wo es sich um die Beurteilung des Krieges (s. den Art. Krieg, — ob den Christen erlaubt? Bd XI, S. 101) und des Rechtes zur Revolution handelt. Trendelenburg a. a. O. § 214 erklärt
 30 die Ausdehnung der Notwehr auf ein Recht des Widerstandes gegen die Staatsgewalt für schlechtthin unzulässig. Die hierüber zur Zeit der letzten Stuarts gepflogenen weitläufigen Verhandlungen stellt Macaulay, „History of England“, Kap. 9, dar. Niebuhr in seinen Vorlesungen über „das Zeitalter der Revolution“ I, 211 f. will Fälle anerkannt wissen, wo Empörung rechtmäßig sei, und rechnet dazu den Aufstand der
 35 Griechen gegen die Türken, die Erhebung der Protestanten Frankreichs gegen Ludwig XIV., den Widerstand der irischen Katholiken gegen England bis in die achtziger Jahre des 18. Jahrhunderts, keineswegs aber die französische Revolution von 1789. Martensen, in seiner sehr umsichtigen Erörterung (Ethik, II, 2, S. 265 ff.), möchte Revolutionen nationalen Charakters, wie den Befreiungskampf der vereinigten Niederlande gegen die spanische
 40 Tyrannie, als berechtigt ansehen, weil in ihnen eine Nation sich „ihres Lebens erwehrt“. Zu einer endgiltigen Lösung scheint die Frage nicht reif, solange das Verhältnis der Politik zur Ethik überhaupt noch so unklar bleibt, wie es gegenwärtig liegt. Wie weit auseinander geht z. B. das Urteil englischer und deutscher Christen über den südafrikanischen Krieg 1899—1902! Wehrten sich die Buren um ihre politische und
 45 nationale Existenz? Oder machten sie England den Besitz der Kapkolonie streitig? Im ersteren Fall lag Notwehr, im letzteren ein bedachter und wohl vorbereiteter Angriffskrieg vor.

Rein ethisch betrachtet, hält Nothe die persönliche Notwehr nicht bloß für erlaubt, nicht nur für ein Recht, sondern für eine Pflicht; aber andererseits müsse sie auf Selbst-
 50 verteidigung des Lebens und der Geschlechtslehre (Keuschheit), also eben des persönlichen Eigentums im engsten Sinne, beschränkt werden (Ethik 2. A., § 894). Die Pflichtmäßigkeit der Notwehr ergibt sich aus der Pflicht, das eigene sünliche Leben zu erhalten. Wird dasselbe so angegriffen, daß weder Flucht möglich, noch obrigkeitlicher Schutz erreichbar ist, und würde durch freiwillige Hingabe des Lebens gar nichts anderes, als
 55 ein Verbrechen des Angreifers bezweckt, dann ist die Pflicht gegeben, nicht etwa Gewalt mit Gewalt, sondern „Gewalt mit Recht“ abzutreiben, das bedrohte Recht, wie Harleß, Ethik, 1. A. S. 199, sagt, in die eigene Hand zu nehmen und gegen das Unrecht zu behaupten. In solcher Notwehr kämpft der Einzelne nicht für sich allein, sondern für die gute Sache der sittlichen Gemeinschaft, für den sittlichen Zweck selbst. Die Absicht,
 60 den Angreifer zu töten, muß dabei ganz fern gehalten werden; sich seiner zu bemäch-

tigen und ihn der Obrigkeit zu überliefern, wäre die beste Pflichterfüllung. Muß aber ein Menschenleben verloren gehen, so sei es das Leben dessen, der durch seinen ungerechten Angriff sich außer das Gesetz gestellt und sein Leben verwirkt hat.

Ein ganz anderer Fall ist der des „Martyriums“. Denn die Pflicht für die Wahrheit Gottes Zeugnis bis zum Tode abzulegen, steht so viel höher, als die Pflicht der Selbsterhaltung, als die Wahrheit Gottes ein höheres Gut ist, denn das sinnliche Leben. Und gar nichts mit Notwehr zu thun hat das Duell (vgl. darüber Harleß a. a. D. S. 200), bei welchem Angriff und Verteidigung zuvor verabredet sind. Zur Bewahrung der „sonderlichen“ Standesehre, wenn eine solche anzuerkennen ist, müssen andere Mittel und Wege gefunden werden.

In der Verteidigung anderer Güter, als des Lebens und der Geschlechtschre, wird das Maß der Gegenwehr mit dem Wert des bedrohten Gutes in die richtige Proportion zu setzen sein, und die individuelle Instanz ein großes Wort mitzureden haben; „allgemeine“ Pflicht ist hier die Notwehr nicht. Nichts kann z. B. den von Natur Schwachen und Mutlosen verpflichten, sein Geld oder andere Habe gegen den stärkeren und entschlosseneren Angreifer zu verteidigen und dadurch sein Leben erst in Gefahr zu bringen, während der von Natur Kräftige und Tapfere sich verpflichtet fühlen wird, den Dieb zu fassen oder doch zu vertreiben. Unsittlich aber wäre es, den Dieb, ja selbst den Räuber kurzweg niederzuschießen; alle andere Abwehr müßte denn durch die Umstände ausgeschlossen und das bedrohte Gut für Leben und Ehre von unerseßlichem Werte sein.

Die Bibel enthält kein Verbot der Notwehr. Mt 5, 38 f. kann nicht hierher gezogen werden. Exod 22, 2. 3 ist keine sittliche Vorschrift, sondern eine Regel des mosaischen Rechts gegeben. Das Eingreifen des Petrus in Gethsemane war in seinem Sinne berechtigter Notwehr; der besondere Grund ihrer Zurückweisung seitens des Herrn leuchtet von selbst ein.

Sittliche und rechtliche Auffassung gehen in dieser Sache augenfällig auseinander. Das Kriminalrecht kennt keine Pflicht der Selbsterhaltung. Selbstmordversuch, Fahrlässigkeit, die nur das eigene Leben bedroht, wird vom Gesetz straflos gelassen; ebenso der, welcher die Notwehr versäumt und dadurch selbst zu Schaden kommt oder andere geschädigt werden läßt. In allen diesen Beziehungen schärft die Moral das Pflichtbewußtsein. Umgekehrt dehnt das Recht den Bereich des Erlaubten viel weiter aus und macht dem Affekt in der Notwehr Zugeständnisse, die vor dem sittlichen Urteil unhaltbar erscheinen.

Karl Burger.

Nourry, Nicolas Le, einer der Benediktiner von Saint-Maur, wurde geboren 1647 zu Dieppe in der Normandie, erhielt seine erste gelehrte Bildung in der Schule der Väter des Oratoriums und trat 1665 zu Jumieges in den Benediktinerorden. Bald nahm er an den großen Arbeiten der Mauriner teil; im Kloster Bonnenouvelle schrieb er die Vorrede zu Garets Ausgabe des Cassiodor (1679); in der Abtei S. Ouen zu Rouen arbeitete er mit Duchesne und Bellaise an der Herausgabe des Ambrosius, welche er erst später zu Paris mit Jacques Du Friche vollendete (1686 und 1690, 2 Bde, Fol.). Sein Hauptwerk sollte die litterär-historische Bearbeitung der in die zu Lyon erschienene Bibliotheca Patrum maxima aufgenommenen Autoren sein. Dieses weitläufige Unternehmen vermochte er jedoch nicht zu Ende zu führen; sein durch treffliche Kritik ausgezeichnetes Apparatus ad Bibl. max. etc. umfaßt nur die Schriftsteller der vier ersten Jahrhunderte; nachdem er ihn 1694 zu Paris, 2 Bände, 8°, herausgegeben, gab er ihn in neuer, vollständigerer Gestalt, 2 Bände, Fol., 1703, 1715. Im Jahre 1710 veröffentlichte er die Schrift de mortibus persecutorum nebst einer Abhandlung, in der er dieselbe dem Lactantius abzusprechen sich bemüht (Paris, 8°). Diese Ansicht wurde damals schon, obwohl mit mehr Leidenschaft als Gründlichkeit, sowohl von französischen als deutschen Gelehrten widerlegt; Le Nourry verteidigte sich, doch sind Gründe genug vorhanden, Lactantius für den Verfasser zu halten. An der Ausarbeitung eines dritten Bandes des Apparatus wurde Le Nourry durch den Auftrag verhindert, eine neue Auflage des Ambrosius zu besorgen; an dieser arbeitete er bis an seinen Tod, der den 24. März 1724 in der Abtei S. Germain-des-prés erfolgte.

(C. Schmidt †) Pfender.

Novatian, Novatianisches Schisma. Katharische Kirche. — Die sicher echten Schriften (als Schriften Tertullians überliefert) De trinitate (keine Handschrift ist mehr erhalten) und De cibis Judaicis (einzige Handschrift in der R. Bibl. zu Petersburg saec. IX) erschienen zuerst in der Ausgabe Tertullians von Mesnartius = Gangneius (1545).

beste, aber nicht genügende (mit einem Kommentar versehene) Ausgabe der Schrift *De trinitate* ist die auf den älteren Editionen fußende von Jackson (1728); der Traktat *De cibis Jud.* ist jüngst von Landgraf und Weyman ediert worden (Archiv f. lat. Lexikogr. u. Grammatik XI (1898/1900) S. 221 ff. Zwei sicher ihm gebührende Briefe finden sich in der cyprianischen Briefsammlung (ep. 30. 36 ed. Hartel).

Die Traktate *De spectaculis*, *De bono pudicitiae*, *Quod idola dii non sint*, *De laude martyrii* und *Adversus Judaeos*, deren Abfassung von Novatian behauptet und bestritten wird, finden sich im III. Band (bez. im I.) der *Opp. Cypriani* (ed. Hartel).

Die *Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum*, die von Batiffol entdeckt worden sind und von einigen dem Novatian beigelegt werden, sind von Batiffol im Jahre 1900 (Paris) publiziert worden.

Ueber Novatian, seine Stellung in der Geschichte des christologischen Dogmas und des novatianische Schisma s. Walch, *Recherch. hist.* II, S. 185–288 (die grundlegende Arbeit neben Tillemonts Darstellung), vgl. ferner die Untersuchungen von Mosheim (*De rebus Christ. ante Constant. M.*), Neander, Dorner (Lehre von der Person Jesu Chr. I, S. 601 f.); Kittl (Entsteh. der altkathol. Kirche, 2. Aufl.); Caspari, *Quellen z. Gesch. des Taufsymbols* Bd III: Harnack (Dogmengesch. I *); Hagemann, *Die römische Kirche und ihr Einfluß u. s. w.* (1864) S. 371 ff.; Fehtrup, *Cyprian I* (1878); Langen (*Gesch. der röm. Kirche I*). S. auch Harnack in den *Abhandl.*, *E. v. Weizsäcker* gewidmet, 1892 (die Briefe des römischen Klerus aus der Zeit der Sedisvakanz i. J. 250); Wehofer, *Zur Decisiven Christenverfolgung und zur Charakteristik Novatians*, in der *Ephemeris Salonitana* (1894) S. 13 ff.; derselbe, *Sprachliche Eigentümlichkeiten des Klassischen Juristenlateins in Novatians Briefen*, in den *Wiener Studien*, Bd 23 (1901) S. 269 ff.; Preuschen bei Harnack, *Gesch. der altchristl. Litt.*, Teil I, S. 652–656; Harnack, *Abhandl.*, von Dettingen gewidmet, 1897 (der pseudoaugustinische Traktat *contra Novatianum*); Schanz, *Gesch. der römischen Litt.* Bd III (1896) S. 342 ff.; Kattenbusch, *Apost. Symbol* (1900) *passim*; Bardehewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 2. Bd (1903) S. 559 ff.

Griechische Urschrift des Traktats *De trinitate* und Abfassung durch Hippolyt behauptete Quarry in der *Hermathena* X, Nr. 23 (1897) S. 36 ff. (*Novatiani de trinitate liber: its probable history*). Weyman (a. a. O. S. 225) hat diese Hypothese mit Recht abgelehnt (auch Hagemann wollte Novatian nicht als Verfasser der Schrift gelten lassen).

Ueber das Alter der Zusammenstellung (Philastrius), Novatian (Tertullian, so in der Handschrift *de cibis Jud.*, *Barnabae epist.* und *Jacobi epist.* s. Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons I*, S. 324, vgl. *Wordsworth* und *Sanday* in den *Studia Bibl. Oxon. I* (1885) p. 113 ff., die *Prolegomena* zu Philastrius von Marx im *Wiener Corpus Scriptorum* 1896 und Weyman, *Philol.* Bd 52 S. 728 ff.; derselbe, *Miscellen zu lat. Dichtern* (1898) S. 8.

De spectaculis hat Weyman Novatian beigelegt, s. *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 1892 Bd XIII, S. 737 ff. vgl. 1893 Bd XIV, S. 330 f.; Hauptleiter, *Theol. Litt.-Blatt* 1892 Bd 13 Nr. 37, 1894 Bd 15 Nr. 41; Demmler, *Ueber den Verf. der unter Cyprians Namen überlieferten Traktate De bono pud. und De spect.*, *Tübingen* 1894. Gegen Wölfflin, *Cyprianus de spect.*, im *Archiv f. lat. Lexikogr.* 1892 Bd VII S. 1 ff., s. Weyman a. a. O.; Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique* Vol. II (1902) p. 106 ff., ist für afrikanischen Ursprung.

De bono pudic. hat ebenfalls Weyman dem Novatian beigelegt; *Litteratur* wie bei *De spectaculis*. Gegen Mazingher, *Des h. Cyprianus Traktat De bono pud.*, *Mürnberg* 1892, s. Weyman a. a. O.

Quod idola dii non sint hat Hauptleiter dem Novatian beigelegt, *ThLZ* Bd 15 Nr. 41, dazu *Litt. Rundschau* f. d. kathol. Deutschland 1895 S. 330.

De laude mart. hat Harnack dem Novatian beigelegt, s. *TU* 1895 Bd 13, Heft 4, da-gegen Weyman im *Archiv f. lat. Lexikographie* Bd XI S. 553 f. und *Litt. Rundschau* 1895, S. 331 ff., s. auch *Wiener Studien* 1896 S. 317; Monceaux a. a. O. S. 102 ff.

Adversus Judaeos hat Landgraf dem novatianischen Kreise bez. Novatian selbst beigelegt, im *Archiv f. lat. Lexikogr.* Bd XI, S. 87 ff. Harnack ist für Novatian eingetreten in den *TU* N. F. 1900 Bd V, Heft 3, S. 126 ff., s. auch Jordan im *Archiv f. lat. Lexikogr.* Bd XIII, S. 59 ff.

In der pseudocyprianischen Schrift *Ad Novatianum* hat Harnack (*TU* 1895 Bd XIII, S. 1) eine Schrift des Papstes Sixtus II. gegen Novatian erkannt, die auch Sätze Novatians enthält; dagegen Zülcher in der *ThLZ* 1896 Col. 19 ff., Funk in der *ThLZ* 1896, Bd 78, S. 691 ff., Benson, *Cyprian*, London 1897, S. 557 ff., Rombold in der *ThLZ* 1900, Bd 82, S. 546 ff. Gegen Benson s. Harnack in den *TU*, N. F., 1900, Bd V, Heft 3, S. 116 ff. Vgl. Monceaux, a. a. O. S. 87 ff. und Nette, *Die Chronologie der Correspondenz Cyprians u. s. w.* (1902) S. 159 ff.

Die unter dem Namen des Origenes stehenden, jüngst entdeckten biblischen Traktate hat Weyman dem Novatian vindiziert (*Archiv f. lat. Lexikogr.*, Bd XI, S. 467 f. u. S. 545–576, *HZ* 1900, Bd XXI, S. 212 ff.). Beigegeben haben ihm Hauptleiter (*ThLZ* Bd 21, Nr. 14–16 und *NZ* Bd 13, Heft 2, S. 119 ff.: „Novatians Predigt über die Rundschaffter“), Zahn (*NZ* 1900, Bd XI, S. 348 ff. und *Grundriß der Gesch. des neutestam. Kanons* S. 18)

und Jordan (Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians, Leipzig 1892, vgl. „Melito und Novatian“ im Archiv f. lat. Lexikographie Bd XIII, S. 1, S. 59 ff.). Gegen Novatian als Verfasser haben sich entschieden: Junf (ZhdS 1900, Bd 82, S. 534 ff.), Morin (Rev. Bénédicteine 1900 T. XVII, p. 232, Rev. d'histoire et de littérature relig., 1900 T. V, p. 145 ff.), Künstle (Litt. Rundschau 1900 S. 169 ff.), Ehrhard (Die altchristl. Litt. und ihre Erforschung von 1884—1900, 1. Abt., S. 328 ff.), der Rezensent im ZGB 1900, Nr. 49 (er meint, die Verfasserfrage sei noch nicht zu entscheiden), Butler (The new tractatus Origenis im Journ. of theological studies, Vol. II, p. 113 ff. u. 254 ff.), derselbe (in der Ztschr. f. die Altliche Wissensch. Bd 4, 1903, S. 79 ff.), Batiffol (Bull. de litt. eccl. 1900 Nr. 9 Nov. p. 283 ff.), derselbe (in der Rev. biblique Bd 12, 1903, S. 81 ff.), Amundsen (Novatianus og Novatianismen etc., Kopenhagen 1901 S. 97 ff.), Lorm (En kritisk Fremstilling af Novatianus' Liv og Forfatter virksomhed etc., Kopenhagen 1901, S. 112 ff.) und Andersen (Novatian. Konkurrentzabb. etc., Kopenhagen 1901, S. 186 ff.). Die drei letztgenannten Arbeiten kenne ich nur aus dem Referate von Jordan (a. a. O. S. 11 ff. 65 ff.).

Armillini (De prisca refut. Origenis 1862) hat Novatian als Verfasser der sog. Philo-15 sophumena vorgeschlagen; f. gegen ihn Jungmann, Diss. select. in hist. eccl. I, p. 225 ff. und Grisar in der Innsbruder Ztschr. 1878 S. 505 f.

Die wichtigste Kirchenbildung im 3. Jahrhundert neben der katholischen Kirche ist — wenn man vom Manichäismus absieht, der auf außerschristlichen Grundgedanken beruht — die novatianische gewesen. Ist die katholische Kirchenbildung selbst erst relativ fertig und 20 abgeschlossen, nachdem sie den „Novatianismus“ ausgestoßen, so hat dieser doch auch ganz und gar seine Voraussetzungen an dem Katholicismus, wie er vom Ende des 2. bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts bestanden hat, und darf sich auf ihn deshalb mit Recht zurückdatieren. Dieses Recht kann er — darin vom späteren Donatismus verschieden — nicht nur aus der Lehre, sondern in höherem Grade durch seine ökumenische Verbreitung 25 im 3. bis 5. Jahrhundert von Spanien bis Syrien erweisen. Er zeigt sich hierdurch der katholischen Kirche ebenbürtig, wie vor ihm die marcionitische Kirche und die Gemeinden der phrygischen Propheten. Aber er ist beiden überlegen; denn jene spaltete sich sehr bald in Kirchen verschiedener Konfessionen, und diese waren durch ihren Enthusiasmus gehindert, dauernde Schöpfungen zu begründen. Die novatianische Kirche aber hat mehrere 30 Jahrhunderte hindurch bestanden, sie hat sich einer hohen Blüte erfreut und selbst den katholischen Gegnern Achtung und Anerkennung abgezwungen. Damit ist bereits ausgesprochen, daß der Name „Novatianische Sekte (oder Kirche)“ der Bedeutung der Bewegung nicht gerecht wird. Er bezeichnet dieselbe nach ihrem hervorragendsten Haupte — „Stifter“ wäre schon zuviel gesagt —, nicht nach ihrem Prinzip, ihrem Umfang und 35 ihrer Tragweite. Wir haben es hier mit einem Schisma zu thun auf dem Boden des Katholicismus, einem Schisma, welches lediglich aus der Kontroverse über die Berechtigung, den Umfang und den Erfolg der kirchlichen Schlüsselgewalt entstanden ist. Für die so entstandene schismatisch-katholische Kirche ist es aber in besonderem Maße charakteristisch, daß sie nicht nur fort und fort an allen Krisen, welche die große katholische Kirche 40 seit dem Ausgang des 3. Jahrhunderts durchmachen mußte, schweferlich teilgenommen hat, sondern daß sie nachmals, so viel wir wissen, nie akatholische Sondermeinungen in sich entwickelt hat, vielmehr stets nur durch eine andere Auffassung von der Schlüsselgewalt von der großen Kirche getrennt geblieben ist. Darf man dies schon fast als ein Unicum in der Geschichte der abendländischen Kirche bezeichnen (eine gewisse Parallele 45 bietet die Jansenistische Kirche), so ist auch die Beurteilung, welche die schismatische Kirche von seiten ihrer die Herrschaft führenden Rivalin vielfach erfahren hat, ein solches. Aus beidem aber folgt, daß das Maß des Archaisitischen, welches die novatianische Kirche aus dem Katholicismus der älteren Zeit übernommen hat, nur ein sehr geringes gewesen sein kann. 50

Quellen: 1. Werke Novatians. Hieronymus sagt (de vir. ill. 70, vgl. ep. 36 ad Damas. n. 1 [Opp. I, p. 453 ed. Migne]: Novatianus, Romanae urbis presbyter, adversus Cornelium cathedram sacerdotalem conatus invadere, Novatianorum quod Graece dicitur *Καθαγών* dogma constituit nolens apostatas suscipere paenitentes. huius auctor Novatus, Cypriani presbyter fuit. scripsit 55 autem de pascha, de sabbato, de circumcissione, de sacerdote, de oratione (so, nicht ordinatione ist zu lesen), de cibis iudaicis, de instantia (= von der Ausdauer; f. Caspari, Quellen, III, S. 428 n. 284), de Attalo, multaque alia, et de trinitate grande volumen, quasi *ἐπιτομήν* operis Tertulliani faciens, quod plurimi nescentes Cypriani aestimant. Von diesen Werken sind uns nur die an sechster und 60 letzter Stelle genannten erhalten. Jenes ist wie auch die in ihm citierten Schriften de

sabbato und de circumcissione (s. de cib. Jud. 1) in Briefform abgefaßt gewesen und unter Tertullians Namen auf uns gekommen. Das Werk de trinitate, welches ebenfalls unter Tertullians Namen überliefert ist und schon im Altertum diesem oder dem Cyprian beigelegt wurde, gehört nach dem Zeugnis des Hieronymus („nam nec Tertulliani liber est, nec Cypriani dicitur, sed Novatiani, cujus et inscribitur titulo, et auctoris eloquium, styli proprietates demonstrat“) dem Novatian. Man hat es ihm im 4. Jahrhundert abgesprochen, weil man es noch immer lesenswert fand, aber das Werk eines Schismatikers nicht gelten lassen wollte. Die Macedonianer in Konstantinopel, die sich auf eine Ausführung in demselben berufen haben, haben es dem 10 gefeierten Cyprian beigelegt. Allein Rufin berichtet, daß sofort einige Katholiken dagegen Einspruch erhoben. Rufin hielt es für tertullianisch; allein Hieronymus bezeichnete es als von Novatian stammend (Rufin, De adulterat. libr. Origenis, T. 25, p. 395 der Opp. Orig. ed. Lommatzsch; Hieron., Apol. adv. Rufin. II, 19). Die inneren Gründe sind dem Zeugnis des letzteren durchaus günstig. Das Werk erweist sich selbst als von 15 einem römischen Christen geschrieben, der sich an der Theologie des Irenäus und namentlich des Tertullian gebildet hat, zu einer Zeit, da die Marcioniten noch zu bekämpfen waren, die monarchianischen Ansichten sich bereits in ihrer ganzen Breite entwickelt hatten und auch Sabellius schon als Häretiker ausgestoßen war.

Die Echtheit wird aber gewiß durch eine Vergleichung mit den gleich zu nennenden 20 beiden Briefen Novatians: die Übereinstimmungen im Stil sind evident. De cibis Judaicis (und darum auch De sabbato und De circumcissione) ist sicher nach dem Schisma verfaßt (s. die Adresse: „Novatianus plebi in evangelio perstanti salutem“, sowie andere Merkmale). In dem Traktat De trinitate — übrigens ist das schwierig der ursprüngliche Titel — findet sich keine Spur, die auf das Schisma deutet. Daher 25 wird anzunehmen sein, daß Novatian eben diesem Werke das Ansehen als theologischer Schriftsteller verdankte, welches er schon besaß, als er Schismatiker wurde. In dem Brief De cibis Judaicis wehrt das Haupt der „Heiligen“ und „Reinen“ die auf der Beobachtung der Schriftgesetze beruhende Reinheit der Juden mit den von Pseudobarnabas her bekannten Mitteln der allegorischen Erklärung ab (c. 1: „de cibis Judaei se solos sanctos et ceteros omnes aestimant inquinatos“). In der Schrift 30 De trinitate hat er mit klarem Raisonement und blühenden Stils die populärphilosophische Gotteslehre und das Bekenntnis zur wahren Gottheit und zur wahren Menschheit Christi im Gegensatz zu Marcioniten und Monarchianern entwickelt. Diese Christologie ist die des Tertullian (daher kann das „opus Tertulliani“, aus dem N. quasi eine *ἐπιτομή* gemacht haben soll, nur die Schrift adv. Praxeum sein), aber sie ist noch 35 um eine Stufe dem späteren nicänischen Bekenntnis näher gerückt (durch das Bekenntnis: „pater semper est pater“). Doch stammt der Sohn noch immer aus dem Willen des Vaters, und seine umschriebene Existenz ist an seine Aufgabe gebunden, hört also auf, wenn diese beendigt ist. Die geschichtliche Bedeutung des Werkes kann nicht leicht 40 überschätzt werden: es hat durch die Sicherheit seiner runden Formeln — eine Sicherheit, die nicht auf schwankenden Spekulationen ruht, sondern sich als einfach aus dem Symbol durch Deduktion gewonnen giebt (s. Doofs, Leitfaden der Dogmengesch. 2. Aufl. S. 105; Rattenbusch a. a. O. II S. 361 ff.) — den lateinischen Christen die Möglichkeit gegeben, mit den Griechen in der christologischen Frage sich zu messen, ja ihnen zu imponieren. — 45 Die beiden Briefe Novatians, die er in der Zeit der Sedisvakanz im Auftrage des römischen Klerus nach Karthago gerichtet hat und die sich in der Briefsammlung Cyprians (Nr. 30. 36) finden, sind, so kurz sie sind, doch die wichtigsten Denkmäler wie der schriftstellerischen Eigenart, so auch der Gesinnung Novatians. — Hieronymus spricht (ep. 10 ad Paulum senem Concordiae n. 3) von einer Briefsammlung N.s. Zu ihr mögen 50 alle die kleinen in de vir. ill. 70 genannten Schriften gehört haben (s. Caspari a. a. O. S. 429 n. 287), ferner die Schreiben, welche Novatian nach seiner Erhebung zum Bischof an die Bischöfe der Kirchen erlassen hat (s. Euseb., h. e. VI, 44. 45; Cypr. ep. 44 ff. 55 c. 24; Socrat., h. e. IV, 28). — In neuester Zeit ist das bisher so schwächliche Corpus Opp. Novatiani durch eine stattliche Reihe von Schriften vermehrt worden. 55 Auf Grund eingehender innerer Kritik hat man die pseudocyprianischen Schriften De spectaculis, De bono pudicitiae, Quod idola dii non sint, De laude martyrii, Adversus Judaeos ihm beigelegt. An Widerspruch fehlt es nicht, aber m. E. sind die Beweise (in Bezug auf Nr. 1. 2. 4. 5) so gut, daß man den novatianischen Ursprung bei ihnen als höchst wahrscheinlich bezeichnen darf (Nr. 3 ist wohl nicht von Novatian). 60 Zeugnisse fehlen freilich; sie sind auch nicht zu erwarten, da man (s. oben) sehr frühe

dem Novatian sein Eigentum genommen hat; aber Novatian müßte in Rom Doppeltgänger in Bezug auf Bildung, Stil und Interessen gehabt haben, wenn jene Traktate nicht von ihm herrühren. De spect. und De bono pudic. sind Briefe und müssen nach dem Schisma geschrieben sein; Novatian ist von seiner Gemeinde zeitweilig getrennt (ebenso ist die Situation in De cibis Jud., s. c. 1); er ist Bischof (De bono pud. 1); seine Gemeinde ist keine bunte Stadtgemeinde, sondern ein besonderer Kreis, der sich durch Heiligkeit auszeichnet (De bono pud. 2). De laude martyrii dagegen ist vor dem Schisma geschrieben, eine schwungvolle, ja höchst schwülstige, auf Vergilismen aufgetragene Rede, der aber doch das innere Feuer und der evangelische Ernst nicht fehlt. Sie stammt aus dem ersten Anfang der decianischen Verfolgung, noch vor dem Tode Fabians (also auch vor den epp. 30 und 36). Hat De trinitate dem Verfasser den Ruhm des Theologen eingetragen, so De laude den des Redners. Der Traktat Adv. Judaeos kann zeitlich nicht sicher bestimmt werden.

Umfassender noch als durch diese vier Schriften wäre das Corpus Opp. Novatiani zu bereichern, wenn die 20 pseudoorigenistischen Traktate, die Vatissol entdeckt hat, ihm 15 zuzuweisen wären. Allein es fehlt viel zu einem ausreichenden Beweise für die Hypothese, und schwere Bedenken stehen ihr gegenüber. Daß novatianische Schriften in großem Umfange in den Traktaten ausgeschrieben sind, ist eine Thatsache; aber auch Origenes Tertullian und andere sind ausgeschrieben, wenn auch nicht so stark. Daß Novatian sich selbst und die anderen in dieser Weise geplündert hat, ist an sich nicht wahrscheinlich 20 und nicht bewiesen. Der Stil des Verfassers der Traktate zeigt m. E. nur dort sichere Verwandtschaft mit Novatian, wo Novatian ausgeschrieben ist; die Christologie ist weiter entwickelt als bei Novatian; man muß also zur Annahme von Interpolationen seine Zuflucht nehmen. Die Traktate sind m. E. demnach nicht in das Corpus Opp. Novatiani einzustellen. 25

Der Stil der Schriften Novatians ist wesentlich einheitlich und wohl erkennbar; ebenso sind seine Ausdrucksmittel fast überall dieselben. Strenge logische und rhetorische Schulung ist überall ersichtlich. Die Vorliebe für den Syllogismus und für straffe Deduktion geht durch alle Schriften durch; daher disponiert er meistens klar und gut. Oft gefällt sich der Verfasser in einer rhythmischen Prosa, in asyndetisch nebeneinander gestellten schwing- 30 vollen Aussagen und in poetischen Ausdrücken. Die Abhängigkeit von Vergil verleugnet sich nirgends; doch trägt der Verfasser trotz seines rhetorischen Gewandes auch strenge Gedanken eindrucksvoll vor. In dem Traktat De laude martyrii ist die Rhetorik gesteigert, aber er ist ein Panegyrikus und muß als solcher stilistisch gewürdigt werden. Die unter den römischen Klerikern ungewöhnliche Bildung und die Beredsamkeit Novatians 35 ist ausdrücklich bezeugt. Hierher gehören a) die höhnischen Ausdrücke des Cornelius in seinen Briefen an Fabius von Antiochien (Euseb., h. e. VI, 43, 5: *ὁ θαυμάσιος*, 7: *ὁ λαμπρότατος*, 17 *ὁ λαμπρὸς οὗτος*, dazu *ὁ δογματιστής*, *ὁ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐπιστομῆς ὑπερασπιστής*, *ὁ ἐκδικητὴς τοῦ εὐαγγελίου*) und an Cyprian (ep. 49, 2; *laquacitas captiosa*), b) Cyprians Zeugnis (ep. 51, 2: *verba loquacia*; 40 55, 24: *iactet se Novatianus licet et philosophiam vel eloquentiam suam superbis vocibus praedicet*; 60, 3: *in perniciem fratrum lingua sua perstrepens et facundiae venenatae iacula contorquens magis durus saecularis philosophiae pravitate quam sophiae dominicae lenitate pacificus*), c) Sigtus' II. Zeugnis (Ad Novat. 1: vor dem Schisma sei er ein *vas pretiosum* in der Kirche gewesen; c. 13: 45 er habe früher *lubricos* in fide caelesti adlocutione gestärkt), d) Hieronymus (ep. 36, 1: *eloquentissimus vir Novatianus*; de vir. ill. 70: *grande volumen de trinitate*) und e) Ambrosiaster (zu 1 Ko 13, 2: *Novatianus non parvae scientiae*). Über den Vorwurf, der ihm gemacht worden ist, er sei nicht Anhänger der christlichen, sondern der stoischen Philosophie s. unten. 50

2. Zeitgenössische Berichte. Die wichtigste Quelle für die Entstehung des novatianischen Schisma ist die Briefsammlung Cyprians, namentlich die Schreiben des Cornelius und Cyprian (Eph. 44. 45. 49. 52—55. 59. 60. 68. 69. 73), ferner jene römische Briefsammlung aus der Mitte des 3. Jahrhunderts, welche Eusebius benutzen und excerptieren konnte (h. e. VI, 43), endlich eine dritte Kollektion von Briefen, aus denen 55 Eusebius Mitteilungen gemacht hat: die *epistolae Dionysii Alexandrini* (h. e. VI, 45sq.); unter ihnen befand sich auch ein Schreiben des Dionysius an Novatian selbst. Eine wichtige zeitgenössische Quelle ist noch die pseudocyprianische Schrift *ad Novatianum* (Hartel III, p. 52sq.), die dem römischen Bischof Sigtus II. gehört und im Jahre 257/8 abgefaßt ist, also aus einer Zeit stammt, aus der wir von Cyprian über Novatian 60

und sein Schisma nichts mehr hören. Weniges ist es, was man den Beschlüssen der karthaginischen und römischen Synoden in der Angelegenheit der Gefallenen und der Schrift Cyprians de lapsis entnehmen kann. Bei der Benutzung dieser aus der ersten Zeit des Streites stammenden Quellen, die fast sämtlich die Bedeutung von Urkunden 5 beanspruchen, hat man stets im Auge zu behalten, daß wir sehr spärliche Zeugnisse aus dem gegnerischen Lager besitzen, und daß die kirchliche offizielle Korrespondenz in der Mitte des 3. Jahrhunderts bereits alle Züge einer täuschenden Diplomatie und jener amplifikatorischen geistlichen Rhetorik trägt, die als Pendant zum weltlichen Kanzleistil sich von diesem wesentlich nur durch die virtuose Ausbeutung anzüglicher Bibelstellen 10 unterscheidet. — 3. Spätere Berichte. Unter ihnen hat man zwischen solchen zu unterscheiden, welche von den noch bestehenden novatianischen Kirchen handeln, resp. in welchen diese bekämpft werden, und solchen, die lediglich mit dem Ketzer Novatian sich befassen. Die große Verbreitung der novatianischen Gemeinden im Orient veranlaßte die katholischen Bischöfe vom Anfang des 4. Jahrhunderts ab zu einer entschiedenen Polemik. 15 Namentlich suchte man der novatianischen Auffassung von der Buße den Schriftbeweis (Hbr 6) zu entreißen (s. Overbeck, Zur Gesch. des Kanons S. 52f.). Ein besonderes Werk gegen die Novatianer schrieb Eusebius von Cesa (Hieron., De vir. ill. 91), welches aber nicht auf uns gekommen ist. Ferner ist Euseb., h. e. VI, 42—VII, 8 von Wichtigkeit. Athanasius (Opp. I, 704 edit. Paris. 1698), Basilius, Gregor von 20 Nazianz (vv. II.), Chrysostomus (auch Pseudochrysostomus, hom. T. VIII, Pars II p. 295: *Λεωδότης ἔρρηξε τὸ χειρόγραφον καὶ Ναβάτος οὐνάει τὰ διαγογγύρια*) und Hieronymus (vv. II.) berücksichtigen die Novatianer. Sehr ausführlich und mit offener Vorliebe und Anerkennung hat Sokrates in seiner Kirchengeschichte durchweg die Geschichte der novatianischen Gemeinden im Orient, namentlich in Konstantinopel, ge- 25 schildert, so daß man ihn sogar selbst für einen verkappten Novatianer gehalten hat. Dies ist er schwerlich gewesen; aber unzweifelhaft hat er persönliche Beziehungen zu der Partei besessen. Sozomenus bringt über das von Sokrates Berichtete hinaus wenig Neues (Notizen auch bei Philostorgius h. e. VIII, 15). Isidor von Pelusium (saec. V.) hat in den Briefen 338. 339 von den Novatianern gehandelt. Aber noch am Schlusse 30 des 6. Jahrhunderts hat es Eulogius, der ehrwürdige Patriarch von Alexandrien, der Freund Gregors d. Gr., für nötig gehalten, in einem besonderen großen Werke *κατὰ Ναβατιανῶν (Navatianov) λόγοι ε'* (mit einem 6. Buch als Appendix) aufzutreten. Reiche Auszüge aus demselben hat Photius (cod. 182. 208. 280) mitgeteilt, die allerdings beweisen, wie getrübt die Tradition über Novatian selbst damals gewesen ist. Von 35 den griechischen Häresikologen kommen nur Epiphanius (haer. 59) und Theodoret (h. f. III, 5) in Betracht. Beide aber wissen nicht viel neues zu sagen. Auch in mehreren kaiserlichen Gesetzen des 4. und 5. Jahrhunderts werden die Novatianer erwähnt (s. Euseb., Vit. Constant. III, 64. Cod. Theodos. de haeret. 2. 6. 52. 59. 65. de pagan. 24). Von abendländischen Quellen kommen zunächst die Beschlüsse der 40 Synoden betreffs der Ausübung der Schlüsselgewalt in Betracht. Ein „grande volumen adversum Novatianum“ (de vir. ill. 82) hat z. B. Konstantins Aeticius, ein gallischer Bischof, verfaßt; es ist aber nicht auf uns gekommen (ein Citat aus demselben über die Taufe hat Augustin öfters angeführt). Im Westen verkümmerte die novatiani- 45 sche Bewegung viel schneller als im Osten, und die Polemik gegen sie wurde geradezu aus dem Orient erst wieder importiert. Dennoch besitzen wir noch einige mehr oder minder wichtige Zeugnisse. Die Inschrift des Damasus auf Hippolyt als Novatianer (s. Bullet. di Archeol. Crist. 1881, III. S. VI A. p. 26sq.; dazu Junk in der Tüb. Quartalchr. 1881, S. 641f.) zeigt freilich, wie gänzlich getrübt die Kunde über die 50 Schismen des 3. Jahrhunderts bereits im vierten — und in Rom selbst — gewesen ist. Der Zeitgenosse des Damasus, der Verfasser des pseudoaugustinischen Traktats *Contra Novatianum*, bezeugt einen zeitweiligen (jedenfalls kurzen) Aufschwung der novatianischen Gemeinde in Rom, der Traktat ist aber wichtiger für die Charakteristik seines Verfassers als für Novatian. Auf zum Teil selbstständiger Kenntnis beruht noch, was Pacianus von Barcelona in den Briefen gegen den Novatianer Sympronianus, der seine Lehre in 55 einer Abhandlung dargelegt hatte, mitgeteilt hat. Wenig wertvolles bringt Philaster (haer. 82); mit den Nachrichten in haer. 89 hat es vielleicht eine besondere Verwandtnis (s. Overbeck a. a. D. S. 53). Einzelnes bei Hilarius, Ambrosius (de paenitent.), Prudentius, Rufinus, Hieronymus (die aber beide sich auf orientalische Novatianer beziehen), im Catalogus Liberianus, in den Briefen Innocenz' I., Cälestins I. und Leos I. 60 und bei Vincenz von Lerinum. Wertvolle Nachrichten bringt noch Augustin (vv. II.,

z. B. de utilit. jejun. 9, 11; c. Crescon. II, 1 etc.). Die späteren lateinischen Häreseologen dürfen fast unberücksichtigt bleiben (August. 38; Praedest. 88 [Sixtus II. soll die Novatianer widerlegt haben]; Isidor 35; Paul. 30; Honor. 50; Pseudohieron. 33). — Schließlich sei noch erwähnt, daß auch bei den Syrern und Kopten die Erinnerung an die Novatianer nicht ganz fehlt. Auf relativ guter Tradition beruht z. B. die Erzählung im Heiligentalender zum 12. Kibat (Wüstenfeld 1879, S. 173). Die Übersicht über das Quellenmaterial ergibt, daß man seit der Mitte des 4. Jahrhunderts, namentlich in Rom selbst, über den Ursprung des Schismas und die Person Novatians nichts sicheres mehr gewußt hat. Die römische Kirche hat die Tradition wie über Hippolyt so auch über Novatian ausgetilgt oder durch Legenden ersetzt.

Name. Die gesamte lateinische Tradition von Cyprian und Cornelius ab, mit Ausnahme der griechisch beeinflussten Theologen des 4. Jahrhunderts, des Damajus (Epitaph. in S. Hipp.: „in scisma semper mansisse Novati“), Prudentius (Peristeph. hymn. 11: „Fugite o miseri execranda Novati schismata“), und des Decret. Gelas. nennt den Schismatiker „Novatianus“, die griechische in der Regel „Navátos“ (Noovátos, Naβátos), aber Dionysius von Alexandrien schrieb Noovavianós (Navavianós), und so auch an einer Stelle vielleicht Sozomenus („Bonatus“ im koptischen Kalender). Der Name „Novatian“ darf als gesichert gelten; indessen zeigt das Damajus-Epitaphium, daß selbst Lateiner — allerdings nur in Gedichten — sich an der Verkürzung des Namens nicht gestoßen haben. Die Partei wurde sehr bald „Novatiani“ genannt und ließ sich selbst diesen Namen, wie es scheint, als Ehrennamen gefallen (Sixtus II. ad Novat. 8: „qui enim aliquando Christiani nunc Novatiani jam non Christiani primam fidem vestram perfidia posteriore per nominis appellationem mutastis“); Cyprian schreibt einmal sehr genau (ep. 73, 2) „Novatianenses“ (s. Tertull. de praescr. 30: „ecclesia Romanensis“). Novatian selbst hat die Seinen „die Reinen“, die Gegner „die Unreinen“ genannt (Sixtus ad Novat. 1; Theodoret h. f. III, 5; Eulogius bei Photius cod. 182 p. 127; cod. 280). Im Orient scheint der Name gebräuchlicher gewesen zu sein als im Occident (s. Euseb. h. e. VI, 43, 1; Hieron. de vir. ill. 70). Augustin (h. 38; s. Praedest. 38; Isidor. 28; Honor. 43) hat den Namen von Epiphanius (h. 59, 6. 13) übernommen (Cathari = Mundi). (Nach Augustin h. 46 führten die Manichäer im Abendlande auch den Namen „Catharistae“). Der Schismatiker hat seine Gegner „Cornelianii“ genannt (Eulog. l. c.; Euseb. h. e. VI, 43, 18; s. Philosoph. IX, 12 fin., wonach die Partei des Hippolyt die Katholiker als „Kallioavianoi“ bezeichnete). Schließlich sei bemerkt, daß nach Epiph., Ancorat. 13 die Novatianer in Rom „Montenses“ genannt wurden, welcher Name auch dann nicht sicher auf die Verschmelzung der Montanisten mit ihnen hindeuten würde, wenn die Vermutung, daß Epiphanius Donatisten und Novatianer verwechselt hat, nicht zu Recht bestünde. (Die von Mosheim, De reb. Christ. ante C. M. p. 500, gegebene Erklärung ist sehr zweifelhaft). In Innocent. I., ep. 2, c. 11, Siricius, ep. 5, c. 2, Optatus II, 4 sind unter „Montenses“ Donatisten zu verstehen. Gegen Lardners Versuch (Credibility II, vol. IX, p. 365), den Namen „Novatus“ als den richtigen zu erweisen, s. Walsh a. a. D. S. 189 f. Ueber den Namen *Ἀνοιατοί* s. Hefele, Conciliengesch., II, S. 26.

Geschichtliche Voraussetzungen. Es ist noch nicht allgemein anerkannt, daß in der katholischen Kirche bis c. 220 der definitive Ausschluß aus der Kirche grundsätzlich die Strafe für Götzendienst, Ehebruch, Hurerei und Mord gewesen ist, wobei man für den Gefallenen, sofern er bis an sein Ende als Büsser verharrte, die Verzeihung Gottes im Jenseits vorbehielt. Besonders instruktiv ist hier Orig. de orat. 28 fin. Diesem Grundsatz muß die Praxis in den meisten Fällen überall in der Kirche entsprochen haben (Tertull., de pudic. 12: „Hinc est quod neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur“). Durchbrochen worden ist er zuerst für die Fleischsünden (für den Abfall zur Härese galten überhaupt andere Regeln), und zwar erstlich durch die besonderen Vollmachten, welche man den Konfessoren beilegte — ein archaischer Rest, der sich aber bis zum Ende des 3. Jahrhunderts gehalten hat —, sodann durch einen Erlass des römischen Bischofs Kallist, in welchem er die Wiederaufnahme-Möglichkeit den in Ehebruch oder Hurerei Gefallenen zusprach (Philosoph. IX, 12; Tertull. de pudic. 1), und wahrscheinlich in einzelnen Gemeinden durch einige Erlasse früherer Bischöfe (Dionysius von Korinth bei Euseb. h. e. IV, 23, 16). Indessen muß auch noch über die Zeit Caracallas hinaus der Ausschluß aus der Kirche als Strafe für grobe Fleischsünden fortgedauert haben. Zur Zeit Cyprians ist aber die Absolution für

dieselben bereits die in den meisten Gemeinden verbreitete Regel gewesen, wie aus ep. 1 und 55 c. 20 deutlich hervorgeht. Jener Erlass des Kallist hatte das Schisma des Presbyter Hippolyt zur Folge. Da dasselbe, wie man bestimmt vermuten darf, um 250 bereits erloschen war, so erscheint die Annahme möglich, daß die laxe Praxis des Kallist von seinen Nachfolgern wieder etwas verschärft worden ist, und diese Annahme ist aus der Briefsammlung Cyprians vielleicht zu bestätigen. Indessen erfahren wir nicht, daß nachmals in Rom die Absolution für grobe Fleischsünden wieder kontrovers geworden ist. (Anderß in Afrika [Cypr. ep. 55, 21]. Es kam aber dort nicht zum Schisma, vielmehr überließ man den einzelnen Bischöfen, nach eigenem Ermessen und Gewissen zu handeln. Diese Maßregel hatte den Erfolg, daß zur Zeit Cyprians die strenge Praxis allmählich erloschen war. — Die Frage übrigens, ob das Sakrilegium vergeben werden könne, behandelt noch Ambrosius [de poenit. I, 2] sehr vorsichtig, und in Bezug auf das kappadozische Caesarea bemerkt noch Sokrates [V, 22], daß man dort Todsünder nicht wieder aufnehme. Die strenge Praxis hatte sich also dort seit den Tagen Firmilians erhalten, nach Sokrates übrigens auch bei den hellepontischen Macedoniern und den asiatischen Quartadecimanern.) Was den Abfall zum Götzendienst anlangt, so ist gewiß, daß es für ihn noch keine Milderungen gab (Cypr., Testim. III, 28: „Non posse in ecclesia remitti ei qui in deum deliquerit“). Man brauchte aber auch in dem Menschenalter zwischen 220 und 250 nicht auf solche zu sinnen, da die, welche in dieser Friedenszeit in das Heidentum zurückfielen, nachträglich das Verlangen nach Wiederaufnahme schwerlich mehr geäußert haben werden. Aus den den Jahren 250 f. angehörig römischen und karthaginensischen Urkunden ist es wahrscheinlich, daß in der Zeit des Fabian in der römischen Gemeinde, zumal im Presbyterkollegium, verschiedene Meinungen über die Behandlung grober Sünder vertreten waren; zu einem Schisma ist es indes nicht gekommen. Die decianische Verfolgung rief aber fast überall in der Kirche einen solchen Abfall hervor, daß die Fortsetzung der bisherigen Praxis gegenüber den Lapsi den Bestand der Gemeinden geradezu in Frage stellen mußte und die Verweigerung der kirchlichen Barmherzigkeit als eine Grausamkeit erschien. Hatte doch schon ein Tertullian (de pudicit. 22) die unter Qualen Verleugnenden bedingt in Schutz genommen und zugestanden, daß man bei erpreßter Verleugnung doch im Herzen den Glauben unbeschlekt bewahren könne. Aber nicht nur die äußeren Umstände, auch die „Dogmatik“ forderte mehr und mehr eine Änderung der Praxis. Ist die Kirche nämlich mit ihrer Hierarchie die unumgängliche Heilsanstalt, „extra quam nulla salus“, so erweist sich die alte Hoffnung als trügerisch, Gott könne einen Sünder noch zu Gnaden aufnehmen, welchem die Kirche die Absolution und Rekonziliation verweigert habe. Handelt Gott nur durch den Priester an den Einzelnen, so ist das Seelenheil derselben untrennbar gebunden an den Zusammenhang mit dem Klerus und der Kirche. Ist es nun auch unzweifelhaft, daß diese Theorie, welche das Gnadenwirken Gottes auf den Umfang der kirchlichen Absolution reduzierte, ihre volle Ausbildung erst durch den Notstand erhielt, in welchem sich die Kirche infolge der decianischen Verfolgung gesetzt sah (s. Cypr. de unitate eccl. und de lapsis), so ist es andererseits doch gewiß, daß die gesamte Entwicklung der kirchlichen Lehre und Verfassung unabhängig von äußeren Ereignissen zu dieser These drängte. Ihre erste, freilich noch undeutliche und halbe Anerkennung erhielt sie in der Praxis, bußfertige Lapsi unmittelbar vor dem Tode zu absolvieren — eine Maßregel, die im Jahre 250 fast überall in der Kirche ergriffen wurde (s. z. B. Dionysius bei Euseb. h. e. VI, 44), und welche eine Änderung der bisherigen Ansichten nicht notwendig involvierte (daher auch nicht zu Schismen führte). Denn der Gefallene wurde nur unter der Voraussetzung seines Todes absolviert, d. h. wenn die Möglichkeit, wieder in Verbindung mit der Kirche zu treten, nach menschlichem Ermessen nicht mehr bestand. Die Absolution hatte hier also eine praktische Rekonziliation mit der Gemeinde gar nicht zur Folge, und eben deshalb hatte sie amphibolischen Charakter und konnte verschieden aufgefaßt werden. Die Sehnsucht aber der Gefallenen nach ihr und die Unsicherheit über das Seelenheil, wo die kirchliche Absolution fehlte, auch bei aufrichtiger Buße (Euseb. l. c.), zeigt am deutlichsten, daß die Kirche durch ihre Laien dazu gedrängt worden ist, sich selbst für die unumgängliche Bedingung des Heiles zu halten. Indessen die leise Umbiegung der bisherigen Theorie und Praxis, wie sie durch die Absolution der Sterbenden bezeichnet ist, reichte nicht aus, um den ganzen Notstand zu heben. Es waren weiter gehende Maßregeln erforderlich. Erst als diese ergriffen wurden, erhob sich, soviel wir zu urteilen vermögen, ein entschiedener Widerspruch, der dann auch konsequent die milde Praxis gegenüber den sterbenden Gefallenen wieder in Frage stellte.

Vorgeschichte. Die Angabe des Philostorgius (h. e. VIII, 15), Novatian sei in Phrygien gewesen, verdient schwerlich Glauben. Sie gründet sich entweder auf die Thatsache, daß er später in Phrygien viele Anhänger gefunden hat, oder ist aus dem Interesse abzuleiten, ihn mit dem Montanismus von vornherein in Beziehung zu bringen. Für die Vorgeschichte Novatians sind wir fast allein auf die Schrift des Sirtus gegen ihn und auf den gehässigen und lügenhaften Brief des Cornelius (ep. ad Fabium Antioch.) angewiesen, da Cyprian und Sokrates nur Weniges, Eulogius ganz Unzulässiges berichten. Im folgenden ist der Versuch gemacht, das Thatsächliche zu ermitteln. Novatian empfing in einer schweren Krankheit, die sogar die Hilfe eines Exorzisten nötig machte, die Taufe durch Besprengung (Klinikertaufe) ohne darauffolgende bischöfliche Versiegelung. Die Vollgiltigkeit dieser Taufe war damals noch nicht überall anerkannt (doch i. Cypr. ep. 69). Dennoch wurde Novatian von dem römischen Bischof — wahrscheinlich von Fabian — zum Presbyter geweiht, angeblich unter dem Widerspruch des ganzen Klerus und vieler Laien, die ihn, als unvollkommen getauft, des Priesteramtes nicht für würdig hielten. Jedenfalls beweist seine Weihe unter solchen Umständen, daß er in der Gemeinde durch seine Gelehrsamkeit und Beredsamkeit hervorragte, und das geht nicht nur aus seiner anerkannten schriftstellerischen Thätigkeit hervor — der Traktat *de trinitate* und die Schrift *de laude martyrii* gehören in die vordecianische Zeit —, sondern noch mehr aus den Prädikaten, welche ihm Cornelius gegeben hat, Prädikaten, die Cornelius in höhnischem, sein Adressat Fabian aber wahrscheinlich in anerkennendem Sinne gebraucht hatte (sie sind oben zusammengestellt worden). Auch aus der Briefsammlung Cyprians erkennt man, daß Novatian in der an Gelehrten so armen römischen Kirche durch Philosophie und Beredsamkeit sich auszeichnete; *adsertor evangelii et Christi* hat ihn Cyprian höhnisch genannt (ep. 44, 3). Das Privatleben und die Amtsthätigkeit des Novatian muß fleckenlos gewesen sein, da ihm Cornelius weder Schändung von Jungfrauen, noch Ehebruch, noch Raub von Kirchengeldern vorzuwerfen gewagt hat (s. auch Cypr. ep. 55, c. 24 und den Brief des Dionysius an Novatian bei Euseb. h. e. VI, 45), und da Sirtus ausdrücklich seine frühere Thätigkeit in der Kirche preist (c. 1. 13. 14). Allerdings weiß Cornelius eine für Novatian nachteilige Geschichte zu erzählen: er habe sich während der Zeit der stärksten Verfolgung strenge in seinem Hause abgeschlossen, und als die Diakonen ihn aufgefordert hätten, er möge eingedenk seiner Pflicht als Presbyter den in Gefahr schwebenden und des Beistandes bedürftigen Brüdern zu Hilfe eilen, habe er zürnend mit Niederlegung seines Amtes gedroht und sich darauf berufen, er gehöre einer anderen Philosophie an. Diese Geschichte aber ist in dieser Fassung ganz unglaubwürdig und sie wird durch die eine Thatsache bereits widerlegt, daß Novatian zur Zeit der Verfolgung nach dem Märtyrertode des Fabian (20. Januar 250) die offizielle Korrespondenz der römischen Gemeinde geführt hat (s. u.), wenn auch nicht gleich anfangs. Als Kern der Fabel darf man vielleicht annehmen, daß die ihm durch die Diakonen bei einer Gelegenheit zugemutete Hilfeleistung seinen Grundsätzen oder den strengen asketischen Übungen widersprach, denen er sich zeitweilig hingegeben. Noch näher liegt die Hypothese, daß die römische Polizei ihn als gelehrten Mann (Philosophen) bei der Verfolgung übergangen hat, und daß seine Gegner dies zu seinem Ungunsten geedeutet haben. Dafür kann man sich vielleicht auf den Schluß des Traktats *de laude* berufen. Merkwürdig bleibt es, daß die decianische Verfolgung zwar andere römische Presbyter, nicht aber ihn, den hervorragendsten, betroffen hat; aber seine Schuld kann das schlechterdings nicht gewesen sein, da sonst sein ganzes späteres Verhalten unbegreiflich wäre. Der von Cornelius dem Novatian supponierte Ausdruck: *ἐρέτας γὰρ εἶναι φιλοσοφίας ἐραστής*, ist eben um seines Doppelsinnes willen ganz besonders tückisch. Später hat man in der Kirche die novatianische Auffassung von den Sünden und der Buße als die stoische („omnia peccata paria esse“) auszugeben versucht, um auf diese Weise den eigenen Abfall von der prinzipiellen und religiösen Beurteilung der Sünde zu eskamotieren. Mit dem Stoicismus hat aber Novatian nicht mehr gemeinsames, als seine späteren Gegner, nur daß er überhaupt dieser Philosophie kundig war (Cypr. ep. 55, c. 24; 60, c. 3), und die Gegner dies für gering schätzten und ihn auch deshalb verdächtigen. Nach dem Tode des Fabian im Beginne der decianischen Verfolgung wurde zunächst kein neuer Bischof in Rom gewählt. Ein solcher wäre sofort dem sicheren Tode geweiht gewesen (ep. 55, c. 9). So trat eine Vakanz von fast 15 Monaten ein, in welcher, dem Herkommen gemäß, das Presbyterkollegium unter Zuziehung der Diakonen die Gemeinde zu regieren und zu vertreten hatte. Dies Kollegium bestand damals in Rom, wenn es vollständig war, aus 53 Personen (Euseb. h. e. VI, 43, 11). Neben ihm spielten aber die 60

Konfessoren eine um so größere Rolle, als die Autorität des Bischofs fehlte. Wir kennen eine Reihe von Persönlichkeiten aus dem römischen Klerus, die sich damals hervorthaten; unter ihnen steht Novatian in erster Reihe, während wir von dem Presbyter Cornelius, dem nachmaligen Bischof, nichts vernehmen. Von großer Bedeutung sind die drei Schreiben des römischen Klerus aus der Zeit der Vatanz, die wir in der Brieffammlung des Cyprian (Nr. 8. 30. 36) besitzen (auf mehrere jetzt verlorene wird in ihnen angespielt. Quellen für die Zustände in Rom z. B. der bischöflichen Vatanz sind auch die epp. 9. 20. 21. 27. 35. 28. 31). Das zweite und dritte (nicht das erste) rühren bestimmt von Novatian her. In ep. 8, 2 spricht sich der römische Klerus also über die von ihm beobachtete Praxis aus: „Die Gefallenen haben wir zwar von uns ausgeschieden, aber nicht gänzlich verlassen, sondern wir haben sie ermahnt und ermahnen sie zur Bußfertigkeit, damit sie irgendwie Verzeihung von dem erlangen können, welcher sie gewähren kann; denn von uns verlassen, möchten sie noch schlimmer werden . . . Man muß jenen, welche der Versuchung erlegen sind, wenn sie erkranken und über ihre Sünde Buße thun und die kirchliche Gemeinschaft wünschen, jedenfalls zu Hilfe kommen“. Hiermit ist deutlich gesagt, daß mit den sterbenden Gefallenen eine Ausnahme zu machen sei. Für Cyprian wurde dieser Grundsatz jetzt erst maßgebend. Während er noch ep. 15—17 über die Sterbenden ganz geschwiegen hatte, giebt er nun ep. 18f. die Anordnung, sie zu absolvieren und zwar unter Beziehung auf den römischen Brief und auf die Wünsche der Konfessoren, die zu respektieren seien (ep. 20, 3: „nec in hoc legem dedi aut me auctorem temere constitui. Sed cum videretur et honor martyribus habendus . . . et praeterea vestra scripta legissem etc.“). Also von Rom aus ist der karthaginensische Bischof zu relativer Milde erst bewogen worden. Die übrigen Lapsi sind unter der Zucht und Aufsicht der Kirche während der Verfolgungszeit zu halten, da für sie das Heilmittel, bei erneutem Sturm zu bekennen und so ihre Sünde zu tilgen (über diese Anschauung vgl. schon den Brief der Gemeinde von Lyon bei Euseb. h. e. V, 1, 26. 45. 46. 48. 49), offen bleiben muß (ep. 19, 2; 24; 25; 55, 7). In dem römischen Schreiben (ep. 30 *Novatiano auctore*), welches namentlich auch formell vortrefflich redigiert ist und eine bessere Vorstellung von dem Charakter Novatians verschafft, als alle Nachrichten über ihn, wird die von Cyprian befolgte Praxis ausdrücklich gebilligt und bei aller Strenge gegen die libellatici die Möglichkeit einer Wiederaufnahme der Lapsi nicht einfach abgeschnitten. Auf einem großen Konzile soll, wenn der Friede wieder hergestellt sein wird, die Angelegenheit der Gefallenen verhandelt werden. Bis dahin sollen sie rechtschaffene Buße zeigen. „Wir wollen beten, auf daß der Buße der Gefallenen auch die Wirkung der Verzeihung nachfolge, daß sie in Erkenntnis ihres Vergehens uns einstweilen Geduld beweisen“ (c. 6). Diesen Mittelweg haben wir beschloffen in Gemeinsamkeit mit einigen benachbarten und in Rom anwesenden Bischöfen. Vor Einsetzung eines Bischofs (es ist nicht überflüssig, darauf aufmerksam zu machen, daß die Gegensätze in der Behandlung der Lapsi in Rom zu keiner Zeit die Frage nach der Prärogative des Bischofs gegenüber den Presbytern berührt haben. Alles, was man in dieser Hinsicht gemutmaßt hat, ist eingetragen. In Karthago steht es anders. Aber auch dort ist die Bedeutung der „Presbyterpartei“ und ihre angeblich prinzipielle Opposition gegen den Episkopat sehr übertrieben worden) — ist keine Neuerung einzuführen in der Zuchtpraxis. Novatian lehnt also Neuerungen nicht prinzipiell ab. Dieselbe Haltung zeigt das folgende, von ihm verfaßte Schreiben des römischen Klerus (ep. 36), welches den Cyprian in seinem Kampfe gegen die lagen Konfessoren und Presbyter kräftig unterstützt. Auch die Briefe, welche Cyprian in dieser Zeit mit den römischen Konfessoren Moses, Maximus u. c. gewechselt hat (ep. 28; 31; 37), zeigen völlige Uebereinstimmung wie in Rom selbst, so zwischen Cyprian und den Römern. Somit ist bis zum Ende des Winters 250/1 für uns keine Spur einer Vorbereitung des Schismas in Rom nachweisbar. Dazu bemerkt Sirtus (*ad Novat.* 13. 14) ausdrücklich, daß vor dem Schisma Novatian mit der Kirche in der Behandlung der Gefallenen übereingestimmt habe. Was an dem Manne hervortrat, war sein christlich sittlicher Ernst und die Entschiedenheit, mit der er den *vigor evangelicus* und eine *fides robusta* behauptete.

Das Schisma. Im März 251 wurde, nachdem die Verfolgung erloschen war, der Presbyter Cornelius, der alle geistlichen Ämter der Reihe nach bekleidet hatte, zu Rom von der Majorität und, wie es scheint, nach allen Regeln des Rechts unter Assistenz von 16 Bischöfen, angeblich wider seinen Willen (ep. 55, 8), zum Bischof erwählt (ep. 55, 8 f. 24). Aber die Minorität — und zu ihr gehörten mehrere Presbyter (nach Euseb. h. e. VI, 13, 20 mindestens fünf), sowie die angesehensten Konfessoren —

fügte sich nicht, sondern stellte sofort den Novatian als Gegenbischof auf und ließ denselben durch drei italienische Bischöfe der Ordnung gemäß weihen. Cornelius behauptete (Euseb. h. e. VI, 43, 7), Novatian sei plötzlich *ex machina* aufgetreten, während er vorher eidlich versichert habe, nicht nach dem Bistum zu streben, und die Art seiner Einsetzung sei eine unwürdige und frivole gewesen (VI, 43, 8f.). Dies wird man be- 5 zweifeln dürfen. Gewiß aber ist, obschon es merkwürdigerweise bisher nicht deutlich erkannt worden ist, daß im Beginn des Streites eine theoretische Kontroverse gar nicht nachweisbar ist, es sich vielmehr zunächst lediglich um die Person des Cornelius gehandelt hat. Novatian hatte in der Zeit der Vakanz die Korrespondenz der Gemeinde geführt, er war unzweifelhaft der hervorragendste Geistliche Roms, er besaß das Vertrauen der an- 10 gesehensten Glieder der Gemeinde: so war er zum künftigen Bischof prädestiniert; Cornelius dagegen war ein durch keine besonderen Vorzüge ausgezeichneter Priester (jungfräuliche Enthaltsamkeit rühmt ihm Cyprian nach ep. 55, 8). Ließ sich auch wahrscheinlich gegen sein Privatleben nichts einwenden, so scheint sein Verhalten in der Zeit der Verfolgung nicht ganz einwandfrei gewesen zu sein (s. ep. 44, 2; 45, 2. 3; 55, 10sq.). Mag 15 auch der Vorwurf, er sei selbst *libellaticus* gewesen, unbegründet sein, so ist es doch zweifellos, daß er mit Bischöfen, die geopfert hatten, in Gemeinschaft getreten war und namentlich einem gewissen Bischof namens Trophimus gegenüber die Grundsätze strenger Zucht preisgegeben hatte (ep. 55, 10f.). Seine Person also, und zunächst nur sie, war dem strengeren Teile in der Gemeinde unannehmbar. Andererseits darf man allerdings 20 schließen, daß die Majorität ihn gewählt hatte im Interesse der Selbsterhaltung, um Milde walten zu lassen. Aber es ist charakteristisch, daß in dem ganzen Briefwechsel zwischen Cornelius und Cyprian (ep. 44—53) eine theoretische Differenz zwischen jenem und Novatian überhaupt nicht erwähnt wird; erst vom 54. Briefe an erzählt man aus der Briefsammlung etwas von einer solchen. Ferner ist oben gezeigt worden, daß 25 Novatian in früherer Zeit die Möglichkeit einer Wiederaufnahme der Gefallenen nicht prinzipiell geleugnet hatte. Endlich geht aus dem Briefe des alexandrinischen Dionysius an Novatian hervor (Euseb. h. e. VI, 45), daß dieser selbst die Wiedervereinigung mit der Majorität nicht für aussichtslos hielt, daß er sich vielmehr wider seinen Willen in eine Opposition gebrängt sah und nun in ihr verharrte („Wenn Du wider Deinen 30 Willen, wie Du sagst, fortgerissen worden bist, so beweise dies dadurch, daß Du freiwillig wieder zurückkehrst“). Die Situation ist also die gewesen, daß Novatian erst nach der Wahl des Cornelius, und um sie illusorisch zu machen, im Bunde mit einigen Gesinnungsgegenossen, und von ihnen getrieben, sich entschlossen hat, gegenüber dem drohenden lagen Regiment die alte Buhordnung wieder nachdrücklich zu betonen und keine Aus- 35 nahmen nun mehr zuzulassen. Nicht ein Kampf um die Sache hat zu einem persönlichen Streit sich zugespitzt, sondern umgekehrt hat sich ein persönlicher Gegensatz nachträglich zu einer sachlichen Kontroverse entwickelt. Erwägt man, wie lange Zeit hindurch in anderen Landeskirchen in Ost und West die Lage und die strenge Praxis nebeneinander noch relativ friedlich bestanden haben (trotz der Existenz einer novatianischen Kirche neben der 40 katholischen), ohne daß es zu einem Schisma dort kam (so bis tief ins 4. Jahrhundert hinein, ja noch länger), bringt man in Anschlag, daß Cyprian anfänglich, ja eigentlich fort und fort die Thatsache des Schismas, nicht aber die Theorie des Schismatikers für das Verderbliche gehalten hat, so kann man nicht zweifeln, daß man von beiden Seiten die Differenzen bis auf weiteres ertragen hätte (wie in dem Falle ep. 55, 21), wären sie 45 nicht in einer und derselben Gemeinde durch den unverföhnlichen Gegensatz zweier Persönlichkeiten vergiftet worden. Diese Einsicht, die namentlich durch ep. 57, 5 bestätigt wird, schwächt freilich das Interesse an dem akuten Streite und die Sympathie für jeden der Partner bedeutend ab; indessen zeigt doch andererseits der Umfang, welchen die novatianische Separation sehr bald annahm, und ihre lange Dauer, daß die sachlichen Diffe- 50 renzen wirklich zu prinzipiellen werden konnten. Für die Sache des Cornelius war es sehr günstig, daß Cyprian im Frühjahr 251, bevor er aus seinem Versteck in seine Gemeinde zurückkehrte, sich gezwungen sah, um des offen ausgebrochenen Schismas willen (Schisma des Felicissimus) nachzugeben und die Möglichkeit der Wiederaufnahme der Gefallenen zuzugestehen (diesen Umschwung bezeichnet der 43. Brief; s. namentlich e. 2 55 und 6). Damit war es für ihn entschieden, daß er auf die Seite des Cornelius zu treten hatte, obgleich bislang Novatian und die Presbyter-Konfessoren Maximus und Moses seine Stützen in Rom gewesen waren. Somit erfolgte seinerseits die Anerkennung des Cornelius, wenn auch nicht so präzis und unumwunden, wie Cornelius dies gewünscht hatte (ep. 44. 45). Noch vorsichtiger verhielten sich einige afrikanische Pro- 60

vinzialbischöfe (ep. 48). Aber die überwiegende Majorität trat auf Cornelius Seite, der auf einer großen römischen Synode (60 Bischöfe waren nach Euseb. VI, 43 anwesend und viele Presbyter [nach dem Kopten 16] und Diakonen) den Novatian exkommuniziert und das „Arzneimittel der Buße“ für alle Gefallenen proklamiert hatte.

5 Novatian hatte sich beeilt, nicht nur durch Zirkularschreiben (ep. 55, 24), sondern auch durch Gesandtschaften die Kirchen, speziell die afrikanische, für sich zu gewinnen (ep. 44, 1f.) und die Person des Cornelius zu diskreditieren. Nicht überall wurde er so schroff abgewiesen, wie in Karthago, wo Cyprian nicht einmal gestattete, daß die Gesandten öffentlich gehört wurden. Im Orient fand er an Fabius von Antiochien und an anderen

10 Bischöfen Stützen, mindestens Gönner, und auch sonst waren die zahlreich versammelten Synoden nicht überall ihm ungünstig. Cyprian fiel nun die schwere Aufgabe zu, seinen ehemaligen Freunden, den römischen Presbyter-Konfessoren, zu schreiben und sie vom Schisma abzurufen (ep. 46). Er that dies in einer Weise, die deutlich die Verlegenheit zeigt, in der er sich befand. Gründe werden nicht angeführt, sondern

15 nur das Schisma selbst wird ihnen vorgehalten. Ungefähr um dieselbe Zeit (Mai 251) tagte zu Karthago eine große Synode (ep. 55, c. 6). Die Entscheidung war fraglich. Lange Zeit wurde „auf beiden Seiten“ die heilige Schrift verglichen und viele Sitzungen mußten gehalten werden. Die strenge Ansicht hatte nicht in der Hauptstadt, wohl aber in der Provinz, die gewiß minder von der Verfolgung be-

20 troffen war, viele Verteidiger (ep. 55). Die Briefe Novatians, die er namens der Bekenner geschrieben, hatten doch teilweise gewirkt, ebenso die systematische Agitation seiner Gesandten. Um so leichter einigte man sich gegenüber der lagen Partei des Felicissimus; aber schwerer war es, ein Abkommen über die Behandlung der Gefallenen zu treffen. Endlich setzte Cyprian und sein Anhang einen „Mittelweg“ durch (s. d. ganzen 55. Brief). Das

25 Recht aller Gefallenen auf Wiederaufnahme wurde noch nicht unumwunden anerkannt, es wurde auch diesmal nur den Sterbenden zugesprochen. Aber die lange und volle Buße, die den Lapsi auferlegt wurde, sollte die göttliche Liebe zur Verzeihung bewegen und doch schließlich irgendwie auch die irdische Rekonziliation bewirken können. Wie aber der Beschluß der Synode vom Jahre 253 zeigt (ep. 57), muß letzteres absichtlich dunkel ge-

30 lassen worden sein. Aber ein bedeutender Fortschritt war es immerhin, daß man zwischen Libellatici und Sacrificati scharf schied, und jenen auch ante mortem (ep. 55, 17) die Absolution gewährte. So kam man in Afrika dem Beschlusse der römischen Synode unter Cornelius ziemlich nahe. Ein sehr glücklicher Umstand für Cornelius war es, daß schon im Frühjahr 251 ein eifriges Haupt der schismatischen karthaginensischen Partei,

35 Novatus, nach Rom gekommen war (ep. 47) und sich auf die Seite des Novatian geschlagen hatte. Was ihn dazu bewogen hat, ist um so unklarer, als er ja in Karthago der Partei angehörte, welche im allgemeinen die lagen Grundsätze vertrat. Er muß auch in Rom eine sehr bedeutende Rolle gespielt haben, so daß sein Todseind Cyprian, zwar gewiß übertreibend, ihn geradezu für das römische Schisma selbst verantwortlich gemacht

40 hat (ep. 52; s. auch Catal. Liberian: „Eo tempore supervenit Novatus ex Africa et separavit de ecclesia Novatianum et quosdam confessores“). Die Solidarität zwischen Cornelius und Cyprian erhielt durch den gemeinsamen Gegensatz gegen Novatus nun ihr stärkstes Siegel. Sehr bald, noch im Jahre 251, kann Cornelius an den Freund melden, daß die glorreichen Bekenner Maximus und Genossen (Moses war bereits

45 im Kerker gestorben) den Novatian verlassen hätten und in den Schoß der Kirche zurückgekehrt seien (ep. 49; s. auch dieselbe Mitteilung an Fabius von Antiochien bei Euseb. h. e. VI, 43, 6 sq.). Cornelius behauptet in beiden Briefen, sie hätten sich selbst für getäuscht erklärt durch die Tücke, Schlaueit, Lügen, Meineide und wolfsartige Freundschaft „der betrügerischen und arglistigen Bestie“, des schismatischen und häretischen No-

50 vatian. Aber der 53. Brief der Sammlung, in welchen die Konfessoren selbst ihren Übertritt zu Cornelius dem Cyprian anzeigen, lautet ganz anders und straft den römischen Bischof Lügen: „nos habito consilio utilitatibus ecclesiae et paci magis consulentes omnibus rebus praetermissis et iudicio dei servatis cum Cornelio . . . pacem fecisse“. Kein Wort der Anklage gegen Novatian; allein die Rücksicht auf den

55 Frieden hat sie bewogen, dem Streit, in welchem sie ihr Recht nicht aufgegeben haben, ein Ende zu machen. Das nun folgende Schreiben Cyprians (ep. 54) an die Bekenner fließt über von Anerkennung und Freude. Doch hält es der Bischof noch für nötig, sie zu belehren und zu stärken. Er übersendet ihnen seine Schrift de unitate eccl. Novatian hatte den schwersten Verlust erlitten; seine Partei scheint durch den Übertritt der

60 Presbyter-Konfessoren in der Stadt Rom stark betroffen worden zu sein; aber er gab

seine Sache nicht preis; im Gegenteil suchte er die Seinen nur um so fester an sich zu fetten (doch ist in dem Bericht des Cornelius bei Euseb. VI, 43, 18 eine Übertreibung nicht zu verkennen) und suchte überall die Einsetzung neuer Bischöfe zu betreiben (ep. 55, 24). Cornelius muß (ep. 50) dem Cyprian melden, daß eine zweite Gesandtschaft von novatianischen Agitatoren nach Karthago aufgebrochen sei, unter ihnen Novatus 5 selbst. Der Bischof sendet ihnen sofort seine Leute zur Gegenwirkung nach und charakterisiert jene als Verbrecher und Buben. Die Antwort Cyprians (ep. 52) ist voll der giftigsten Invektiven gegen Novatus. Nicht nur wird ihm sowohl das karthaginensische als das römische Schisma in blinder Wut zur Last gelegt, sondern es wird auch behauptet, daß seine Gegenwart in Rom die Ursache gewesen, weshalb die Presbyter-Konfessoren 10 nicht früher schon in den Schoß der Kirche zurückgekehrt seien. Den novatianischen Agitatoren gelang es, in Karthago eine Gemeinde zu sammeln, als deren Bischof Maximus (nicht zu verwechseln mit dem Konfessor) eingesetzt wurde (ep. 59, 9). So hatte Karthago drei Bischöfe: den Cyprian, den Fortunatus (von der Partei des Felicitissimus) und den Maximus. Da der erstere die gemäßigten, die beiden anderen die extremen Grund- 15 sätze vertraten, so ging die katholische Partei siegreich aus dem Konflikt hervor, während die schismatischen Gemeinschaften in Karthago, wie es scheint, verkümmerten. Cyprian setzte zwar seine heftige Polemik gegen die „Lagen“ fort (ep. 59, 12f.), aber er und seine Partei sahen sich von Monat zu Monat zu weiteren Konzessionen genötigt und verschärften so den Gegensatz zu den Novatianern. Schon in dem 56. Briefe (an einige 20 afrikanische Bischöfe) gesteht er für seine Person zu, daß selbst solche, welche offenkundig verleugnet haben, nach 3jähriger Buße zu absolvieren seien, will aber die Entscheidung der Provinzialsynode vorbehalten. Diese — sie trat im Mai 253 zusammen — beschloß unter den Anzeichen einer neuen Verfolgung (z. Z. des Kaisers Gallus), daß allen bußfertigen Gefallenen sofort die Wiederaufnahme gewährt werden solle (ep. 57). 25 Dieser Beschluß, der über den des J. 251 weit hinausgeht (c. 1), wird aber noch lediglich durch die „Not“ motiviert (c. 1) und durch Offenbarungen und Visionen erhärtet (c. 2. 5). Cornelius wird aufgefordert, dieser Anordnung beizutreten; es ist aber lehrreich, daß den zuwiderhandelnden Bischöfen nicht die Kirchengemeinschaft gekündigt, sondern denselben nur mit dem Gerichte Gottes ihrer Strenge wegen gedroht wird. Man wollte augen- 30 scheinlich niemanden nötigen, in das novatianische Lager überzugehen. Die erwartete Verfolgung, die man im voraus als eine furchtbare charakterisiert hatte, war faktisch sehr unbedeutend. Um so mehr nützte man es aus, daß manche, die in der decianischen Verfolgung Lapsi geworden, nun ein mutiges Bekenntnis ablegten (ep. 60, 2) und daß Cornelius durch seine Verbannung zum Konfessor wurde (ep. 60, 3; 61, 3). Man ver- 35 kündete nun, Gott selbst habe ihn Novatian gegenüber legitimiert. Von diesem selbst erfahren wir aus der Briefsammlung nichts mehr. Hier und dort aber in der Kirche folgten zwischen 250 und 260 Bischöfe der Lagen Praxis nicht; einige von ihnen schlossen sich Novatian an (so Marcianus in Arles ep. 68), ohne die Kirche zu verlassen, andere waren ihm wenigstens günstig gesinnt. Im Orient starb Fabius von Antiochien, an den 40 auch Dionysius geschrieben (Euseb. h. e. VI, 41), zu gelegener Zeit für die Katholiker. Auf der großen orientalischen Synode zu Antiochien, auf welcher von vielen Bischöfen die strenge Praxis gutgeheißen und Novatian als Bischof anerkannt werden sollte — viele Kirchen hatten dies sogar schon gethan (Euseb. h. e. VII, 5) —, siegte faktisch die milde Richtung, deren Hauptvertreter Helenus von Tarsus, Firmilian von Kappadocien 45 und Theoktistus in Palästina waren. Man hatte den rührigen Vermittler Dionysius, der rastlos Briefe im Sinne der Kircheneinheit und Milde in alle Weltgegenden schrieb (Euseb. h. e. VI, 46), zur Synode eingeladen; aber da Fabius gestorben war — er war dem Dionysius selbst sehr unbequem geworden (Euseb. VI, 41) —, so wurde der Sieg auch ohne den alexandrinischen Bischof errungen (VI, 46). Schon um das Jahr 50 253 waren sehr viele, angeblich alle morgenländischen Kirchen wieder zur Einheit zurückgekehrt, während sich die drohende Spaltung über Ägypten, Armenien, Pontus, Bithynien, Cilicien, Kappadocien, Syrien, Arabien bis nach Mesopotamien erstreckt (VII, 5) und anfangs großen Erfolg gehabt hatte (ep. 55, 24). Beachtenswert ist, daß noch im J. 341 die in Antiochien versammelten Bischöfe an Julius von Rom schreiben (Socrat. 55 II, 15), er dürfe die von ihnen abgesetzten Bischöfe nicht wieder einsetzen, sie hätten ja auch gegen die Ausschließung des Novatus (Novatian) aus der Kirche keinen Widerspruch erhoben. In Rom hatte, wenn nicht alles trügt, der Bischof Stephanus wieder eine etwas schärfere Haltung eingenommen, um die Novatianer zu gewinnen: er hatte die schlimmsten Lapsi noch nicht wieder aufgenommen (es ist hier also keine Generalabsolution 60

erfolgt, wie in Karthago unmittelbar vor der Verfolgung des Gallus), sondern ließ sie in Bußübungen schwächen, nahm also keine neuen Absolutionen vor. Allein sein Nachfolger Sixtus gewährte ihnen im J. 257 die Rekonziliation und rief damit einen neuen sehr heftigen Angriff des Novatian und seiner Partei (die er übrigens als eine sehr wenig zahlreiche bezeichnet) hervor. Um ihn abzuwehren, ist der Traktat *Ad Novatianum* geschrieben (näheres s. in m. Abhandl. über diese Schrift).

Die prinzipielle Differenz. In dem Anfange des Streites über das Verfahren gegenüber den Gefallenen (250/1) handelte es sich nicht um den *casus mortis*, auch nicht um die *sacrificati* (ep. 55, 26), noch weniger um die Wirksamkeit und den Erfolg rechtschaffener Buße (es ist lediglich eine hartnäckig wiederholte Verleumdung der Gegner, daß Novatian oder seine Anhänger je die Fruchtlosigkeit der Buße behauptet hätten; sie erklärt sich aber daraus, daß nach späterer katholischer Ansicht allerdings ein Exkommunizierter nicht selig werden konnte), endlich auch nicht um die Rechte des Bischofs gegenüber den Presbytern und Konfessoren, sondern lediglich um die *libellatici*. Erst im Fortgange des Schismas zieht man auf beiden Seiten die Konsequenzen. Und zwar ist Novatian zuerst dazu fortgeschritten, Mt 10, 32 f. für den Kernspruch des Evangeliums zu erklären und somit den zu Höhendienst Abgefallenen die Absolution in jedem Falle, also auch in *casu mortis* zu verweigern, während die Majorität nun, wenn auch unter gewissen Reserven, die Möglichkeit der Wiederaufnahme aller Gefallenen (*ante mortem*) proklamierte (Cyprian selbst gesteht ep. 55, 3 f. zu, daß er seine Ansichten geändert habe). Da beide Parteien darin übereinstimmten, daß der Abfall zum Höhendienst den Verlust der ewigen Seligkeit nicht notwendig zur Folge habe, daß vielmehr auch ein *sacrificatus* von Gott Verzeihung erhalten könne (Novatianus kann das prinzipiell nicht geleugnet, muß es aber freilich als ganz unwahrscheinlich bezeichnet haben), so stellt sich die Kontroverse als ein Streit über den berechtigten Umfang und den Erfolg der kirchlichen Schlüsselgewalt dar. Der großen herrschenden Partei hat Cyprian die Theorie geliefert. Sie ist aber nur von dem Abendlande, und erst seit Augustin, in ihrer Stringenz ausgenützt worden. Man begnügte sich auch mit den allgemeinen Erwägungen, daß die Kirche unter keinen Umständen zu spalten sei, daß die hl. Schrift zu Warmherzigkeit und Liebe verpflichte, daß die Kirche die Gefallenen nicht der Welt, der Häresie, dem Schisma preisgeben dürfe (ep. 55, 15 f.), daß das Zugeständnis der Hilfe in *casu mortis* notwendig weiter führe, da ja viele von den Sterbenden doch wieder gesund würden (ep. 55, 13), daß die Kirche die Gefallenen, sofern sie ihnen das Recht zuspricht, durch ein offenes Bekenntnis in neuer Verfolgung ihre Schuld zu sühnen, damit schon als nicht gänzlich erstorbene, sondern als halbtote Glieder bezeichne (ep. 55, 16). Man wies weiter darauf hin, daß es unbillig sei, von jemandem die Buße zu verlangen, ohne ihm die Absolution in Aussicht zu stellen (ep. 55, 17; 55, 28). Ferner berief man sich auf die längst eingeführte Praxis, nach welcher selbst Ehebrecher und Betrüger absolviert werden konnten, und fragte, ob denn diese Verbrechen so viel geringere seien, da sie doch vom Apostel als Höhendienst bezeichnet würden (ep. 55, 26, 27). Endlich verwies man den Vorwürfen der Laxheit gegenüber auf die gewissenhafte Prüfung jedes einzelnen Falles, auf die Unterschiede in der Behandlung der *libellatici* und *sacrificati* (ep. 55, 13 f. 17), auf die lang anbauende Bußzeit, auf die Verweigerung der Absolution gegenüber solchen, die erst in *casu mortis* Reue zeigten (ep. 55, 23). Um aber den Wechsel der Grundsätze zu motivieren, erklärte man, daß man während der Verfolgung selbst zur Erleichterung des Todes der Gefallenen nichts habe thun dürfen, da sie das Mittel in der Hand gehabt hätten, sich selbst zu restituieren, daß man sie aber angesichts einer drohenden zweiten Verfolgung aufnehmen müsse, um sie für den Kampf zu stärken, s. ep. 19, 2; 24; 25; 55, 7; 57. Alle diese Gründe finden sich auch bei Cyprian, aber sie sind für ihn nicht die entscheidenden. Entscheidend ist, daß nur dem innerhalb der Kirche Stehenden das Heil zugänglich ist, daß also jeder notwendig verloren gehen muß, der definitiv aus derselben ausgeschlossen ist (*de unit. eccles.*; man beachte, daß schon Tertullian, Apol. 39 den Ausschluß aus der Kirche als eine Art Verstoß des jüngsten Gerichts vorge stellt hatte). Hieraus ergibt sich sofort, daß die Kirche dem Urteile Gottes vorgreifen würde, wenn sie jemandem, der sich nicht selbst dauernd von ihr losgelagt haben will, definitiv die kirchliche Gemeinschaft verweigern würde (ep. 51, 3). Umgekehrt aber ist auch die Wiederaufnahme in die Kirche nicht präjudizierend, da Gott trotz derselben dem Sünder die Seligkeit verenthalten kann (ep. 55, 18; 55, 29; 57, 3). Steht es aber so, daß die Kirche den Bindeidküssel in letzter Instanz verwaltet (ep. 55, 29: „*apud inferos confessio non est neque exhomologesis*“), während

ihre Absolution nur eine *conditio sine qua non* der Seligkeit ist, nicht aber das gnädige Endurteil Gottes sicher einschließt, so wird natürlich jeder Versuch, auf Erden in der Kirche Unkraut und Weizen scheiden zu wollen, als Eingriff in die Prerogative Gottes, zugleich als Härte und Grausamkeit abzulehnen sein. Die Kirche ist also nicht mehr die Gemeinschaft der Erwählten und Heiligen, sie ist überhaupt nicht mehr 5 religiöse Gemeinde im strikten Sinne des Wortes, welche das sichere Heil in ihrer Mitte hat, sondern sie ist das unumgängliche Institut, aus welchem die Gemeinde der Erwählten und Heiligen hervorgeht. Ihr religiöser Charakter ist also einzig bestimmt durch ihre Unumgänglichkeit. Diese selbst aber stellt sich in den sakramentalen Weihen dar, die sie spendet (zu welchen auch ihre Absolution gehört), die jedoch die Seligkeit 10 nicht garantieren. Sofern sie aber die sakramentalen Weihen nur unter der Voraussetzung gewisser moralischer Leistungen spendet, ist sie die moralische Anstalt, welche für das Heil erzieht. Auch als solche ist sie unumgänglich; denn alle Tugenden erhalten erst in ihr und nur in ihr Wert vor Gott (ep. 54; 57, 4). Beides aber, die Spendung der Weihen und die erziehende, richterliche Funktion, setzt politische Formen voraus und ist an die 15 Priester gebunden, speziell an den Episkopat, der in seiner Einheit die Legitimität der Kirche garantiert. Von diesem Standpunkt aus wird jedes Schisma zur Häresie: eine Theorie, die Jrenäus und Tertullian noch nicht kennen, und die selbst noch ein Optatus nicht zu billigen vermag. Wenn nun Novatian und sein Anhang umgekehrt urteilte, wenn er der Kirche das Recht und die Pflicht zusprach, die groben Sünder definitiv von 20 sich auszuscheiden (so weit wir zu urteilen vermögen, hat Novatian selbst das strenge Verfahren noch nicht über alle groben Sünder ausgedehnt [s. namentlich ep. 55, 26. 27], sondern nur über die Lapsi verhängt; aber es ist sicher, daß in den novatianischen Kirchen in der Folgezeit kein Todsünder absolviert wurde [s. z. B. Socrat. h. e. I, 10]. Die Behauptung des Ambrosius [de poenit. III, 3], daß N. zwischen gröberen und geringeren 25 Sünden nicht unterschieden und allen die Vergebung gleichmäßig versagt habe, beruht auf einer Entstellung. Wenn die Novatianer die groben Sünder ausschlossen, so haben sie übrigens auch diese nicht gänzlich preisgegeben, sondern unter der Zucht und Fürbitte der Kirche belassen), wenn er ihr die Befugnis aberkannte, Götzendiener zu absolvieren, aber die Vergebung Gott anheimstellte, der allein die Macht habe, Sünden nachzulassen 30 (s. auch Socrat. h. e. IV, 28), wenn er behauptete: „non est pax illi ab episcopo necessaria habituro gloriae suae [scil. martyrii] pacem et accepturo majorem de domini dignatione mercedem“ ep. 57, 4) und andererseits lehrte: „peccato alterius inquinari alterum et idololatriam delinquentis ad non delinquentem transire“ (ep. 55, 27), — so ist offenbar, daß sein Begriff von der Kirche, der kirchlichen 35 Absolution und den Rechten des Priesters, kurz sein Begriff von der Schlüsselgewalt ein anderer war, resp. geworden ist, als der seiner Gegner. Seine These, daß nur Gott Sünden vergeben könne, depotenziert nicht den Begriff der Kirche, sondern sichert wie die eigene religiöse Bedeutung der Kirche so auch den vollen Sinn der kirchlichen Gnaden-spendungen; sie schränkt nur den Umfang der Kirche zu gunsten ihres Inhaltes ein. Wird 40 die kirchliche Vergebung unter gewissen Umständen verweigert, während doch auf die Barmherzigkeit Gottes in allen Fällen mit Zuversicht gehofft wird, so kann dies nur den Sinn haben, daß jene die Seligkeit nach Novatian begründete und nicht etwa nur die sichere Unseligkeit ausschloß (so die Gegner). Die Zugehörigkeit zur Kirche ist also für die Novatianer nicht die *conditio sine qua non* der Seligkeit, sondern sie versichert 45 dieselbe in irgend welchem Maße. Darum aber darf die Kirche in gewissen Fällen dem Urteile Gottes nicht vorgreifen. Sie greift aber durch den Ausschluß niemals vor, wohl aber durch die Wiederaufnahme. Ist ferner die Kirche als Gemeinde der Getauften, welche Gottes Vergebung empfangen haben, wirkliche Gemeinde des Heils und der Heiligen, so kann sie in ihrer Mitte keine Unheiligen dulden, ohne ihren Charakter zu ver- 50 lieren. Jeder einzelne Sünder, der in ihr gebildet wird, stellt ihre Legitimität in Frage, da die Kirche eben nur Gemeinde der erwählten Heiligen ist und nichts anderes (s. auch Sympron. bei Pacian). Von hier aus behält aber endlich die Verfassung der Kirche, die Scheidung von Laien und Geistlichen, die Befugnis der Bischöfe, eine nur sekundäre Bedeutung. Denn es handelt sich bei der Zugehörigkeit zur Kirche nach diesen Grundsätzen 55 primär nicht um die Verbindung mit dem Klerus (dem Bischof), sondern um die Verbindung mit Christus und der Gemeinde, die das sicher in ihrer Mitte hat, was außer ihr zwar noch vorhanden, aber unsicher ist — die Seligkeit. Aber die Bedeutung der Bischöfe tritt auch noch deswegen zurück, weil eine so folgenschwere Kasuistik hier gar nicht aufkommen konnte, und weil die Laien nicht anders behandelt wurden als die Geistlichen. 60

Die richterliche Gewalt der Bischöfe erscheint somit als beschränkt. Novatian ist von Cyprian und Cornelius als Schismatiker und Häretiker (ep. 69, 1: Antichrist) gleich anfangs bezeichnet worden. So leicht der Beweis für das erstere zu liefern war, so schwierig war die Bestimmung der Häresie, wenn man sie nicht lediglich in der Spaltung der Kirchengemeinschaft konstatieren wollte. Cyprian weiß dem Antonianus (ep. 55, 2. 24 f.) keine rechte Antwort zu geben auf dessen Frage, worin die Irrlehre des Novatian denn bestehe („scias nos primo in loco nec curiosos esse debere quid ille doceat cum foris doceat“). Man kann sich darüber nicht wundern; denn die letzte Differenz in dem Begriff von der Kirche und der Schlüsselgewalt ist Cyprian selbst nicht ganz deutlich geworden. In seiner eigenen Anschauung waren noch zu viele archaische Reste (sie beziehen sich vornehmlich auf die Eigenschaften des Priesters; vgl. sein Urteil über die Unfruchtbarkeit gottesdienstlicher Handlungen, welche von gefallenen Priestern vollzogen sind, ep. 65, 4 und über die Unmöglichkeit, gefallene Priester zu restituieren, ep. 65, 4; 67; seine Stellung zum Rebertaufstreit ist wenigstens zum Teil auch als archaisch zu bezeichnen), als daß er den Kirchenbegriff Novatians überzeugend als einen „häretischen“ hätte erweisen können. (Ein Ansatz zur prinzipiellen Beurteilung findet sich bei Cyprian ep. 69, 7, also in einem verhältnismäßig späten Briefe: „non est una nobis et schismaticis symboli lex neque eadem interrogatio; nam cum dicunt, credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per s. ecclesiam, mentiuntur“.) Auch Dionysius, der in seinem Schreiben an Dionysius von Rom (Euseb. h. e. VII, 8) sich bemüht, die Vorwürfe gegen Novatian zu häufen, bringt es zu keiner durchschlagenden Anklage, ebensowenig Sirtus ad Novatianum. Sechs Punkte führt Dionysius an: 1. N. habe die Kirche gespalten, 2. einige Brüder zur Gottlosigkeit und Blasphemie verleitet, 3. als frevelhafter Sykophant Gott und Christus der Unbarmherzigkeit geziehen, 4. die hl. Taufe verworfen, 5. die Bistis und Homologia vor der Taufe beseitigt, 6. den hl. Geist aus seinen Anhängern vertrieben. Das sub 4 Gesagte bezieht sich bestimmt auf die Praxis Novatians, die Katholiker, die zu ihm übertraten, wiederzutaufen (s. Cyprian ep. 73, 2; Cyprian selbst gebietet umgekehrt die Wiedertaufe der Novatianer ep. 69, 1 f.); der sub 5 gemachte Vorwurf ist leider unverständlich, da Cyprian den Novatianern ausdrücklich (ep. 69, 7) die formelle Übereinstimmung mit der Kirche in dem Taufritus zugestehen scheint. Das sub 6 Bemerkte ist nur eine Floskel (doch s. Theodoret). — Erst in der Folgezeit, nachdem die katholische Kirche entschlossen auf der betretenen Bahn fortgeschritten war, stellte sich die prinzipielle Differenz unverkennbar deutlich dar.

Ein gutes Bild von Novatians Haltung gewinnt man aus dem oben angeführten pseudoaugustinischen Traktat in den Quaest. Vet. et Nov. Testamenti. Sind auch einige Züge späterer Entwicklung unverkennbar, so ist doch in allen Hauptpunkten die Wiedergabe gewiß zutreffend: Die Kirche ist der Leib Christi und muß daher heilig gehalten werden, wie Christus heilig ist. Durch die Taufe, in der alle Sünden vergeben werden, wird jeder Einzelne ein Glied Christi; alle zusammen bilden den Leib Christi. Für alle Sünden, die nach der Taufe geschehen, giebt es Buße und Vergebung in der Kirche — selbst für den Mord —; nur für die Sünden der Idolatrie (und der Hurerei) giebt es hier auf Erden keine Vergebung; denn sie allein sind im strengen Sinne Sünden wider Gott. Rund und ohne Einschränkung hat Christus gesagt: „Wer mich verleugnet, den werde ich auch verleugnen“. Daraus folgt, daß diese Sünde — mag sie auch aus den verschiedensten Ursachen entstehen und die verschiedensten Nebenumstände haben — identisch ist mit der Sünde wider den hl. Geist; denn nur von dieser Sünde heißt es, sie könne weder jetzt noch in Zukunft vergeben werden. In der Taufe haben wir nach Vergebung aller Sünden den hl. Geist empfangen und sollen fortan nicht wider den hl. Geist sündigen. Thun wir es doch, so sind wir des bei der Taufe empfangenen Geistes ipso facto verlustig; es giebt aber nur eine Taufe. Die Kirche kann somit einen Götzdiener (auch einen Hurer) nicht wieder aufnehmen; denn sie haben die Sünde wider Gott begangen, in Bezug auf welche die Kirche logischerweise keine Lösegewalt besitzen kann. Aber die Buße soll sie jenen Sündern verkünden, und sie sollen in der Buße bis an ihr Ende beharren; denn die Aufforderung zur poenitentia ist schrankenlos in der hl. Schrift (c. 2: poenitentia praedicata est, non remissio), nicht aber die Ankündigung ihrer Frucht, der remissio: nec ego renuo agendam poenitentiam admissae idololatriae, sed ego remittere non audeo, quia crimen hoc ab eo remittendum est in quem admissum est (c. 10). Damit ist gesagt, daß die abstrakte Möglichkeit besteht, daß Gott den Götzdiener wieder aufnimmt; denn bei Gott ist kein Ding unmöglich; wir aber wissen darüber nichts (c. 10: Novatianus effectum aut denegat

aut scire se minime profitetur; doch folgt schon aus der Statuierung der bloßen Möglichkeit einer Wiederannahme durch Gott im Jenseits, daß Novatian, wenn er die Idololatrie mit der Sünde wider den hl. Geist gleichgesetzt hat, auch diese Sünde nicht für schlechthin unvergebbar gehalten haben kann; er hat also „in futurum“ nicht von der Ewigkeit verstanden). Der katholischen Kirche erklärte N., daß sie durch die Wieder- 5
aufnahme der Gözendiener (und Murer) die Kirche völlig zerstöre; denn da in der Kirche alle einen Leib, nämlich den Leib Christi bilden, so beflecken die Bösen die Guten; also ist der ganze Leib zerstört. Mögen sie auch die korrekte traditio und professio haben — sie sind des Heils verlustig und tragen den Christennamen ohne Recht, denn er kommt nur der reinen Kirche zu. Christen giebt es somit nur bei den „Novatianern“. 10

Die geschichtliche Beurteilung des Gegensatzes wird verschieden ausfallen, je nachdem der Historiker die alten Forderungen der christlichen Religion oder die Forderungen der Zeit ins Auge faßt. Die novatianischen Gemeinden haben unstreitig einen wertvollen Rest der alten Überlieferung bewahrt. Der Gedanke, daß die Kirche Gemeinschaft des sicheren Heiles und darum auch der Heiligen sei, entspricht den Vorstellungen der Urzeit 15
(s. d. Hirten), wenn auch die Vertreter desselben im 3. Jahrhundert längst nicht mehr alle Konsequenzen gezogen haben. Sie haben doch nicht die politischen Attribute der Kirche mit den religiösen völlig identifiziert, sie haben die Heilsgüter nicht zu Erziehungsmitteln für die Seligkeit herabgesetzt, nicht die Wirklichkeit mit der Möglichkeit vertauscht; sie haben endlich die Ansprüche an ein heiliges Leben der Christen nicht völlig herabgesetzt, 20
namentlich aber die alte Auffassung von der Taufe als Gabe und irgendwie unabhängige Verpflichtung beibehalten. Aber andererseits war es eine Ungerechtigkeit und Unbarmherzigkeit zugleich, die libellatici strenger zu bestrafen als andere grobe Sünder. War man einmal dazu fortgeschritten, diesen die kirchliche Verzeihung zu gewähren, so hatten gewiß viele Lapsi einen größeren Anspruch auf milde Behandlung. Der Gedanke, 25
eine Gemeinde von Heiligen zu bilden, war eine Anmaßung, wenn nur die Sünde des Götzendienstes zur Frage stand (bezw. noch der Mureri), und er war ohne grobe Selbsttäuschung oder Zerspaltung der bisherigen Christenheit nicht mehr durchzuführen. Die eine Maßregel, welche die Novatianer ergriffen, war längst nicht im stande, die Kirche zu reformieren, resp. den Anspruch, die wahrhaft Evangelischen zu sein (adsertores evan- 30
gelli et Christi), zu legitimieren. Wir hören auch nicht, daß in der Kirche der Katharer die Askese, die Weltflucht, die Hingebung an den religiösen Glauben eine bedeutend entschiedener gewesen wäre, als in der katholischen Kirche. Im Gegenteil: nach allem, was wir aus spärlichen Anzeichen vermuten können, muß das Bild, welches beide Kirchen in der Folgezeit gewährten, ziemlich identisch gewesen sein. Da die Novatianer in der Lehre 35
und namentlich auch in der Verfassung von der katholischen Kirche nicht abweichen, so erscheint ihre Bußdisziplin als ein archaisches Trümmerstück, dessen Aufrechterhaltung ein zweifelhaftes Gut war, und ihre Verwerfung der katholischen Gnadenspendungen (Praxis der Wiedertaufe) als revolutionär, weil nicht genügend gerechtfertigt. Die Unterscheidung von lässlichen und von Todsünden, die sie mit der katholischen Kirche gemeinsam 40
hatten, mußte aber für sie besonders verhängnisvoll werden. Denn indem die Behandlung eines Teils der groben Sünden von der der andern und der lässlichen ganz verschieden wurde, mußte sich das Gewissen diesen gegenüber abstumpfen. Blickt man aber auf die katholische Kirche und läßt die so unerquidlichen Personalien beiseite, so läßt sich nicht leugnen, daß die Bischöfe mit Weisheit, Vorsicht und relativer Strenge den großen 45
Umschwung vollzogen haben. Für die Christenheit, wie sie um 250 bestand, war in der That am besten gesorgt, wenn sie die Kirche als eine Erziehungsanstalt für die Seligkeit, ausgestattet mit Gnadenspendungen und Strafen anzusehen lernte und ihr die Unterscheidung zwischen Buße und Kirchenbuße genommen wurde. Jede Unterscheidung der politischen Bedingungen der Kirche von den religiösen mußte in der großen Kirche zu 50
verhängnisvollen Forderungen führen, zu Arbeiten, wie in Karthago durch das enthusiastische Treiben der Konfessoren, oder zur Sprengung der Gemeinden, wie sie überall drohte, wo man den Versuch machte, rücksichtslos Strenge zu üben. Ein kasuistisches Verfahren that not und ebenso ein fester Zusammenschluß der Bischöfe als Stützen der Kirche. Es ist nicht der geringste Ertrag der Krisen gewesen, die durch die decianische 55
Verfolgung hervorgerufen waren, daß sie die Bischöfe der verschiedenen Landeskirchen zu engem Zusammenschluß nötigten und ihnen schließlich die volle Jurisdiktion in die Hände spielten (per episcopos solos peccata posse dimitti). Diese Krisen haben die Gründung der Reichskirche in besonderem Maße vorbereitet, wie keine frühere oder spätere Aktion. Es ist eine höchst oberflächliche Betrachtung, den „Hochmut“ der Bischöfe für 60

den Gang der Ereignisse verantwortlich zu machen und Wehe über denselben zu rufen. Die ganze Christenheit war an diesem Gange beteiligt; die Bischöfe aber sind damals wirklich das gewesen, was Cyprian von ihnen als Glaubensartikel ausgesagt hat — die Fundamente der Kirche.

5 Für die abendländische Kirche war die Kontroverse durch den Ausschluß der Novatianer noch nicht beendet. Die archaischen Gedanken, die z. B. noch Cyprian (s. oben) bewahrt hat, und die man in die Formel zusammenfassen kann, daß die Anforderungen, welche die Novatianer an alle Christen richteten, an den Klerus zu stellen seien, riefen infolge des diokletianischen Sturmes eine entsetzliche Krise in Nordafrika hervor, die donatistische. Aber auch Rom hat in dieser Zeit einen erneuten Kampf um die Bußdisziplin kämpfen müssen, von dem wir leider wenig wissen (s. d. A. Marcellus I. Bd XII S. 258). Ferner gehört das Schisma des Lucifer ebenfalls hierher und im Orient das Schisma des Meletius in Ägypten (Bd XII S. 558 ff.).

Die spätere Geschichte der novatianischen Kirchen. Nach Sokrates IV, 28 und nach der Meinung der späteren Katharer (bei Sempronian und bei Eulogius in Phot. Biblioth. 208. 280) soll Novatian Märtyrer geworden sein. Dies ist aber mindestens zweifelhaft; die Märtyrerkraften, welche man im 6. Jahrhundert las, sind sicher gefälscht. Überhaupt — was die Folgezeit über das Haupt der Bewegung Neues zu sagen mußte, ist wenig glaubwürdig. Die Kirche der Katharer aber konsolidierte sich in den 20 zwei Menschenaltern nach Decius. Viele aus den montanistischen Gemeinden schlossen sich ihr an (für den Westen s. Pacian. ad Sympron.; Pacian beurteilt seinen Gegner als halben Montanisten und sagt ausdrücklich, daß die Novatianer dem Tertullian viel zu verdanken hätten; für den Osten s. Sokrates und Sozomenus; namentlich in Phrygien, wo die Bewegung besonders eifrig ergriffen wurde, sind die Montanisten zu den Novatianern übergegangen), und es entwickelte sich ein katharisches Kirchentum, welches nach 25 Lehre, Verfassung und Ordnungen von dem katholischen wenig verschieden war, wenn auch Ansätze zu einem evangelischen Leben nach den Vorschriften der Bergpredigt nicht gefehlt haben mögen. Abgesehen von der Zuchtfrage, in welcher der novatianische Bischof Astelepiades die Differenz so formuliert hat: „um Todsünden willen schließen die Katholiken die Geistlichen aus, wir aber auch die Laien“, war es noch die Frage nach der zweiten Ehe, in welcher man, soviel wir wissen, differierte. Doch hat weder Novatian selbst die zweite Ehe verboten (dies behauptet Rufin, Expos. symb.), noch haben alle Katharer (so nach Epiphanius, Theodoret und Augustin) dieselbe für unerlaubt erklärt. Im Abendland war sie vielmehr gestattet, und auch im Morgenland schwankte 35 man betreffs derselben (so in Konstantinopel). Aber die phrygischen Novatianer, die von dem Montanismus beeinflusst waren, verwarfen sie entschieden (Socrat. h. e. V, 22). Andere Differenzen gab es nicht zwischen Katholiken und Katharern, wie namentlich der 8. Kanon von Nicäa beweist und Philastrius u. s. w. bezeugen. Selbst die Wiedertaufe wurde von einigen katharischen Bischöfen verworfen; so von Paulus von Konst. (Socrat. VII, 17). Was den in späterer Zeit von Eulogius erhobenen Vorwurf der Verweigerung der Märtyrerverehrung betrifft, so haben die Katharer höchst wahrscheinlich nur die katholischen Märtyrer nicht verehren wollen. Nach Theodoret hätten die Katharer auch die Salbung nach der Taufe weggelassen. Die litterarische Polemik im Orient (vgl. auch die Polemik in den apostolischen Konstitutionen und in der Grundschrift der ersten sechs 40 Bücher) beschränkte sich deshalb ganz wesentlich darauf, den Katharern den Schriftbeweis für ihre strengere Bußdisziplin zu entziehen (Mt 10, 32; 1 Ko 5, 13; Jbr 6, 4. 5; 10, 26) und sie der Unbarmherzigkeit anzuklagen.

Die Verbreitung anlangend, so finden sich im 4. und 5. Jahrhundert katharische Gemeinden in allen Provinzen des Reichs, namentlich im Orient (in Stadt und Land; 50 vielfach müssen ganze Stadt- und Dorfgemeinden katharisch gewesen sein; s. Conc. Nic. c. VIII). Bezeugt sind sie für Spanien (in der Gegend von Barcellona durch Pacian), Gallien (im 3. Jahrhundert der novatianisch gesinnte Bischof Marcellianus in Arles; aus dem 4. Jahrhundert stammt die Schrift des gallischen Bischofs Aeticius gegen die Novatianer; im 5. Jahrhundert gab es solche in der Gegend von Rouen, s. Innocent. I, ep. 2, c. 11), 55 Oberitalien (Ambrosius, de poenitent.), Rom (dort hatten sie noch am Anfang des 5. Jahrhunderts viele Kirchen und einen Bischof, Socrat. h. e. V, 14. VII, 9. 11; zur Zeit des Theodosius I. war ein Leontinus novatianischer Bischof in Rom, der bittend für Symmachus eintrat [es ist für das Ansehen des novatianischen Bischofs sehr wichtig, daß Symmachus sich an ihn und nicht an den katholischen Bischof gewandt hat], zur Zeit 60 des Papstes Galesius I. war ein gewisser Rusticula Bischof; mit den römischen Donatisten

[Montenses] haben sie sich nicht verschmolzen, wurden aber von den Katholiken häufig mit den Donatisten auf gleiche Stufe gestellt; den wichtigsten Einblick in die Bedeutung der novatianischen Gemeinde in Rom zur Zeit des Damasus gewinnt man aus dem pseudoaugustinischen Traktat gegen die Novatianer, der in den Quaest. in Vet. et Nov. Test. steht; die Annahme Hilgenfelds, der pseudocyprianische Traktat ad aleatores, sei von einem novatianischen Bischof — in diesem Falle von einem römischen — ist vielleicht richtig), Mauretania (s. Leo I. ep. 12, c. 6: der Bischof Donatus von Salicene tritt zur katholischen Kirche über), Alexandria (Socrat. h. e. VII, 7. Eulog. bei Photius: die Novatianer hatten zur Zeit des Patriarchen Cyrill mehrere Kirchen in Alexandria, ihr Bischof war damals Theopemptus), Syrien (Gegenschrift des Eusebius von Emesa im 4. Jahrhundert), Cyzicus, Baphlagonien (Socrat. II, 38: hier waren die Katharer besonders zahlreich), Phrygien (Socrat. IV, 28. V, 22 etc.), Pontus und Bithynien (Socrat. I, 13; Sozom. I, 14; Theodoret. h. f. III, 6. In Bithynien lebte zur Zeit Konstantins der novatianische Mönch Eutychanus, von welchem Sokrates durch Vermittelung des uralten, ihm persönlich bekannten novatianischen Presbyters Auxanon [I, 13. II, 38] Wunder und einen Handel mit dem Kaiser zu berichten weiß. Daß das Mönchtum, wie zu erwarten, gleich anfangs auch unter den Katharen sich verbreitete, darüber s. II, 38), Asien (einen gelehrten blinden Novatianer Eusebius, der in Asien lebte im 6. Jahrhundert, erwähnt Cassiodorus, Instit. V, p. 512), Scythien (ein novatianischer Bischof Marcus aus Scythien wird von Sokrates VII, 46 um das Jahr 439 erwähnt). Novatianische Bischöfe werden von Sokrates für Nikomedien (IV, 28), Nicäa (Bischof Marimus: Socrat. IV, 28; Bischof Asklepiades, der im Anfang des 5. Jahrhunderts nach 50jährigem Episkopat gestorben ist: Socrat. VII, 25; nach ihm war Ablavius erst Presbyter, dann Bischof, zugleich aber als Schüler des berühmten Troilus angesehenen Lehrer der Rhetorik: Socrat. VII, 12), Cotiaus, Konstantinopel. Für die Geschichte der katharischen Gemeinde in der Reichshauptstadt bietet Sokrates ein reiches Material; nicht nur kennen wir die Liste der novatianischen, zum Teil sehr weltgewandten Bischöfe durch ihn (Acefius um 325, Agelius c. 340—384, Marcianus I. 348—395, Sifinnius 395—407, Chrysanthus 407—414, Paulus 414—439, Marcianus II. 439 f.), sondern auch die wichtigsten Daten aus ihrem Leben und die Geschichte der Gemeinde. Sokrates hat mit mehreren Novatianern persönlich verkehrt (I, 10. 13. II, 38) und berichtet mit Vorliebe Gutes von der Gemeinde zu Konstantinopel (s. I, 10 [Sozom. I, 22]; IV, 9; V, 10. 12. 21 [Sozom. VI, 9]; V, 25; VI, 21. 22; VII, 12 [Sozom. VIII, 1]; VII, 17. 46), die drei Kirchen in der Stadt inne hatte.

Auf dem Konzil zu Nicäa war, von Konstantin berufen, der novatianische Bischof Acefius anwesend. Er erklärte sich einverstanden mit den Festsetzungen der Synode betreffs des Glaubens und des Osterfestes. Das sofortige, entschiedene und ununterbrochene Festhalten aller Novatianer, auch der orientalischen, an dem Homousion zeigt den Einfluß des Werkes Novatians de trinitate. Aber dem Kaiser gelang es nicht, ihn und die Seinen zur Rückkehr in die Kirche zu bewegen („Lege eine Leiter an, Acefius, und steige allein in den Himmel“, soll ihm Konstantin zugerufen haben). Die Synode (can. 8) stellte sich sehr freundlich zu den Novatianern und behandelte sie als Schismatiker, nicht als Häretiker (s. Hefele, Conciliengesch. 2. Aufl., I, S. 407 f.). Ihre Geistlichen sollen ohne neue Weihe durch Handauslegung in den Klerus der katholischen Kirche aufgenommen werden. Die Gültigkeit der novatianischen Taufe ist auf mehreren Synoden ausgesprochen worden, s. Hefele I, S. 753, II, S. 26 f. 46. Konstantin, so lange er noch die Homousianer stützte und auf die Rückkehr der Novatianer rechnete, gestattete ihnen eigene Kirchen und Gottesäcker, schloß aber von dieser Vergünstigung solche aus, die von der katholischen Kirche zu ihnen übertraten (lex v. J. 326, Cod. Theodos. de haeret. 2). Jedoch 10 Jahre später änderte er seine Politik, stellte die Novatianer auf eine Stufe mit den Marcioniten und Valentinianern, verbot ihnen den öffentlichen Gottesdienst, nahm ihnen Kirchen und Eigentum und befahl, ihre Bücher zu vernichten (Euseb., Vita Const. III, 64 sq.). Dieses Gesetz hatte gewiß wenig Erfolg. Unter der Verfolgung der Orthodoxen durch Konstantius hatten auch die Novatianer schwer zu leiden, ihre Bischöfe wurden verjagt, ihre Kirchen niedergehauen. Die Folge war, daß sie sich enge mit den nicänischen Katholiken zusammenschlossen, und diese selbst die novatianischen Kirchen benutzten in Konstantinopel (*μικροῦ ἐδέησεν ἐνωθῆναι αὐτοῦς*). Es ist oben bemerkt worden, daß die Katharer durchweg dem Nicänum treu blieben, und von arianischen Neigungen bei ihnen überhaupt nichts bekannt ist. Julians Politik kam den Novatianern zu gut. Ihre Kirchen mußten von ihren Zerstörern wieder aufgebaut werden; speziell in Konstan-

tinopel durfte die Gemeinde eine prächtige Kirche, Anastasia, errichten (Socrat. II, 38. III, 11). Unter Valens hatten sie aber wieder dasselbe zu leiden wie die Orthodoxen. Der griechische Agelius (*βίον ἀποστολικόν βίον ἀντιόχειον γὰρ διόλου διήγε, καὶ ἐνὶ χιτῶνι ἐκέχρητο, τὸ τοῦ εὐαγγελίου φυλάττων ἡγιόν*) mußte aufs neue in die
 5 Verbannung gehen, die Kirchen wurden geschlossen. Doch wurden die Befehle gegen sie zurückgenommen auf Vorstellungen des novatianischen Presbyters Marcianus beim Kaiser, der, früher Palastoffizier, damals die kaiserlichen Töchter unterrichtete (Socrat. IV, 9). Marcianus wurde nachmals Bischof (V, 21). In den Provinzen dauerte die Verfolgung
 10 bis zum Regierungsantritt des Theodosius fort. Dieser nahm die Novatianer als orthodox in Schutz (man vgl. auch, wie verhältnismäßig milde der Verfasser der pseudoaugustinischen Quaestiones gegen sie geschrieben hat); auf dem von ihm veranstalteten Religionsgespräch zu Konstantinopel spielte Agelius und sein Lektor Sifinnius eine bedeutende
 15 Rolle (V, 10; Sozom. VII, 12) im Bunde mit dem katholischen Patriarchen Nektarius. Der Kaiser verstaatete den Katharern, während er sonst strenge gegen die Secten voring, freie Religionsübungen und überließ ihnen ihre Kirche mit allen Rechten. Auch besaß der
 20 römische novatianische Bischof Leontinus nicht geringen Einfluß beim Kaiser. Aber sobald der Arianismus niedergeworfen war, vergaß die katholische Kirche die Dienste ihrer ehemaligen Genossin. Die Kaiser sowohl (von Honorius an) als die großen Patriarchen schritten gegen sie vor. In Konstantinopel allerdings blieb die Partei noch bis gegen die
 25 Mitte des 5. Jahrhunderts unbehellig, dank ihren angesehenen Bischöfen (über Marcian s. oben; Sifinnius, einst mit Julian zusammen Schüler des Philosophen Maximus, war ein berühmter hochangesehener Redner und Schriftsteller, als Bischof ein Kirchenfürst, der den katholischen in nichts nachstand und es selbst mit Chrysostomus ausnahm, dessen Lehre
 30 von der Buße er bekämpfte [das Synodalschreiben gegen die Messalianer bei Photius cod. 52 ist aber nicht von ihm, wie Walch a. a. D. S. 271 behauptet, sondern von dem späteren orthodoxen Patriarchen Konstantinopels gleichen Namens]; Chrysanthus, der Sohn des Bischofs Marcian I., war, bevor er novatianischer Bischof wurde, Offizier in
 35 der k. Leibgarde, Statthalter in Italien, Vikar in Britannien; seine Absicht, Präsekt der Hauptstadt zu werden, wurde durch seine Wahl zum Bischof vereitelt. Die Gemeinde hatte dem vornehmen und reichen Manne sehr viel zu verdanken; Paulus endlich, früher
 40 Lehrer der lateinischen Beredsamkeit, dann Mönch, verwaltete 25 Jahre lang sein Bischofsamt mit solchem Ansehen, daß alle Religionsparteien, wie Sokrates erzählt, an seinem Leichenbegängnis im Jahre 439 teilnahmen). Aber in Rom hatte schon im Jahre 412 Honorius die Novatianer in sein Edikt wider die Ketzer miteingegriffen (Cod. Theodos.
 45 de haeret. 52) und Theodosius II. folgte ihm (l. c. 59). In Alexandria schloß Cyrill die Kirchen der Novatianer, raubte die Kultusgegenstände und verfolgte den Bischof (Socrat. VII, 7). Von den römischen Bischöfen hat zuerst Innocentius I. ein scharfes Verfahren eingeleitet und viele novatianische Kirchen mit Beschlagnahme belegt (VII, 9); Galesinus I. folgte ihm und gestattete keinen öffentlichen Gottesdienst der Schismatiker mehr (VII, 11).
 50 Doch hat sich im Orient ihre Kirche noch bis ins 6. und 7. Jahrhundert erhalten (Eulogius bei Photius l. c.).

Die inneren Streitigkeiten im Schoße der katharischen Kirche scheinen nur unbedeutend gewesen zu sein. Die Frage nach dem Rechte der zweiten Ehe und der Wiedertaufe führte, wie es scheint, zu keiner Spaltung. Von Interesse ist nur das Schisma, welches in Phrygien
 45 ausbrach, betreffs der Osterfeier. Die mit den Ketten der Montanisten verschmolzenen phrygischen Katharer beschloßen auf einer Synode zu Paz (z. B. des Valens), man müsse das Osterfest mit den Juden feiern und ungesäuerte Brote essen. Die von Macarius zu Sangaris abgehaltene große novatianische Synode lehnte diesen Beschluß ab, erklärte aber die Frage für ein Adiaphoron. Durch die Umtriebe eines gewissen Sabbatius, der nach
 50 dem Stuhl von Konstantinopel strebte und sich auch zum Bischof weihen ließ, entstand aber doch in der Hauptstadt ein ärgerlicher Streit, der die dortige Gemeinde mehrere Dezennien lang heunruhigte. Die Anhänger des Sabbatius wurden Sabbatianer oder Protopaschiten genannt (s. Socrat. VI, 21. VII, 5. 12. 25; Walch, Protopaschitarum etc., Götting. Progr. 1760).

Adolf Harnack.

55 Nürnbergger Bund s. Bd VI S. 167, 57 ff.

Nürnbergger Religionsfriede 1532. — Ranke, Deutsche Gesch., 6. A. III, 295; v. Bezold, Gesch. der deutschen Reformation, Berlin 1890, S. 641 ff.; Baumgarten, Gesch. Karls V., III. Bd, Stuttgart. 1892, S. 63 ff.; J. Fider, Altentstücke zu den Religionsverhandlungen des

Reichstages zu Regensburg, *RG XII*, 582 ff.: Politische Korrespondenz d. Stadt Straßburg, II, 1887; D. Windelmann, *Der Schmalkaldische Bund 1530—1532 und der Augsburger Religionsfriede*, Straßburg 1892.

Die bedrohliche Lage, in welche die Evangelischen durch den Augsburger Reichstagsabschied vom 19. November 1530 versetzt wurden, mußte sie dazu nötigen, die seit dem 6. Tage von Schwabach (16. Oktober 1529) und Schmalkalden (29. November 1529) unterbrochenen Bündnisbestrebungen zu gegenseitigem Schutz wieder aufzunehmen. Das war schon vor dem offiziellen Schlusse des Reichstags in Aussicht genommen worden und jetzt gelang es den Juristen, Luther und damit den Kurfürsten zu überzeugen, daß unter gewissen Voraussetzungen, nämlich wenn der Kaiser das von ihm beschworene Recht nicht halte, die Notwehr auch gegen diesen erlaubt sei (Erl. A. 25², 12. 113 ff.; Enders, *Luthers Briefwechsel VIII*, S. 344). In den Weihnachtstagen 1530 kam es hierauf zu jenen Abmachungen, die dann unter dem Namen des schmalkaldischen Bundes weltgeschichtliche Bedeutung erhalten sollten. Die Verbündeten schlossen sich zusammen zur Gegenwehr gegen jeden, der sie oder ihre Unterthanen mit Gewalt vom Worte Gottes drängen wolte, und die evangelischen Fürsten protestierten zugleich gegen die Wahl Ferdinands zum römischen Könige. Da diese gleichwohl am 5. Januar 1531 zu Köln vorgenommen, Kurfürst Johann von Sachsen, weil er trotz regelrechter Ladung nicht erschienen war, für ungehorsam erklärt wurde, war der Bruch vollständig. Zudem hatte sich der neue König verpflichtet, den Papst und die christliche Kirche bei dem alten löblichen, wohl hergebrachten Glauben, Religion und Ceremonien vermöge des Augsburger Abschieds zu schützen. Aber die den Protestanten zur Umkehr gesetzte Frist, 15. April 1531, verstrich, ohne daß etwas gegen sie geschah. Und bald hatten sich die Verhältnisse sehr zu ihrem Gunsten geändert. Der Protest gegen die Königswahl war doch nicht ohne Erfolg geblieben. Kaum hatte der Kaiser Deutschland verlassen, als Ferdinand erfahren mußte, daß seine Wahl zum römischen Könige nur die Zahl seiner Feinde vermehrt hatte. Die alten Rivalen, die bayerischen Herzöge, protestierten gleichfalls und schmiedeten weitergehende Pläne (Windelmann S. 81 ff.). Auch nach Frankreich und England hatten die Verbündeten ihre Forderung eines freien Konzils und den Protest gegen ihre Vergewaltigung geschickt und ermutigende Antwort erhalten. Landgraf Philipp nahm den alten Plan Zwinglis wieder auf, alle Gegner des Kaisers zu einigen, und was dabei immer in jenen Jahren im Vordergrunde stand, Württemberg dem Hause Habsburg zu entreißen und es Herzog Ulrich zurückzugeben. Dagegen waren die Pläne des Kaisers, die Gegenpartei im Reiche zusammenzuhalten, so gut wie gescheitert. Die Unterhandlungen mit dem Papste mußten das Zustandekommen eines Konzils in weite Ferne rücken. Und jeden Augenblick drohte der Sultan loszubrechen, um nicht nur Ungarn, sondern auch die österreichischen Erblande zu erobern. Schon am 27. März 1531 riet deshalb Ferdinand seinem Bruder in Erkenntnis der Gefahr zu einer friedlichen Abkunft mit den Protestanten, um sie für die Türkenhilfe zu gewinnen. Über Erwarten schnell konsolidierte sich der evangelische Bund. Zu den ursprünglich Verbündeten, Sachsen, Hessen, Lüneburg, Anhalt, den Grafen Ernst und Gebhardt von Mansfeld, den Städten Magdeburg und Bremen, gesellten sich nach wenig Wochen Straßburg, Ulm, Konstanz, Reutlingen, Memmingen, Lindau, Biberach und Jßny, — nur Georg von Brandenburg und Nürnberg mit seinen treuen Anhängern, Windsheim und Weißenburg, sowie Hall und Heilbronn hielten sich von den evangelischen Ständen unter dem Einfluß ihrer Theologen abseits. Am 27. Februar 1531 konnte die Bundesurkunde (Pol. Korr. II, 17 ff.) gesiegelt werden. Auf Grund von Bucers vermittelnder Formel (s. d. A. *Wittenberger Konkordie*) gelang es, den Zwiespalt in der Abendmahlslehre zwischen Sachsen und Oberländern, auf den von seiten der Gegner so große Hoffnungen gesetzt wurden, zu überbrücken, wenn auch der heftig-oberländische Versuch, die Schweizer in die Einigung mit hereinzuziehen, vollständig mißglückte. Das letztere hatte dann den Erfolg, daß die Oberländer mehr nach Norden gravitierten und von den Wittenbergern weniger beargwöhnt wurden.

Die dunkle Kunde von angeblichen Kriegsrüstungen der evangelischen Stände erregte bei den katholischen Ständen hohe Besorgnis. Mainz und Pfalz glaubten deshalb schon im Februar 1531 dem Kaiser raten zu sollen, die Einstellung der Religionsprozesse beim Kammergerichte nach dem Wunsche der Protestanten zu verfügen, da sonst auf ihre Mithilfe im Türkenkriege nicht zu rechnen sei (Windelmann S. 111). Und nach einigem Zögern mußte Karl V. einsehen, daß ein gewisses Einlenken nicht zu vermeiden sein würde, hatte doch die Nachricht von dem Nichtzustandekommen des Konzils auch auf die Altgläubigen den übelsten Eindruck gemacht. Und der schmalkaldische Bund vergrößerte

sich, nahm festere Formen an und fühlte sich bereits als politische Partei, mit der im Oktober 1531 auf einem Tage zu Saalfeld sogar die Baiernherzöge gegen den römischen König sich verbündeten, ein Zusammengehen, dessen Unnatürlichkeit Luther sofort erkannte, das aber nicht bedeutungslos war (Miezler, Gesch. Baierns IV, 240). Selbst Clemens VII.

5 fand um diese Zeit angesichts der Türkengefahr und des nicht minder gefürchteten Konzils, daß, wenn auf andere Weise kein friedliches Abkommen zu erreichen wäre, den Protestanten Priesteresse und Abendmahl unter beiderlei Gestalt gestattet werden könne. — Der erste Schritt zu einer friedlichen Vereinbarung war, daß der Kaiser am 8. Juli 1531 ein freilich nicht sogleich veröffentlichtes, sondern von dem Kurfürsten von der Pfalz nach

10 Gutdünken zu behandelndes Mandat erließ, worin dem Kammergerichtsfiskal befohlen wurde, die auf Grund des Augsburger Religionsartikels angestellten Prozesse bis zum nächsten Reichstage zu sistieren. Damit hatten die Evangelischen das ihnen vorderhand Wichtigste erreicht, ließen aber darum nicht ab, durch allerlei Zettelungen mit Frankreich, ja auch mit dem Woywoden die Opposition gegen den König zu vermehren. Nur allmählich

15 ließ sich der Kaiser überzeugen, wie die Dinge lagen. Als nach vergeblichen Sonderverhandlungen mit Sachsen (Winkelmann S. 136 ff.) die Ausgleichsversuche mit den Bundesgenossen in Schmalkalden am 1. September 1531 durch die Bevollmächtigten der beiden kaiserlichen Unterhändler, Mainz und Pfalz, begannen, wollte man wieder da anfangen, wo man in Augsburg aufgehört hatte, mit Konzessionen in Einzelfragen, Meß-

20 kanon, Beichte u. s. w. Aber unter Hinweis auf ihre Konfession und jetzt zum erstenmal auch auf Melancthons Apologie, bei denen sie beharren wollten, lehnten die Protestanten das ab: jede Entscheidung dogmatischer Streitpunkte mußte dem Konzil vorbehalten bleiben, übrigens sei man bereit, das Augsburger Bekenntnis auf dem nächsten Reichstage von neuem zu verteidigen. Auf der Gegenseite sah man nun ein, daß es sich nur darum han-

25 deln könne, die beiderseitigen Beziehungen bis zur Entscheidung eines Konzils zu regeln. Darauf zielte ein Entwurf Albrechts von Mainz ab, über den Ende 1531 der sächsische Kanzler Brück und der Magdeburger Kanzler Turt in Bitterfeld in Beratung traten (abgedr. bei Winkelmann S. 297), und dann, nachdem sich Karl im allgemeinen zustimmend verhalten, aber, was die Unterhändler dringend empfahlen, Freigabe des Abend-

30 mahls *sub utraque*, rundweg abgelehnt hatte, noch einmal am 8. und 9. Februar 1532 (ebenda S. 181). Dann wurde beschlossen, nicht auf dem nach Regensburg einberufenen Reichstage, aber gleichzeitig mit diesem in Schweinfurt die eigentlichen Friedensverhandlungen zu beginnen. Hier war nun von Wichtigkeit, daß dem immer von neuem gemachten Versuche, die Oberländer von den Sachsen zu trennen, dadurch der Boden entzogen wurde,

35 daß jene die Augustana unterschrieben d. h. sie neben der Tetrapolitana als ihr Bekenntnis anerkannten, womit die Sachsen, nicht aber die nicht in das „Verständnis“ gehörenden Nürnberger und Markgraf Georg zufrieden waren (Pol. Korr. II, 113). Was die Unterhändler zu bieten hatten, war anfangs sehr geringfügig. Luther indessen, den der Kurfürst schon im August mit dem (ersten) gegnerischen Vorschlägen bekannt gemacht hatte,

40 war in seiner souveränen Gleichgültigkeit gegenüber äußerlichen Dingen und Nachfragen, wenn nur das Evangelium zugelassen wurde, um des lieben Friedens willen zu weitgehenden Zugeständnissen hinsichtlich menschlicher Einrichtungen, Jurisdiktion der Bischöfe, Klostergut, Ehefachen, geneigt, fand aber diesmal kein Gehör. Die Verbündeten, die doch in ihren Forderungen aufzugeben und forderten, was der Kanzler Brück als Führer der Evan-

45 gelischen mit großem Geschick zu vertreten wußte, bis zur Herstellung der kirchlichen Einheit durch ein Konzil vollständige Gleichstellung der evangelischen und katholischen Kirche (Winkelmann 192), während Ferdinand zu Zeiten noch wieder ohne alle Konzession glaubte der Sache Herr werden zu können, und die Unterhändler kaum wagten, die For-

50 derungen der Evangelischen dem Kaiser zu unterbreiten. So gingen denn die Verhandlungen sehr langsam vorwärts. Und der Kaiser, der nachgerade Einblick genug erlangt hatte, namentlich auch über die Pläne der Baiern orientiert war, befand sich in der That in einer sehr schwierigen Lage. Immer näher rückte die Türkengefahr und die Erfahrungsungen, die er auf dem inzwischen eröffneten Regensburger Reichstage machte, mußten

55 sie noch größer erscheinen lassen. Die katholischen Stände verhielten sich seinen Forderungen gegenüber sehr kühl. Es wurde um jeden Mann gefeilscht. Zeitweilig schien es, als ob die erbetene Hilfe überhaupt in Frage stände. Und es machte wenig Eindruck, als Karl dagegen auf die ev. Bereitschaft der Protestanten hinwies und die Mithilfe der katholischen Stände zum Ausgleich der Gegensätze erbat. Der Kaiser möchte selbst

60 zusehen, wie er die Protestanten gewinnen könne. Von ihren Forderungen wollte man

nichts wissen, verlangte vielmehr Erneuerung des Augsburger Abschieds und Geltung desselben bis zu einem Konzil, ja Georg von Sachsen forderte ausdrücklich, daß den Religionsprozessen freier Lauf gelassen werde und die Lutheraner dem Kaiser und den katholischen Ständen zur Vertilgung der „Zwinglischen und andern Sekten“ behilflich sein sollten (Windelmann S. 227). Das war zu derselben Zeit, in der selbst Clemens VII. 5 in der Augustana manches gut katholisch fand, während anderes sich so deuten lasse, und um der Türken willen auf eine Einigung drängte. Der Papst, so riet Meander, könnte sich ja einer ausdrücklichen Billigung und Bestätigung der kaiserlichen Zugeständnisse enthalten (S. 228).

So blieb denn schließlich nichts übrig, als daß der Kaiser seinerseits ohne Zuziehung 10 der katholischen Stände die Angelegenheit zu regeln suchte. Aber auch jetzt war die Sache noch sehr schwierig. Die Evangelischen selbst waren keineswegs einig über das, was erreicht werden müsse. Die Schrofferen unter Führung des Landgrafen wollten an den früher aufgestellten Forderungen durchaus festhalten. Nicht so der Kurfürst, der wiederum Luther befragte, der sich die größte Mühe gab, die allzuhoch gespannten Wünsche auf das 15 Erreichbare und Notwendige herabzumindern. Die gern in den Vordergrund geschobene römische Königswahl erklärte er für nicht so wichtig. Sei sie auch gegen die goldene Bulle, so sei sie doch keine Sünde wider den heiligen Geist. Das Nötige, hier den Frieden, fallen lassen wegen des Unnötigen sei wider Gott und das Gewissen. Eine der wichtigsten und darum auch von den Gegnern am meisten bekämpften Forderungen war 20 die, daß der Friede auch den „künftigen“ Anhängern der evangelischen Lehre gelten solle. Luther verkannte die Wichtigkeit dieses Punktes und seine Bedeutung für die Ausbreitung der evangelischen Lehre durchaus nicht, hielt die Forderung aber doch für unbillig: „Wir können den Kaiser mit Recht nicht zwingen, daß er die Seinen, so doch uns nicht verwandt sind, sichern sollt unsers Gefallens“. Dringend ermahnte er, doch ja nicht um 25 dieses Punktes willen den Frieden zurückzuweisen (Th. Kolbe, M. Luther II, 323). Dagegen hat man sich lange gesträubt, aber schließlich doch nachgegeben. Dazu kam, daß einzelne evangelische Stände in der Türkenfrage nicht mehr fest waren und angesichts des inzwischen wirklich erfolgten Einfalls des Sultans in ihrem Patriotismus und aus Sorge vor dem Vorwurf, „daß sie das Verderben der Christenheit gern sähen“, bereits Rüstungen 30 zum Türkenkrieg vornahmen oder diese jetzt rüchhaltslos in Aussicht stellten, was freilich von den katholischen Ständen mit wenig Dank aufgenommen, nur als Zurückweichen aufgefaßt und gegen die Friedensbestrebungen ausgenützt wurde.

Nach langwierigen Verhandlungen, deren Einzelheiten hier übergangen werden können, kam es endlich am 23. Juli 1532 zu dem Nürnberger Frieden, der am 3. August ver- 35 kündigt wurde (Luthers WW. ed. Walch XVI, 2210 ff. Der Kaiser, nicht das Reich, gewährleistete darin den Evangelischen, d. h. dem Kurfürsten und seinen Mitverwandten, so daß also die zukünftigen Bekenner der evangelischen Lehre nicht eingeschlossen waren, ihren Religionsstand bis zum Zusammentritt eines Konzils, oder falls dies nicht binnen Jahresfrist zu stande käme, bis zum nächsten Reichstag. Auch enthielt der Vertrag nicht 40 die gewünschte Sistierung der Prozesse beim Kammergericht, sie wurde nur in einer geheim zu haltenden kaiserlichen „Versicherung“ gewährt, die noch dadurch abgeschwächt wurde, daß in jedem einzelnen Falle die Sistierung erbeten werden sollte. Hiernach war dieser Friede mehr ein „Anstand“, ein Waffenstillstand, indem den Protestanten auf Zeit hin 45 Duldung gewährleistet wurde. Aber mochten auch manche, wie der Landgraf, der anfangs zögerte, den Frieden anzunehmen, darüber klagen, daß man zu wenig erlangt habe, so bedeutete doch der Nürnberger Friede eine große Errungenschaft für die Evangelischen. Der Abschied von Augsburg, an dem die katholische Partei noch auf dem Regensburger Reichstage mit aller Energie festhalten wollte, war außer Kraft gesetzt, der Rechtsbestand des evangelischen Kirchentwesens vorderhand gesichert, und hatte man auch keinen dauernden 50 Frieden, so waren doch für den Fall, daß das Konzil binnen Jahresfrist nicht zu stande kam, weitere Verhandlungen in Aussicht gestellt. Und Luther behielt Recht mit seiner Meinung, daß auch die künftigen Evangelischen von dem Frieden Vorteile genug haben würden. Unter seinem Schutze machte die Reformation in den nächsten Jahren große Fortschritte und er blieb das Abkommen, auf das man bei allen späteren Verhandlungen 55 immer wieder zurückging.

Th. Kolbe.

Numeri f. d. A. Pentateuch.

Rautiaturfreitigkeiten f. d. A. Legaten, Bd XI S. 344, 2 ff.

Runtius f. d. A. Legaten Bd XI S. 340, 45.

D.

Obadja, Prophet. — Litteratur: Leusden, *Obadjae ebraice et chaldaice . . . explicatus*, Ultraj. 1657; Pfeiffer, *Comm. in Obadjae*, Viteb. 1666. 1670; Schrör, *Der Prophet Obadja*, Breslau u. Leipzig 1766; Schnurrer, *Diss. phil. in Obadjae*, Tübingen 1787; Holzappel, *Ob. neu übers. u. erl.*, Rinteln 1798; Grimm, *Jonae et Obadjae oracula syriace* ed. Duisburg 1799; Krahmer, *Observv. in Obadjae*, Marburg 1833; Venemae *lectiones in Ob. in Verschiurii opp.* ed. Loze, Utrecht 1810; Gendewert, *Ob. orac. in Idumacos*, Königsberg 1836; Caspari, *Der Pr. Ob.*, Leipzig 1842; Seydel, *Vatic. Obadjae*, Leipzig 1869; Peters, *Die Prophetie Obadjae*, Paderborn 1892. Einzelnes: Jäger, *Ueber das Zeitalter Ob.*, Tübingen 1837; J. B. Köhler, *Anm. über einige Stellen des Ob. in Eichhorn's Repert. f. bibl. und morgenl. Litter.* XV, 250 ff.; Preiswerk's *Morgenl.* V, 321; Baehinger in *Merg' Archiv* I, 488 f.; Delitsch in *BZfW* 1851, I; Wolf ebend., 1866, III; Kusnigki, *Joel Amos Ob. qua aetate sint loquuti*, Br. 1872; Ewald, *Pr. d. A. B.* I, 489 ff.; Meier in *Jellers Jahrb.* I, 3 S. 526; Hofmann, *Weiss. u. Erf.* I, 201; *Bibl. Hermeneutik* (Nordlingen 1880) S. 175 f.; Küper, *Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex* 104 f.; Hengstenberg, *Die Gesch. Bileams u. seine Weiss.* 253 ff.; *Christologie* I, 458 ff.; Knobel, *Proph.* II, 324. Außerdem zu vgl. die *Komm. zu den kleinen Propheten u. die Einll. ins AT.*, bef. Reuß, *Die Gesch. der h. Schr.* II, 3 § 367 f.

Von der Person und den Lebensverhältnissen Obadja's (hebr. *עבדיה* = *עבדיה* d. i. Verehrer Jahves; die LXX schreiben v. 1 *Ἀβδιού, Ἀβδειού* und *Ὀβδιού*) wissen wir so gut wie nichts. Das kleine Buch nach ihm benannte, in der Reihe der kleinen Propheten die vierte Stelle einnehmende Buch enthält keinerlei Angaben über seine Abstammung, Heimat und sonstige Lebensstellung. Nicht einmal, wer der Vater des Propheten gewesen, wird gesagt. Nur daß er ein Judäer war, wird aus dem Inhalt seiner Weissagung mit Recht geschlossen. Um so geschäftiger war die Sage, die Lücken auszufüllen, worüber zu vgl. Carpov, *Introd.* p. 332—335; Delitsch, *De Habacuci proph. vita atque aetate* p. 60 sq. und Caspari a. a. D. S. 2 f. Die Vermutung, *עבדיה* sei ein symbolisches nomen appellat., und es habe gar keinen Propheten dieses Namens gegeben (Augusti, *Einl.* 1806 S. 278; Bertholdt, *Einl.* IV, 1627; vgl. auch Küper a. a. D. 105), ist schon deshalb abzulehnen, weil *עבדיה* ein nicht seltener Eigename ist.

Was die Frage nach dem Zeitalter betrifft, dem D. angehört, so wurde er von einer Reihe von Auslegern für den ältesten aller Propheten, von denen wir Schriften besitzen, von anderen hintwiederum für einen der jüngsten erklärt. Hofmann, Delitsch, Keil, Nägelsbach, Baehinger, Drelli ließen ihn unter König Joram weissagen; Jäger, Caspari, Hävernitz und Hengstenberg wiesen ihn dem Zeitalter Zerobeams II. und Ufias zu, während nach dem Vorgange von Aben Esra, Luther u. a. viele neuere und ältere Ausleger in der Weissagung die deutlichste Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar als auf ein vorausgegangenes Faktum fanden und demgemäß Obadja zu einem Zeitgenossen Jeremias machten. Die neueste Auslegung stellt in Abrede, daß das Buch eine litterarische Einheit sei; sie läßt es zusammengesetzt sein aus einem Urobadja, der die Verse 1—9 umfaßt habe und zu dessen Worten der Abfall der Edomiter unter Joram Anlaß gegeben haben könne. Dieser Urobadja habe dann eine Ergänzung erfahren, die jedenfalls später sei als Jerusalems Zerstörung durch die Chaldäer, welche v. 10—14 vorausgesetzt werde. Ubrigens sei es fraglich, ob sich nicht auch in v. 15—21 noch Ueberbleibsel des alten Orakels erhalten hätten, und ebenso, ob der Name Obadja v. 1 den Ergänzter oder Verfasser des ursprünglichen Orakels nenne.

Prüfen wir die für die Behauptung, daß der jetzige Obadja auf einer späteren Ergänzung beruhe, beigebrachten Argumente! Man geht von der unleugbaren Thatfache aus, daß in dem jeremianischen Orakel gegen Edom 49, 7—22 eine Reihe der auffälligsten Berührungen mit Obadja sich findet (vgl. Ob 1 = Jer 49, 14; 2 = 49, 15; 3a = 49, 16a; 4 = 49, 16b; 5 = 49, 9; 6 = 49, 10a; 8 = 49, 7; 9a = 49, 22b), und von der gleichfalls nicht zu bestreitenden Annahme, daß Jeremia den Obadja nicht umgekehrt — nachgebildet und vor sich gehabt habe; schließt nun aber weiter daraus, daß „die Berührungen Jeremias auf die 9 ersten Verse Obadja's sich beschränken und mit v. 9 völlig aufhören“, daß Jeremia den zweiten Teil Obadja's nicht gekannt habe. Allein dieser Schluß ist nicht zwingend und zwar (vgl. Caspari a. a. D. S. 25) deshalb nicht, weil eine Entlehnung aus Stellen, wie Ob 17 und 19—21 dem Zweck nicht entsprechen haben würde, den Jeremia in der Weissagung gegen Edom verfolgte. Während

er nämlich a. a. D. den Edomitern das Gericht anzukündigen hatte, das Gott durch die Babylonier verhängen werde, handelt sich Ob 17 und 19—21 um Judas zukünftige Lage, um seine Rettung und Wiederherstellung und die ihm zu teil werdende Gebietserweiterung. Selbst der Inhalt von Ob 18 und 21a fügte sich nicht in Jeremias Weissagung, in der Nebufadnezar und die ihn begleitenden Völkerscharen als Strafwerkzeuge Edoms dargestellt werden, nicht aber Israel. Dazu kommt, daß Jeremia auch eine Hauptstelle des ersten Teils Obadjas, nämlich v. 7a gar nicht benutzt hat; und endlich die Analogie, welche für den vorliegenden Fall das Verhältnis von Jer 48 zu der Weissagung Jes 15 und 16 über Moab darbietet, wo auch einzelne Teile, namentlich Jes 16, 1—5 gar nicht benutzt sind. Ein weiteres, für die in Rede stehende Ergänzung ins Feld geführtes Argument, daß nämlich v. 1 „die Völker“ Werkzeug des Gottesgerichts an Edom seien, hingegen v. 15 Objekt des Gerichtes Gottes, fällt nicht ins Gewicht, da diese beiden Gedanken sich nicht ausschließen. Seit Israels königliche Stätte von einem heidnischen Volk nach dem andern überwältigt und mißhandelt wurde, gestaltete sich die Aussicht auf das Ende der Dinge dahin, daß Zion heidnischen Angriffen so lange ausgesetzt sein wird, bis die Zeit vorhanden ist, da Jahve sein Heil offenbart. Daher nun Ob v. 15 ff. davon sagt, daß die ganze Völkervelt thun wird, wie Edom an Jerusalem gethan; aber auch, daß sie die Bitterkeit ihres Frevels zu schmecken bekommen und sich das Verderben zuziehen wird. Aber verhält es sich nicht so, wie man sagt — es ist dies das dritte zu Gunsten der Annahme eines ergänzten Urobadja vorgebrachte Argument —, daß in der 2. Hälfte die Zerstörung des Staates Juda durch die Chaldäer vorausgesetzt ist? Wenn dem so wäre, so würde doch wohl von der Zerstörung der h. Stadt die Rede sein, während wir nur von ihrer Eroberung und Plünderung, von wilden Orgien der Sieger auf dem hl. Berg und von Wegführung Gefangener, sowie des überwundenen jüdischen Kriegsheeres, von harter Behandlung, feindlichem Geschick (וְיָדָהּ v. 12 = וְיָדָהּ Hi 31, 3), von Unglück und Not (v. 13 וְיָדָהּ) lesen, auch das וְיָדָהּ v. 12 nicht den Untergang des ganzen Volks bezeichnen kann, weil dazu das folgende וְיָדָהּ Bedrängnis viel zu schwach ist. Ferner wäre eine bestimmtere Kennzeichnung der Chaldäer zu erwarten gewesen, speziell ihrer Bestrafung; statt dessen werden die Feinde Jerusalems ganz allgemein und unbestimmt v. 11 als וְיָדָהּ, וְיָדָהּ bezeichnet und nur Edoms schadenfrohes Mitwirken an den Feindseligkeiten gegen Jerusalem und seine Vergewaltigung der jüdischen Flüchtlinge hervorgehoben. Endlich findet sich keine Spur von einer Verpflanzung des Volkes nach Babylonien. Freilich hat man die Stelle v. 20, wo von „der Gefangenschaft Jerusalems“ die Rede, „die in Sepharad ist“, benutzt, um die Annahme zu stützen, daß es sich um die von Nebufadnezar weggeführten Gefangenen handle, indem man וְיָדָהּ von 35 dem im südwestlichen Medien gelegenen Saparda der Sargoninschriften verstand. Allein dem parallelen וְיָדָהּ gemäß — וְיָדָהּ (Sarepta, jetzt Sarfend) eine phönizische Stadt zwischen Tyrus und Sidon 1 Kg 17, 9. 10 — wird וְיָדָהּ vielmehr für eine Stadt oder Gegend Phöniziens selbst oder für eine westlich oder nordwestlich jenseits des Mittelmeers gelegene Kolonie derselben oder auch, was noch näher liegt, da der Handel der Phönizier vorzüglich nach Westen und Nordwesten ging, für ein in dieser Richtung gelegenes Land zu halten sein, mit dem sie in Handelsverbindungen standen. Nun findet sich in den Inschriften des Darius dreimal, und zwar immer neben Sauna, ein Land Qpada (s. Spiegel, Die altperf. Keilinschr. 1881, S. 4 f. 46 f. 54 f.), das schon Sylb. de Sacy mit unserem וְיָדָהּ kombiniert hat. Dies erinnert an die Stelle Jo 4, 6, wo die Phönizier beschuldigt werden, gefangene Judäer den Javanern (Sauna) ausgeliefert zu haben. Hiernach wird Qpada = Qpada der Keilinschriften im Westen gesucht werden müssen und Sardes (in einheimischer Sprache Qvarda) = Lydien neben den Joniern darunter zu verstehen sein; und die Vorstellung, die wir gewinnen, ist die, daß ein Teil der Gefangenen in den Besitz der Phönizier überging, die sie dann westwärts weiter verkauften. Es kann sich also hier schlechterdings nicht um die chaldäischen Deportationen der Judäer und Jerusalemer handeln. Kämen diese in Betracht: wie könnte Phönizien genannt und Babylonien als Aufenthaltsort der Exulanten nicht erwähnt sein?

Wir können sonach auch das dritte der für die Annahme eines Urobadja, der überarbeitet worden sei, vorgebrachten Argumente nicht für sichhaltig erklären. Wichtig ist, daß es sich v. 10 ff. nur um Geschehenes, nicht um Zukünftiges handeln kann, um einen Angriff auf Jerusalem, auf den zurückgeblickt wird, dann aber nur auf das Faktum, von dem wir 2 Chr 21, 16. 17 lesen, laut welcher Stelle Philister und Araber heraufzogen gegen Joram, den König von Juda, und Gefangene und großes Gut hinwegführten: daselbe Ereignis, das Joel und Amos im Sinne haben, wenn sie, jener 4, 6, dieser 1, 60

6. 9 den Philistern und Phöniziern vorwerfen, daß sie die Gefangenen Judas an Edom und Javan verkauft haben, und auf das sich beziehend Joel und Obadja in einer Reihe von Aussagen sich berühren (Jo 4, 19 vgl. Ob 10; Jo 4, 3 vgl. Ob 11; Jo 4, 7. 14 vgl. Ob 15; Jo 3, 5 vgl. Ob 17). Wann sollten die von Amos 1, 11 gestraften Grausamkeiten der Edomiter, um derenwillen sie vor ihm Joel 4, 19 neben den unter Rehabeam ins Land gefallenen Ägyptern nennt, wahrscheinlicher geschehen sein, als gleich in der ersten Zeit nach ihrer Empörung gegen Juda (2 Kg 8, 22; 2 Chr 21, 10) bei jenem Blünderzug der Philistäer und Araber (vgl. Credner, d. Proph. Joel, S. 44)?

Ist nun v. 11 ff. auf dasselbe Ereignis zu beziehen, das anerkanntermaßen die vorhergehenden Verse im Auge haben: so liegt keinerlei Anlaß vor, die literarische Einheit des Büchleins zu bestreiten. Daß es keiner „Mosaikarbeit“ seinen Ursprung verdankt, zeigt auch der lebendige Gedankenfortschritt, den sein Inhalt aufweist, und die formelle Abrundung, in der er sich darstellt. Das Gesicht (גִּיּוֹן) zerfällt in drei Wendungen. Die erste v. 1—9 kündigt dem Edomitervolk das göttliche Gericht an, vor dem es weder durch die Sicherheit seiner Felsenwohnungen, noch durch seine Klugheit, noch durch seine Bundesgenossen geschützt werden soll. Die zweite Wendung v. 10—16 beschreibt den Frevel, durch den das Gericht vertwirkt ist: Edoms Verschuldung gegen das Brudervolk Jakob bei der Einnahme und Plünderung Jerusalems durch fremde Völker, seine Schadenfreude und thätliche Feindseligkeit, die ihm heimgezahlt werden soll, ebenso wie allen anderen Völkern, die an Zion thun werden, wie Edom gethan, dafür aber dem Gericht des Verderbens verfallen, wenn die Zeit gekommen ist, da Jahve sein Heil offenbart. Die dritte Wendung v. 17—21 beschreibt die Wiedererhebung, die dem jetzt zerrissenen und verschleppten Israel bevorsteht, das sein ganzes Land samt dem seiner derzeitigen Feinde inne haben und die seiner Glieder wieder erhalten wird, die aus ihm gefangen weggeschleppt wurden.

Wir bemerken, daß Joel und Obadja sich in mehreren auf das 2 Chr 21, 16. 17 berichtete Ereignis bezüglichen Aussagen berühren. Welcher von beiden nun der ältere ist, ergiebt sich aus dem Worte Joels 4, 19, wo er sich mit einem ausdrücklichen וְיָשָׁב עַל אֲרָצוֹ auf Ob 17 beruft. Ist nun Joel (s. d. Art. Vb XI S. 888) unter Joas anzusetzen, so wird Obadjas Wirksamkeit der Regierungszeit des Königs Joram zugewiesen werden müssen, in welche jenes Ereignis fiel. Erscheint so Obadja als der älteste der Propheten, von denen wir Schriften im Kanon haben, so spricht seine Stellung in der Sammlung der kleinen Propheten nicht dagegen. Denn dieselbe ist nur im großen und ganzen chronologisch geordnet. In Bezug auf die Anordnung der einzelnen Gruppen ist der Umfang und die Wechselbeziehung zwischen dem Schluß des einen Buchs und dem Anfang des andern maßgebend gewesen (s. Delitzsch, Bibl. Comm. über d. Br. Jes. XXI). Auch die Sprache des Propheten spricht nicht gegen so frühen Ursprung. Seine Rede — sagt Umbreit, „kommt wie aus Felsenklüften; sein Wort ist hart und rauh. Wir finden keine Blüte des Ausdrucks, nicht Schmutz der bildlichen Darstellung“. Sind wir mit unserer Datierung der Weissagung im Recht, so ist die von einigen ausgesprochene Vermutung nicht von der Hand zu weisen, daß der Prophet Obadja für identisch anzusehen ist mit dem frommen Judäer Obadja, den Jorams Vater Josaphat laut 2 Chr 17, 7 ff. als gesetzeskundigen Laien mit anderen angesehenen Männern ausandte behufs Unterweisung des Volks im Gesetze Jahves (s. Delitzsch, ZThK 1851, S. 102). **Wald.**

Obedienz (obedientia) ist ein Begriff des katholischen Kirchenrechtes und heißt der Gehorsam, welcher in der Hierarchie von den auf einer niederen Stufe Befindlichen (minores, obedientiarum) den Oberen (maiores) geleistet werden soll. Die hierarchische Gliederung beruht daher auf dem Gegensatz der majoritas und obedientia (vgl. den Titel X, I 33; in VI^o. I. 17; Extravag. Ioannis XXII, 2; Extrav. Comm. I. 8).

Die Grundsätze über die Obedienz haben sich vorreformatorisch im Anschlusse an den Feudalismus in der Kirche entwickelt. Nach diesem steht die Fülle aller Gewalt einer Person zu, von welcher alle übrigen mit entsprechenden Teilen der Macht betraut sind und deshalb die Pflicht der Obedienz gegen den Inhaber der Machtvollkommenheit übernehmen. Von Seiten der Päpste, als *Dei vices gerentes in terris*, ist demgemäß die Obedienz der ganzen Christenheit in Anspruch genommen. In diesem Geiste sind die sogenannten *dictatus Hildebrandini* abgefaßt, worin es unter anderem heißt: *Quod solus papa possit uti imperialibus insigniis. Quod solius papae pedes omnes principes deosculentur. Quod illi liceat imperatores deponere u. a.* (vgl. Giesebrecht, De Gregorii VII. registro emendando, Regimont. 1858, p. 5). Ebenso

erklärt sich Bonifaz VIII. in der Bulle: Unam sanctam (c. I. Extrav. comm. de maj. et ob. I, 8) 1302, deren Schlußworte also lauten: „Quicumque huic potestati a Deo sic ordinatae resistit, Dei ordinationi resistit... Porro subesse Romano Pontifici, omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis“. Durch das Schisma erlitt diese 5 allgemeine Obedienz große Einbuße, indem die Doppelwahl Urbans VI. und Clemens VII. im Jahre 1378 zwei Obedienzen hervorrief, welche durch das Konzil zu Pisa 1409 sogar durch eine dritte Obedienz vermehrt wurden. Infolge der Reformation aber fiel ein großer Teil der lateinischen Kirche von der bisherigen Obedienz überhaupt ab, auch seitens der Römisch-katholischen wurden manche aus derselben fließende Äußerungen der Reuerenz 10 nach und nach antiquiert. Die mittelalterlichen Bestandteile der Obedienz, reverentia, iudicium et praeceptum, wurden mehr und mehr abgeschwächt.

Was die Anwendung der Grundsätze von majoritas und obedientia auf den Klerus betrifft, so hat der Diözesanbischof den Anspruch auf Obedienz aller Diözesanen, selbst der Errenten (s. d. Art. „Errention“ Bd V S. 690). Die Bischöfe selbst schwuren 15 früher dem Metropolitan bei der Konsekration Obedienz, seit aber der Papst das Konsekrationsrecht sich reserviert hat, wird der Eid nur ihm geleistet. Die Formel ist uralte und aus einem wahren Lehneide entsprungen. Die von Bischof Fulbert (gest. 1028) entworfene Form (c. 18, Cau. XXII. qu. V) ist im wesentlichen späterhin mit Erweiterungen beibehalten, c. 4. X. de iurejur. (II. 24) (Gregor VII. a. 1079) und die neuere 20 Form des Pontificale Romanum in Lehrbüchern des Kirchenrechtes mehrfach abgedruckt. So bei Hinschius, 3, 205, Anm. 4. Für die Geistlichen mit Seelsorge-Benefizium schrieb das Tridentinum in Sess. 24 c. 12 de reform. vor: „Provisi de beneficiis quibuscumque curam animarum habentibus teneantur a die adeptae possessionis ad minus intra duos menses in manibus ipsius episcopi, vel eo impedito co- 25 ram generali eius vicario seu officiali, orthodoxae suae fidei publicam facere professionem, et in ecclesiae Romanae obedientia se permansuros spondeant ac jurent“.

Die Eidesformel selbst ist durch die Constit. Pius IV. vom 13. Nov. 1564 Iniunctum vorgeschrieben und lautet: S. catholicam et apostolicam Romanam ecclesiam 30 omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco Romanoque pontifici, b. Petri apostolorum principis successori ac Jesu Christi vicario veram oboedientiam spondeo ac iuro. Von diesem (mit dem Glaubensbekenntnisse zu verbindenden) Versprechen des Gehorsams gegenüber dem Papste ist wohl zu unterscheiden das Geloben des Gehorsams gegenüber dem Bischofe. Ein solches Gelübde wird bei der Priesterweihe 35 abgeleistet. Ein besonderer Gehorsamseid der niederen Kirchenbeamten gegenüber dem Bischof kommt nur noch kraft Gewohnheitsrechts oder partikulärer Rechtsbildung hie und da vor. Vgl. Saedt in Archiv f. l. l. R. 76 (1896) S. 41.

Obedienz vornehmlich geloben auch die Regularen ihren Oberen. Hierunter ist eine vollständige Abhängigkeit von den Superioren verstanden, die auf jede eigene Willens- 40 bethätigung verzichtet (m. s. die Details bei Ferraris, Bibliotheca can. s. v. votum Artic. II, no. 9—42). Ganz besonders ausgebildet ist das votum obedientiae im Jesuitenorden und den demselben verwandten Orden und Kongregationen.

(F. S. Jacobsohn †), Schlußg.

Oberlin, Fritz, Pfarrer im Steinthal, gest. 1826. — M^{me} Félicie (Tourette), le 45 pasteur O. (Strasbourg 1824); Lutteroth, Notice sur O. (Paris 1826. Uebersetzt von C. W. Krafft, Straßburg 1826); (H. Legrand), Notice sur O. (Strasbourg 1826); Schubert, Züge aus dem Leben von O. (Nürnberg 1826, 11. Auflage 1890); Sarah Atkins, Memoirs of J. Fr. O. (London 1829, 10. Auflage, 1852. Uebersetzt von Burdhard, D.s Lebensgeschichte, Stuttgart 1843, Bd I); E. Stöber, Vie de Jean Fréd. O. (Strasbourg 1831, über- 50 setzt von Burdhard a. a. O. Band II u. III); Bodemann, D. nach seinem Leben und Wirken (Stuttgart 1855, 3. Aufl. 1879); L. Spach, O., pasteur du Ban-de-la-Roche (Strasbourg 1866); Frédéric Bernard, Vie d'O. (Paris 1867); Josephine Butler, Life of O. (London 1862); M^{me} Gustave Desmoulin, O. (Paris 1884); M^{me} Ernest Röhrich, Le Ban-de-la-Roche (Paris 1890); Armin Stein (Nietzschmann), J. Fr. O., ein Lebensbild (Halle 1899); Camille 55 Leenhard, J. Fr. O., un saint protestant (Montauban 1896). — Den umfangreichen handschriftlichen Nachlaß D.s hat die Familie unter sich verteilt; er konnte darum von dem Verf. nur in beschränktem Maße benützt werden.

1. Johann Friedrich Oberlin wurde geboren zu Straßburg i. E. am 31. August 1740. Sein Vater, Joh. Georg D., war Lehrer am protestantischen Gymnasium, seine Mutter, 60

Maria Magdalena, geb. Fetz, Tochter des Pfarrers und Kanonikus Fetz an St. Aurelien. Von seinen sechs Brüdern ist Jeremias Jakob (geb. 1735, gest. 1806) als Philologe (Ausgaben von Dvid, Horaz, Tacitus) und als Germanist (Herausgabe und Ergänzung des Glossarium von Scherz) berühmt geworden. Stramme Zucht, fröhliche Genügsamkeit und schlichte warme Frömmigkeit bezeichnen den Geist des elterlichen Hauses. Schon als Knabe gab unser Oberlin Proben von heroischer Selbstbeherrschung und Selbstopferung. Fünfzehnjährig begann er nach absolvirtem Gymnasium aus eigenem Antriebe das Studium der Theologie. Mächtig ergriffen ihn die Predigten von D. Siegmund Friedrich Lorenz, der nicht ohne Anfeindung von rechts und links, strenge Orthodorie mit eifrigem Drängen auf persönliche Heilsaneignung verband. Ob er wohl auch in pietistische und herrnhutische Kreise kam? Im Geiste derselben ist sein rührendes schriftlich aufgesetztes „Verlöbniß mit Gott“ vom 1. Januar 1760 (erneuert zehn Jahre später). Lavater hatte begeistert Verehrer in Straßburg, sie blieben gewiß nicht ohne Einfluß auf Oberlin. 1758 wurde er Baccalaureus der Theologie. Privatunterricht füllte während und nach seinen Universitätsstudien seine freie Zeit. 1762 wurde er Hofmeister der Kinder des angesehenen Chirurgen Ziegenhagen und erwarb sich in dieser Stellung nicht nur wertvolle praktische Kenntnisse, sondern auch die weltliche Bildung und die feinen französischen Umgangsformen, die er, trotz der Abgeschlossenheit seines späteren Wirkungskreises, bis an sein Ende bewahrte. Dann privatisirte er wieder zwei Jahre in sehnüchtiger Erwartung einer Anstellung. Bereits hatte er sich auf einen Ruf als Feldprediger des Regiments Royal-Alsace eingelassen, als Stuber ihn in dem Dachkammerchen aufsuchte, das er sich gemietet hatte, um ungestört seiner Studien obliegen zu können, und in dem genügsamen und praktischen Sinn des Kandidaten das Zeichen von dessen Bestimmung für das Steinthal erkannte.

2. Steinthal (Ban-de-la-Roche) heißt ein acht Ortschaften umfassender Gebirgsstrich an der Grenze von Elsaß und Lothringen, im Hintergrund des Breuschtals, auf den nordwestlichen Abhängen des Hochfelds. Es hat seinen Namen von dem Schlosse Stein, dessen Ruinen über Bellefosse liegen. Schloß und Gebiet trugen seit 1303 die Herren von Rathsamhausen von dem Straßburger Bischof zu Lehn. Das Schloß wurde 1471 von den Straßburger Bürgern zerstört, das Gebiet kam 1574 durch Kauf an das Haus Pfalz-Weidenz. Als dieses 1723 ausstarb, fiel dasselbe dem König von Frankreich zu, der damit den königl. Intendanten von Elsaß, M. d'Angervillers und nach dessen Tode die beiden Schwiegersöhne desselben belehnte. 1762 wurde das Steinthal zur Grafschaft erhoben und dem damaligen königl. Prätor in Straßburg, dem Marquis de Paulmy Boyer d'Argenson verliehen, der es jedoch schon 1771 an Baron Johann von Dietrich verkaufte. Die Revolution schlug es zum Departement des Vosges. Seit 1871 gehört es zum Kreise Molsheim (Unter-Elsaß). — Das Klima des Steinthals ist rauh wie seine Lage inmitten unermesslicher Waldungen. Der Ackerbau ist schwierig in dem zerklüfteten, felsigen Boden. Stürme und Wolkenbrüche richten oft großen Schaden an. — Die Abwesenheit schützte das Thal nicht vor den Greueln des dreißigjährigen Krieges. Seine Bevölkerung starb damals beinahe gänzlich aus. Die meisten jetzigen Einwohner stammen von Deutschen, Franzosen, Schweizern und Italienern ab, die nach jenen Schreckenszeiten sich in den verlassenen Dörfern ansiedelten. Die Reformation wurde früh eingeführt. Bis 1685 bildete das Thal eine Gemeinde, deren Pfarrer in Rothau wohnte. Dann wurde Walbersbach (mit den Filialen Fouday, Zollbach, Belmont, Bellefosse) zur Pfarrei erhoben. Bis 1726 kamen die Geistlichen aus dem Mümpelgarder Land. Einer der letzten derselben, namens Belletier, wirkte mit Eifer und im Segen. Seine Anhänger sammelten sich in Konventikeln und hießen „les réveillés“. Später wurde das Steinthal durch königliche Verordnung dem Straßburger Kirchenkonvent unterstellt. Die Sprachverschiedenheit machte den Herren viele Not, so daß sie 1737 die Steinhäler auffordern ließen, deutsch zu lernen, weil es so schwer halte, ihnen französische Prediger zu finden. Die meisten Straßburger Kandidaten kamen nur, um so bald als möglich wieder zu gehen. Anderen wurde die Stelle als ein Straßposten zugeteilt. Kein Wunder, daß die so versorgten Gemeinden sittlich und religiös so tief standen als in materieller Beziehung.

1750 trat zum erstenmal im Steinthal ein Mann auf, der ein Herz hatte für die geistliche und leibliche Not dieses durch die Sprache, durch hohe Berge und breite katholische Gebiete von ihren Glaubensgenossen getrennten Bergvölkchens. Joh. Georg Stuber (1722 zu Straßburg geboren) suchte zunächst den Gottesdienst zu heben durch Revision des Gesangbuchs und Reformation des Gesangs. Er bemühte sich durch Predigten über

die evangelische Heilsgeschichte der Gemeinde klare christliche Vorstellungen beizubringen. Mit Hilfe seiner Straßburger Freunde erweiterte er das kleine Gotteshaus. Als 1754 seine jugendliche Gattin dem Klima zum Opfer gefallen war, ließ sich Stuber, der selber von zarter Konstitution war, bestimmen, ein Pfarramt jenseits des Hochfelds in dem am Fuß der Vogesen gelegenen wohlhabenden Orte Barr anzunehmen. Sein Nachfolger war leider wieder ein Mann, der dem heiligen Amte keine Ehre machte und abgesetzt werden mußte. Die Thränen der armen Steintaler bewogen Stuber trotz der Vorstellungen seiner Freunde seinen stattlichen Pfarrsitz in Barr wieder mit dem armen baufälligen Pfarrhäuschen in Waldersbach zu vertauschen. März 1760 kehrte er zurück und setzte das unterbrochene Werk fröhlich fort. Er gründete Winterschulen für die Erwachsenen. Eine Gabe von 500 Gulden legte er als Grund zu einem Schulfond für Belohnung pflichtgetreuer Lehrer. Er sorgte für Verbreitung der Bibel in Basler Ausgaben. Ja sogar zur Verbesserung der ökonomischen Lage der Steintäler wurde der Anfang gemacht durch Einführung einer neuen Futterpflanze. — 1767 konnte Stuber nicht mehr länger dem Drängen derjenigen widerstehen, die den Wunsch hegten, er möge seine bedeutenden Gaben als Prediger und Seelsorger in Straßburg verwerten, und nahm eine Stelle an der Thomaskirche an, aber nicht ohne sich in der Person Oberlins eines gleichgesinnten Nachfolgers vergewissert zu haben. Er blieb in ununterbrochener Verbindung mit seiner früheren Gemeinde, in deren Mitte er jährlich einige Wochen zuzubringen pflegte. In Straßburg war er die Seele des Freundeskreises, der Oberlin mit Gelbunterstützungen zur Hand ging. Auch für die Gemeinde Rothau, die 37 Jahre lang einen Miethling an der Spitze gehabt hatte, gelang es ihm in der Person des Kandidaten Schweighäuser einen tüchtigen Seelsorger zu finden. Bemerken wir noch, daß Stuber, der, ohne Rationalist zu sein, doch vielfach von der orthodoxen Theorie und Praxis abwich, später mit seinen Kollegen in Straßburg in schwere kirchliche Konflikte kam. Er starb am 31. Januar 1797. Vgl. Joh. G. Stuber, Der Vorgänger Oberlins im Steintal und Vorkämpfer einer neuen Zeit in Straßburg, dargestellt von Joh. W. Baum, Straßburg 1846.

Am 1. April 1767 unterzeichnete Herr Boyer d'Argenson das Schriftstück, welches Oberlin zum Pfarrer in Waldersbach ernannte. Am 12. Juni erwarb sich derselbe den Grab eines Magisters auf Grund einer Dissertation *De commodis et incommodis studii theologiae*, voll hoher Gedanken über die Verantwortlichkeit und die Würde des Pfarramtes, und trat darauf sein Amt an. Der jugendliche, an das reiche geistliche Leben der Landeshauptstadt gewöhnte Kandidat mochte sich wohl anfänglich wie in einer Wildnis fühlen. Die armselige Lebensart der Bewohner, ihre wunderliche Umgangssprache (ein harter lothringischer Dialekt, über welche der Sprachforscher Oberlin später eine Abhandlung schrieb), ihr niedriger Bildungsstand machten aus dem Steintal ein Stück Heidentum mitten in der Christenheit. Infolge einer Reihe von Mißernten war in den ersten Monaten das Elend besonders groß. Manche lebten von in Milch getauchtem Gras. Ein Attentat, das junge Waldersbacher Hirten an einem katholischen Knaben zu verüben suchten, und über welches D. an den Gutsherrn berichten mußte, wirft ein schreckliches Licht auf die herrschende Sittenrotheit. Nur warme Liebe zum Heiland und Stubers Vorbild vermochten ihn zu bestimmen, daß er ausharrte. Des Verdienst ist, daß er die von seinem Amtsvorgänger gebrochene Bahn mit Energie, Selbsthingabe und praktischem Sinn betrat. Er hatte vor Stuber voraus eine imponierende, militärische Gestalt, eine eiserne Gesundheit, eine Willensstärke, die mitunter wohl auch an Starrsinn grenzte und eine religiöse Begeisterung, die freilich gegen Schwärmerei nicht ganz abgeschlossen war. Stuber war anfänglich nicht immer mit seinem Nachfolger zufrieden, an dem er sonst mit väterlicher Liebe hing. Er tadelt seinen Feuereifer, der die Leute mit der Peitsche in den Himmel treiben will, seine Ungeduld wegen mangelhaften Entgegenkommens, seine zu stark hervortretende Beschäftigung mit dem materiellen Wohlfsein der Gemeinden. „Am besten ist, so schrieb er ihm, wir sorgen nur direkt für ihre Seelen. Werden sie Christen, so werden sie von selbst etwas vernünftiger, thätiger und vorsichtiger.“ Er bemerkt ihm einmal, man könne auch durch gute Werke vom Christentum abkommen. Ein anderesmal tadelt er an ihm seine Rücksichtslosigkeit und sein Selbstvertrauen. Auch Oberlin klagt in den ersten Jahren öfter über Konflikte mit den Pfarrkindern und undurchführbare Pläne, wie z. B. den eines Rettungshauses für verwahrloste Kinder. Aber bald treten bei ihm Kopf und Herz, Frömmigkeit und Humanität, Strenge und Nachsicht in das richtige Verhältnis und seine Straßburger Freunde können nur noch mit wachsendem Zutrauen und Bewunderung seine Unternehmungen durchführen helfen. Ein Jahr nach

seiner Ankunft im Steinthal führte ihm Gott in der Person einer Anverwandten, Maria Salomea Witter, Tochter eines Straßburger Professors, eine seiner würdige Lebensgefährtin zu.

3. Suchen wir nun in kurzen Zügen ein Bild von Oberlins Wirksamkeit zu zeichnen. Wie Stuber so richtete auch er sein Augenmerk zunächst auf Hebung des Unterrichts. In Waldersbach wurde in einer zerfallenen Hütte Schule gehalten, in den übrigen Gemeinden der Reihe nach in den niederen Stuben der Bauern. Mit Hilfe einer Straßburger Wohlthäterin konnte D. am 31. Mai 1769 den Grund eines Schulhauses in Waldersbach legen. Dasselbe gelang ihm 1772 in Bellefosse, 1774 in Belmont. Die Schule in Follbach erbaute einer der wenigen vermögenden Bewohner Martin Bernard. Die bisherigen Lehrer waren vielfach so unfähig als unwürdig. D. bemühte sich junge Lehrkräfte heranzuziehen und zeichnete ihnen aufs genaueste Lehrplan und Lehrmethode vor. Um die noch nicht schulpflichtigen Kinder und die Mädchen in der schulfreien Zeit zu beschäftigen, mietete er in den verschiedenen Gemeinden geräumige Lokale (poëles à tricoter, Strickstuben), und stellte junge Mädchen als Kleinkinderpflegerinnen und Arbeitslehrerinnen (conductrices) an (1770). Es war der Anfang der Kleinkinderschule. Die ersten Mitarbeiterinnen D.s auf diesem Gebiet waren Sarah Banzet (gest. 1774), Katharina Scheidecker und Katharina Vagniere. Später wurde Luise Scheppler (geb. 4. Nov. 1763 zu Bellefosse), die als 15jähriges Mädchen in D.s Dienste trat, die Seele der Kleinkinderpflege. Damals schon erregte D.s Wirksamkeit Interesse jenseits des Rheins. Senior Urlesperger in Augsburg schickte ihm 10 Dukaten für die Kirche in Fouday (1773).

Mit gleicher Umsicht und Thatkraft suchte D. anderen Mißständen in den Gemeinden abzuwehren. Er ging selber mit Hacke und Spaten vor das Dorf und begann die Anlage einer Straße zur Verbindung von Waldersbach mit Rothau, bis sein Beispiel die übrigen mitriß. So ließ er auch eine Brücke über die Breusch (pont de charité) entstehen. Er gab den Steinthalern Anleitung zur Verbesserung ihrer ganz herabgekommenen Landwirtschaft. Tüchtige junge Leute ließ er Handwerke lernen. Er gründete Warenlager, Leihkassen, Sparkassen, landwirtschaftliche Vereine mit Preisverteilungen. Was er von seinem kleinen Gehalt erübrigen konnte (derselbe belief sich bis 1771 mit Einschluß der Naturalien auf 640 Fr., wurde aber von Herrn v. Dietrich auf 840 Fr. = 672 M. erhöht), was er und seine Frau besaßen, wurde für solche Zwecke geopfert. Dann mußten die Straßburger tüchtig mithelfen. Es ist staunenerregend wie er es verstand, Mittel zu schaffen, Schwierigkeiten zu besiegen, Zögernde zu gewinnen, Freunde zu begeistern. Zur Erklärung dieser Seite seiner Thätigkeit ist zu bemerken, daß sein Grundsatz war: Rien sans Dieu, tout au Sauveur! und daß er in allem, was die Summe des Guten mehrt und die Zahl der Übel mindert, wäre es auch die geringste ökonomische Reform, einen Jesu geleisteten Dienst sah. Er machte den materiellen Fortschritt seinen Leuten zu einer Christenpflicht, wie er umgekehrt von seinen Mitarbeitern auf sozialem Gebiet treue Erfüllung der Christenpflichten forderte. Von D. veranlaßt errichtete ein Herr Reber aus Waldersbach eine Baumwollspinnerei. Als diese der Konkurrenz einer Schirmecker Fabrik unterlag, gelang es ihm, Herrn J. L. Legrand aus Basel zu bewegen, seine Floretseidebandfabrik nach Fouday zu verlegen (1813). Nicht nur wurde damit dem Thale eine neue Erwerbsquelle eröffnet, Legrand wurde auch ein eifriger Mitarbeiter am Wohl der Seelen und der Ahnherr einer ganzen Reihe christlicher Industrieller im Steinthal. Auf diese Weise geschah es, daß die Bevölkerung der Gemeinde, die anfänglich etwa 1200 Seelen betragen hatte, sich rasch um das Doppelte hob, und da das Beispiel auch auf Rothau wirkte, so nahm das Steinthal in wenigen Jahren einen ganz veränderten Charakter an. An diesem Fortschritt war auch der neue Gutsherr Baron Dietrich beteiligt. Er verausgabte in wenigen Jahren für das Gemeinwohl 50 000 Livres.

Nicht minder eifrig war D. auf dem Gebiete der Seelsorge. Seine Predigten, von denen zahllose Entwürfe handschriftlich vorliegen, waren Schriftbetrachtungen von unübertrefflicher Herzlichkeit und Einfachheit. Gebetsverkehr mit Gott und werththätige Liebe, freudiges Vertrauen auf Gottes Führung und ernstes Streben nach Heiligung sind die Grundzüge der Frömmigkeit, zu der er ermahnt. Er legt gleichen Nachdruck auf die Allwirksamkeit der göttlichen Gnade wie auf die Notwendigkeit eines freien Entschlusses. Er fordert Nachfolge Jesu in der Kraft des dem Gläubigen mitgetheilten Geistes Jesu. — An drei Sonntagen pflegte er in französischer Sprache zu predigen, am vierten fand in Belmont, den dort angesiedelten Schweizern zu lieb, der Gottesdienst in deutscher Sprache statt. Den auf steiler Höhe oder in tiefen Schluchten zerstreut lebenden Pfarrkindern nachzugehen scheute er weder Entfernung noch Gefahr. Seine patriarchalische Weise mit

den Gemeindegliedern zu verkehren entwaffnete auch seine Gegner. Jeder Einzelne war nach der Ordnung des Kirchenbuchs Gegenstand seiner Fürbitte. Auf die Zöglinge, die er in sein Heim aufnahm, um seine Mittel zu vermehren, übte sein kindliches und gottinniges Wesen den geeignetsten Einfluß. Großartig war seine Freigebigkeit. Er opferte von seinen geringen Einkünften drei Zehnten, einen für die Ausschmückung des Gottesdienstes, einen für gemeinnützige Zwecke und einen für die Armen. Als er Kunde bekam von den Missionsbestrebungen in Basel, verkaufte er sein Silberzeug (mit Ausnahme eines Löffels) und schickte den Ertrag an das Comité. Er war wohl der erste Geistliche auf dem Kontinent, der mit der Londoner Bibelgesellschaft in Verbindung trat. Daß er Fehler griffe that und auf Absonderlichkeiten verfiel ist bei seiner genialen Unternehmungslust nicht zu verwundern. 1781 gründete er, angeregt durch Zinzendorfs Leben, eine Société chrétienne, deren Mitglieder sich verpflichteten, nach vollkommener Heiligung zu streben und gegenseitig Zucht zu üben. Doch hatte er die Einsicht, die Gesellschaft nach zwei Jahren wieder aufzulösen. Sektiererische Engherzigkeit war übrigens nicht sein Fehler, eher das Gegenteil. Er ließ ohne Bedenken Reformierte und Katholiken zu seinem Abendmahl. Bekannt ist, wie einmal die katholische Taufe eines Kindes aus gemischter Ehe unter seinem Schutze vollzogen wurde. Man erwähnte vor ihm Voltaire und Rousseau. *O ces chers hommes!* rief D., im Gedanken an die Verdienste dieser Männer um die Gewissensfreiheit. Er nannte sich gern katholisch-evangelischer Pfarrer.

Als die Kunde von Bafedows Bestrebungen auf dem Gebiete des Erziehungswesens in das Steinthal drang, stimmte D. begeistert zu. Drei Exemplare des Elementarwerkes, die ihm Bafedow verehrte, begrüßte er mit Thränen der Rührung. Seine Frau opferte ein Paar Ohrengehänge zum Besten des Philanthropins. Ein herzlicher Brief D.s an einen Lehrer der Anstalt begleitete das Geschenk (16. März 1777. Vgl. Kaumer, Gesch. der Pädagogik II⁴, 237). Einen eigentümlichen Einblick in D.s Gedankenwelt eröffnet ein handschriftliches Heft, in welches er die Bücher einzutragen pflegte, die er gelesen hatte, mit kurzen Notizen über den empfangenen Eindruck. Er las ungemein viel, von 1766 bis 1780 stehen 538 Werke aufgezeichnet! Alles interessiert ihn, Landwirtschaftliches, Litterarisches, Pädagogisches, Theologisches. Rousseaus Emil nennt er ein ganz vortreffliches Buch. Zu den Schriften von Swedenborg machte er die Handglosse: „Lob, Preis und Dank dem lieben himmlischen Vater für die Offenbarung, die er seinem armen Kinde in diesem schätzbaren Buche mitgeteilt hat!“ Besonders dankt er, daß ihm Gott diese Schriften erst in die Hände kommen ließ, „nachdem er ihn durch schwere Führungen und mancherlei Erfahrungen gedemütigt und die Wichtigkeit der philosophischen Metaphysik hatte einsehen lehren“ (1779). Von Lavater und Jung-Stilling interessierten ihn am meisten die Ausblicke in die Ewigkeit. Er machte sich selber mit Vorliebe Gedanken über das Leben im Jenseits und zeichnete auf Grund von Jo 14, 2, der Offenbarung Johannis und einer allegorischen Erklärung der Topographie Jerusalems, Karten des Himmels, die er in der Kirche aufhängen ließ. Er glaubte an eine stufenweise Heiligung in einem Zwischenzustand nach dem Tode, während dessen die Verstorbenen noch Beziehungen zur Erde und ihren früheren Lebensverhältnissen haben. Von diesen Dingen handeln zwei nachgelassene Schriften, „Bedeutung der Steine des Neuen Jerusalems und ihrer Farben“ (aus dem Jahr 1786), und der 1841 in Stuttgart als „ein Vermächtnis für die Gläubigen, die sich nach der ewigen Heimat sehnen“, herausgegebene Traktat: „Zion und Jerusalem“. Für seinen Glauben an einen Verkehr der Abgeschiedenen mit den Hinterbliebenen berief er sich nicht bloß auf das, was Gemeindeglieder ihm erzählten, sondern auf eigene Erlebnisse. Seine Frau erschien ihm nach ihrem Tode nicht weniger als neunmal. In Träumen empfing er göttliche Mitteilungen über seinen Seelenzustand, über bevorstehende Ereignisse und über die Lage und Lebensweise von Verstorbenen im Jenseits (vgl. Berichte eines Visionärs über den Zustand der Seelen nach dem Tode, aus dem Nachlaß D.s, mitgeteilt von W. H. von Schubert, Leipzig 1837). Die Lehre von der Ewigkeit der Verdammnis verwarf er. Eine Charfreitagspredigt über diesen Gegenstand aus dem Jahr 1780 veranlaßte sogar den Gutsherrn, ihn bei dem Kollegium der Oberkirchenpfleger in Straßburg zu verklagen. Charakteristisch ist endlich noch sein Vertrauen in das Los.

4. Die Jahre flogen dahin in rastloser, streng geregelter Thätigkeit. Eine hochdramatische Episode seines stillen Pfarrlebens bildet der Besuch des unglücklichen Dichters Reinhold Lenz, eines Livländers, Freund von Goethe aus dessen Straßburger Zeit. Nach langen Irrgängen kam Lenz am 20. Januar 1778 in traurigem Zustand in Walbersbach an, wurde gastfreundlich aufgenommen, erschreckte aber bald seine Umgebung durch eine ganze

Reihe von Selbstmordversuchen (vgl. den Bericht D.s bei Aug. Stöber, *Der Dichter Lenz*, Basel 1842, S. 11 ff.). Eine schwere Heimfuchung war am 17. Januar 1783 der Tod seiner Frau acht Wochen nach der Geburt des neunten Kindes. Mutterpflicht an den Hinterlassenen und Pfarrfrauenspflicht an der Gemeinde erfüllte von nun an D.s getreue und selbstlose Dienstmagd Luise Scheppler (geb. zu Bellefosse 1763, gest. 1837). 1774 hatte D., durch Vermittlung von Ursperger einen Ruf als Pfarrer nach Ebenezzer in Nordamerika erhalten und war gewillt ihn anzunehmen, als der Krieg mit England losbrach und infolge davon die Sache sich zerbrach.

Die französische Revolution begrüßte D., wie die Frömmsten und Besten seiner Zeit, mit Begeisterung. Er sah in ihr den geweissagten kleinen Stein, der das Reich des Antichrists, d. h. der Aristokratie und des Klerus zerschmettert. Die Proklamierung der Menschenrechte war ihm der Beginn des Reiches Gottes, in den republikanischen Tugenden der Gemeinnützigkeit und Opfertwilligkeit sah er die höchste irdische Verwirklichung des Christentums. Am 14. Juli 1790 versammelte er alle Gemeindeglieder auf der Bärhöhe um einen „Altar des Vaterlands“ zu einem großartigen Vaterlandsfeste. Am 13. November 1791 segnete er die neuernannten Municipalräte zu ihrem Amte ein und legte ihnen selber feierlich die Schärpen um. Am 5. August 1792 hielt er einen Gottesdienst zu Ehren der Freiwilligen, die sich zum Krieg wider Österreich gestellt hatten. In der Zahl derselben befand sich sein ältester Sohn Friedrich Jeremias. Dieser wurde schon am 27. August vor Bergzabern verwundet und starb Tags darauf im Pfarrhaus zu Weissemburg. Am 23. November 1793 legte er auf Befehl des Allgemeinen Sicherheitsausschusses sein Glaubensbekenntnis ab (vgl. J. Schneider, *Gesch. der evangel. Kirche des Elsaß in der Zeit der französischen Revolution*, Straßburg 1890, S. 148 f.). Er erklärte, er stimme vollkommen bei, daß man die leeren Ceremonien abschaffe und jedes seichte, fruchtlose Dogma verbanne. Er kenne keinen anderen Beruf als seine Mitbürger zu aufgeklärten, wackeren Männern und guten Patrioten zu machen. Den eiteln Flitter des Kirchenornats habe er von jeher gehaßt, ebenso sei er schon längst ein Gegner des Königtums und stimme den Gewaltmaßregeln der Republik gegen die Assignatenvoucherer bei. — Auch unter den Greueln der Schreckensherrschaft verleugnete er seine optimistische Beurteilung der Republik nicht. Er verglich die Gegenwart mit einem großen Scheuertag, wo es geräuschvoll zugeht, Staub in der Luft wirbelt, alles verstellt und manches zerbrochen wird; mit der Zeit komme jedoch ein Stück nach dem andern wieder an seinen Platz, und wenn der Sonntag erscheint, ist alles sauber, duftend und blank, und der Hausherr schämt sich, daß er Tags zuvor so ängstlich und so übelgelaunt war! Als der Nationalkonvent den Gottesdienst und die kirchlichen Handlungen verbot, war Oberlin krank. Später trug er die inzwischen geborenen Kinder in das Register ein mit der Bemerkung, sie seien durch den officier public oder greffier (Gemeindefschreiber) getauft worden, weil es damals den Geistlichen verboten gewesen sei, Taufen zu verrichten. Die gottesdienstlichen Zusammenkünfte verwandelte er in Klubversammlungen. Die Schilberung, die Schubert, angeblich nach dem Bericht eines Frankfurter Arztes, von diesem Vorkommnis macht, ist stark übertrieben. Zuverlässig ist die Erzählung eines Frä. V. von Berckheim, die damals als Gast im Steinthal weilte (*Souvenirs d'Alsace*, Neuchâtel 1889, Bd I, 97 ff.). Die Versammlung wurde eingeläutet und durch ein Lied eröffnet; dann wurden die jungen Leute über Menschenrechte und Bürgerpflichten catechisiert, worauf Bürger D. aufgefordert wurde, einen Vortrag zu halten. Er schloß mit einem Gebet. Nun verließen Frauen und Kinder die Kirche, und der Reihe nach erhoben sich Klubmitglieder zu gemeinnützigen Belehrungen. Zuletzt wurden die neuesten politischen Ereignisse zur Sprache gebracht. — Das Abendmahl pflegte D. damals vielfach mit seiner Familie und den anwesenden Gästen zu Hause und zwar im Anschluß an die gewöhnliche Mahlzeit, als Agape, zu begehen. Trotz seiner Nachgiebigkeit gegen die Revolutionsgesetze erregte D. zuletzt doch noch den Verdacht der Behörden. Am 28. Juli 1794 mußte er sich mit seinem Kollegen Böckel von Rothau nach Schlettstadt begeben, wo sie scharf verhört und gefänglich eingezogen wurden, und sich von dem Pöbel viel gefallen lassen mußten. Wenige Tage nachher kam die Nachricht vom Sturze Robespierres und die Drangsal war zu Ende. Großen Mut zeigte D. in jener bösen Zeit, indem er Verbannte und Verfolgte aufnahm und beschützte.

5. Als die Gewässer der Revolution zu verlaufen anfangen, kam für Oberlin die Zeit, wo seine Verdienste in weiten Kreisen Anerkennung fanden. Schon der Nationalkonvent stellte ihm ein Dankschreiben zu für seine Bemühungen um den Unterricht. Die kaiserlichen Behörden erwiesen ihm die größte Zuvoorkommenheit. Der Präfekt Esjai-

Marnésia schloß mit ihm einen innigen Freundschaftsbund. Das Steinthal war seit vielen Jahren im Prozeß wegen dem Besitz eines Waldes. Es gelang D. am 17. Juni 1812 einen Vergleich zu stande zu bringen, der für die Gemeinden sehr günstig war. Als die verbündeten Armeen in Frankreich einbrangen, erließ Kaiser Alexander einen Schutzbrief zu Gunsten D.s und seiner Gemeinden. 1818 wurde er von der königlichen Ackerbau-
 gesellschaft mit einer goldenen Medaille belohnt. 1819 erhielt er das Kreuz der Ehren-
 legion. Nun gewann er auch als gläubiger Christ und Zeuge des Evangeliums in weiteren
 Kreisen Einfluß. In der Landeskirche war nach der Revolution überraschend schnell der Ratio-
 nalismus zur Herrschaft gelangt. Wer darin den Frieden nicht finden konnte, schaute auf
 D., suchte mit D. in Beziehung zu treten. Die jungen Leute, die er als Zöglinge in
 sein Haus aufnahm, die Gäste, die bei ihm einkehrten, erhielten tiefe Eindrücke. In den
 Gemeinschaften erweckter Christen, die sich da und dort, auch in Strassburg, gebildet hatten,
 genoß er eine große Verehrung. Sein vierter Sohn, Heinrich Gottfried, lernte als Haus-
 lehrer in Riga die Frau von Krüdener kennen und wirkte in deren Sinn (von ihm:
 Etliche Worte über die Offenbarung Johannis, zunächst für das Rigaische und Bernauische
 Publikum, Mitau 1813). Durch den Sohn wurde Frau v. Krüdener auch mit dem Vater
 bekannt. 1812 besuchte Jung-Stilling den „Prediger der Gerechtigkeit in der Vogesischen
 Wüste“. — Die Gemeinde hing an ihm mit kindlicher Ehrfurcht. Seine Söhne und
 Töchter wurden in seinem Geiste thätig. — Noch waren seinem Glauben zwei schwere
 Proben vorbehalten, das Hungerjahr 1816—1817 und das Hinscheiden des ebengenannten
 hoffnungsvollen Sohnes Heinrich Gottfried, der am 15. November 1817 als Opfer einer
 Rettungsthat starb. Sonst war ihm ein schöner Lebensabend bestimmt, sein Geist blieb
 frisch, sein Körper ungebeugt. Das Ende kam rasch. Am 28. Mai 1826 trat plötzlich
 eine große Schwäche ein, verbunden mit Herzkrämpfen. Am 2. Juni starb er, die Augen
 zum Himmel gerichtet, im 86. Jahr seines Lebens, im 59. seiner Amtsthätigkeit. Am
 5. Juni wurde er unter ungeheurem Zulauf im Schatten der Kirche zu Fouday bestattet.
 Sein Segen ruht bis heute auf den Gemeinden des Steinthals. Sein Bestreben, mit
 dem geistigen Wohl auch das materielle zu fördern, wurde vorbildlich für die christlich-
 socialen Bestrebungen unserer Zeit. Sein Wirken für das Kleinkinderschulwesen fand
 zuerst in Schottland, dann in Frankreich und zuletzt auch in Deutschland Nachahmung
 (Wiffing-Beerberg, Die christl. Kleinkinderschule, ihre Entstehung und Bedeutung, 1872. —
 Oberlinstiftung 1827. — Oberlinhaus zu Nowawes 1874). Im Staate Ohio (Nord-
 amerika) tragen eine kleine Stadt und eine Hochschule (College) den Namen Oberlin.
 Beide verdanken ihre Entstehung (1832) zweien ehemaligen Missionaren (Shipherd und
 Stewart), denen eine kurz zuvor erschienene Biographie Oberlins (von Dr. J. Ware) 35
 Mut gemacht hatte, etwas Großes für den Herrn zu unternehmen. Die Hochschule
 wurde auf das Prinzip gegründet, daß die Studierenden sich selber durch Handarbeit
 unterhalten und daß beide Geschlechter gemeinsam unterrichtet werden. Sie nahm schon
 bald nach ihrer Gründung Farbe auf und entwickelte sich rasch aus den dürftigsten
 Anfängen zu großer Blüte (1901: 1357 Studierende). Vgl. Oberlin, the colony and
 the college, von Fairchild 1883 und Story of O., von Rev. Leonard, Boston
 1898. — Hase hat D. einen Heiligen der protestantischen Kirche genannt; katholischer-
 seits hat man sich mit Recht über diese Bezeichnung aufgehalten. In der evangelischen
 Kirche lebt sein Andenken fort als das eines Mannes, der in einzigartiger Weise all-
 gemeine Humanitätsbestrebungen mit mystischer Innigkeit verband, der Zeugnis ablegte
 von der Macht der Liebe Christi zu einer Zeit, wo diese Liebe in vielen Herzen erkaltete
 und der in aller Schlichtheit und Herzenseinfalt dem pastoralen Wirken neue Bahnen
 vorzeichnete.
 D. Sadens Schmidt.

Oberheiniſche Kirchenprovinz s. d. Art. Konfordate Bb X S. 720, 62 ff.

Oblati. — Mit dem Namen Oblati bezeichnete man Kinder, die einem Kloster
 übergeben wurden, um daselbst zum klösterlichen Leben erzogen zu werden. Die Be-
 nediktinerregel bestimmt mit Bezug hierauf c. 59: Si quis forte de nobilibus offert
 filium suum Deo in monasterio, si ipse puer minor aetate est, parentes eius
 faciant petitionem (vgl. c. 58), et cum oblatione ipsam petitionem et manum
 pueri involvant in palla altaris et sic eum offerant. Die Einrichtung, deren Ur-
 sprung ich nicht nachzuweisen vermag, ist weit älter. Zwar die Bestimmungen in der
 längeren Regel, die dem Basilius zugeschrieben wird c. 15 MSG Bb 31 S. 951 ff., ent-
 sprechen der späteren Einrichtung noch nicht; aber Hieronymus und Salvian haben sie

gefannt, vgl. Hier. ep. ad Laet 107, 6 MSL Bb 22 S. 863 und Salv. ad eccl. III, 4 S. 275 der Ausgabe von Paulty. Völlig mit ihr gebrochen haben erst die Bettelorden.

Sauf.

Oblatio f. d. A. Eucharistie Bb V S. 564, 45 ff.

6 **Obotriten** f. d. A. Wenden, Befehrung der.

Obfervanten f. d. A. Franz v. Affifi Bb VI S. 206, 65 ff.

Obfban bei den Hebräern f. d. A. Frucht bäume Bb VI S. 300, 50 ff.

Ochino, Bernardino aus Siena (1487—1565), reformatorifcher Theolog.

Litteratur: Boverio, Annales Ord. Minorum, Lugd. 1632—39 (vgl. oben Bb X, 53 ff.);
 10 Bayle, Dict. hist. et crit. s. v.; Struve, De vita etc. Ochini (Observationes sel. Halenses IV, 409 ff.); Schelhorn, Nachlese von O.s Leben u. Schriften (Ergöpflich. aus der Kirchenhist. und Litt. 1764, III, 765—801; 979—1005; 1141—1145; 1175—2006; dazu einige Schriftstücke von ihm bezw. an und gegen ihn ebd.); Nicéron, Mémoires pour servir à l'hist. des hommes ill., s. v. Ochino; M'Orie, History of the . . . Reformation in Italy. Edinburgh
 15 1856, p. 71 ff. 116. 222 etc.; Ferb. Meyer, Die evang. Gemeinde in Locarno 2c., Zürich 1836, Bb II, S. 19 ff. 166 ff.; Tredjel, Die protest. Antitrinitarier, Bb II (1844), Abschn. IV (Bernardin Ochino); Benrath, B. D. von Siena, Ein Beitrag z. Gesch. der Reformation in Italien, 2. Aufl., Braunschweig 1892 (englisch, London 1876).

Schriften und Dokumente. Vgl. bei Benrath a. a. O. „Ochinos Schriften“ Anhang II
 20 S. 314—323), wo auch Nachweisungen über deren Fundorte. Es sind: a) vor der Flucht: Prediche nove 1541; Dialogi sette 1541; b) Genf: Prediche 1542; Sermones 1543—1544; mehrere Briefe und die Erklärung des Römerbrieses 1545; c) Augsburg: lat. und deutsche Ausgabe der letzteren 1545—46, deutsche Ausgabe von 10 Predigten 1545, ital. und deutsche Erklärung des Galaterbrieses 1546, Entgegnung an Ambrosio Catharino, f. oben Bb X,
 25 191, 45 ff., sowie drei Traktate; d) Basel und England: Neudruck bezw. vermehrte Ausg. der Genfer „Prediche“, vor 1549; dann 1551; die „Tragoedie“ 1549; Predigten in englischer Uebersetzung 1548 ff.; e) Basel u. Zürich: die Apologie, sowohl im ital. Original 1554, als in hochdeutschen (1559) und niederdeutschen Uebersetzungen (1607; 1654; 1691); Dialog vom Fegfeuer, ital. (1556) deutsch und französisch (1556—1559); Disputa intorno alla presenza
 30 del corpo di G. Cr. nel Sacramento della Cena (1561); Labyrinthi (1561); Il Catechismo (1561); Dialogi XXX (1563); Dialogo (zuerst bei Schelhorn Ergöpflich. III, S. 2009 ff. gedruckt). Von der 1549 gedruckten „Tragoedie“ ist eine deutsche Uebersetzung nebst geschichtlicher Einleitung von dem Unterz., Halle 1893, erschienen. — Zu dem in seinem Ochino Anhang I S. 277 ff. abgedruckten Ueberbleibseln des Briefwechsels hat Unterz. Ref. inzwischen noch einiges
 35 beifügen können in La Rivista Cristiana, Firenze 1900, S. 44—47.

In Ochinos frühe Jugendzeit fielen in dem benachbarten Florenz die Predigten Savonarolas, und der Ruf zur Buße, wie ihn dieser gewaltige Prophet und mit ihm die zerrütteten Verhältnisse der Zeit erhoben, blieb nicht ohne Nachwirkung in ernstern Gemütern. Unter denen, welche dem ringsum neuertwachenden Zuge zum klösterlichen Leben
 40 Folge leisteten, befand sich auch der junge O. Er that es in der bewußten Absicht, durch Strenge und Entfagung sich den Himmel zu verdienen. „Als ich“, so sagt er in dem Briefe an Muzio Giustinopolitano vom Jahre 1543 (vgl. „Ochino“ 2. Aufl. S. 315, n. 8) „noch ein junger Mann war, befand ich mich in dem Wahne, daß wir im stande wären, durch Fasten, Gebeteherfagen, Enthaltfamkeit, Nachtwachen und dergleichen unsere
 45 Sünden wieder gut zu machen und das Paradies zu erwerben. Getrieben von dem Verlangen, meine Seele zu retten, ging ich einher und überlegte, welchen Weg ich einschlagen sollte. Als heilig erschienen mir die religiösen Orden, unter ihnen die Regel der Brüder vom heiligen Franziskus, genannt von der Obfervanz, als die strengste und raueste. Daraus schloß ich, daß sie eben deshalb auch die der Lehre Christi am meisten entsprechende
 50 sein müsse und trat in diesen Orden ein. Aber ich fand nicht, was ich suchte. Trotzdem blieb ich darin bis zu der Zeit, als die Kapuziner aufkamen. Als ich deren noch strengere Lebensweise sah, nahm ich ihr Ordenskleid . . . Ich erinnere mich noch, daß ich zu Christus sagte: Herr, wenn ich jetzt nicht meine Seele rette, so weiß ich nicht, was ich mir noch mehr anthun soll! . . .“ So erklärt sich der Übertritt des schon zu höherer
 55 Würde im Obfervantenorden gelangten im Jahre 1534. Aber auch im Kapuzinerorden sollte O. den Frieden der Seele, der sich nicht erkaufen und nicht ertrogen läßt, nicht finden. Eine umfassende Wirksamkeit als Prediger, auch als Leiter des Ordens — denn im Jahre 1539 wählte der Konvent ihn zum ersten, 1541 zum zweitemal zum General-

vikar -- fand er allerdings. Über sein Ansehen in den weitesten Schichten der Bevölkerung haben wir das folgende Zeugnis aus der Feder eines erklärten Gegners: Bei D. trug neben dem Ruhme der Beredsamkeit sein zunehmendes Alter, die rauhe Kleidung des Kapuziners, der bis auf die Brust reichende Bart, die Blässe des Antlitzes, der künstlich hervorgerufene (?) Anschein körperlicher Schwäche, endlich der Ruf eines heiligen Wandels dazu bei, daß die Bewunderung der Menge fast das menschliche Maß überstieg. Wo immer er reden sollte, sah man die Bewohner in Aufregung; keine Kirche war groß genug, um die Menge der Hörer zu fassen, die Männer strömten ebenso zahlreich hinzu wie die Frauen. Und nicht vom Volke allein, sondern auch von Fürsten und Königen wurde er verehrt . . . (so Ant. Maria Graziani, Bischof von Amelia, in der Vita Cardinalis Commendoni II, cap. 9). Und der Eindruck seiner Predigten war ein ungemeiner. Als er einst in Neapel von der Kanzel herab zu Spenden für einen wohlthätigen Zweck aufgefordert hatte, sammelte man beim Ausgang die unglaublich hohe Summe von 5000 Zechinen. „Dhino predigt mit großer Kraft“ — ruft ein Augenzeuge (Gregorio Rosso, bei Giannone, Ist. civ. del Regno di Napoli IV, c. 32, 5) bewegt aus: „er vermag Steine zu Thränen zu rühren.“ Kaiser Karl V. war damals — 1536 —, auf der Rückkehr von Tunis in Neapel; er hat sich auch des Kapuziners noch erinnert, als ein wunderbares Geschick denselben zehn Jahre später als protestantischen Prediger in Deutschland ihm abermals in den Weg stellte.

Denn der Mann, dessen Ruhm als Prediger dem eines Savonarola gleichkam, sollte nicht lange, nachdem ihm zum zweitenmale die höchste Würde im Orden übertragen worden war, flüchtig und ärmlich sein Vaterland verlassen, um in der Fremde eine Zuflucht zu suchen. Gerade an dem Orte, wo man es vielleicht am wenigsten erwartet haben würde, in dem üppigen Neapel, waren ihm in der Person des spanischen Edelmanns Juan de Valdés (s. d. A.) die religiösen Anschauungen der Mystiker und der deutschen Reformation vereinigt entgegen getreten. Dort war ihm die Nichtigkeit all der kirchlichen Vermittelungen behufs Hinführung der Seele zu Gott und Gewinnung von Frieden und Heilsgewißheit klar geworden, und die Verderbtheit des Kirchenwesens sowie die Veräußerlichung des religiösen Lebens in demselben trieben ihn zum Entschluß des Bruches. Jahre hat es freilich bedurft, bis dieser Entschluß Thatsache wurde — in den Sommer 1542 fällt die Entscheidung. Wir sind an der Hand zweier Schriften aus der vor diese Entscheidung fallenden Zeit — Prediche nove und Dialogi sette, 1541 — sowie von Äußerungen in mehreren seiner Briefe und Abhandlungen in der Lage, Schritt für Schritt ihm auf dem Wege zu folgen. Und da zeigt sich denn zunächst, daß D. sich bei dem inneren Kampfe nicht leicht gemacht hat. „Du hattest“, so bezeugt ihm sein heftigster Gegner, der damalige Kardinal Caraffa, später Papst Paul IV., „nicht mehr befriedigt durch die übliche Strenge deines Ordens, noch längeres Wachbleiben in der Nacht, noch härteres Fasten, noch rauhere Kleidung gewählt“ (Caraffas Brief in dem Supplemento alla Historia dei Padri clerici Regolari, Rom 1616, c. 97). Und er selber ergänzt das: „So lange ich im Orden war, habe ich meine Sünden täglich, oft zweimal, gebeichtet; alle natürlichen, sittlichen und kirchlichen Vorschriften, daneben auch die evangelischen Ratschläge, habe ich ängstlich beobachtet und außer der Regel des heiligen Franziskus noch alles, was unsere Väter in den Provinzial- und Generalkapiteln festgesetzt haben.“

Der so vorbereitete Konflikt zwischen Amt und Überzeugung kam zum Ausbruch, als D., längst beargwöhnt, sich in Venedig im Frühjahr 1542 von der Kanzel herab eines von der Inquisition ungerade behandelten Freundes annahm. Der päpstliche Nuntius verbot ihm zeitweise das Predigen. Dann lud man ihn — eben war die Neuorganisation der Inquisition in Rom durch die Bulle Licet ab initio durchgeführt worden (vgl. o. Bd IX, S. 163, 23 ff.) — vor das Haupttribunal, dessen Leitung in den Händen seines Feindes Caraffa lag. Schon war er auf dem Wege dorthin — da wurde ihm unterwegs ganz klar, was man mit ihm vor hatte. Wenn er sich bereit erklärt hätte, den Forderungen des Widerrufs und des Schweigens für die Zukunft zu genügen, so würde man den großen Redner, den Generalvikar eines schon weit verbreiteten Ordens, den in die Geheimnisse der römischen Kurie und Kirche Eingeweihten nicht zum Bruche gedrängt haben. Ebenso sicher aber mußte ihm als Absicht der Gegner erscheinen, ihn in andern Falle gewaltsam zum Schweigen zu bringen. D. hat den Knoten durch den Entschluß der Flucht durchgehauen. „Wenn ich in Italien“, sagte er bald nachher in der Vorrede zu dem ersten Bändchen der „Prediche“ (10. Oktober 1542) „Christum hätte weiter predigen können — ich will nicht einmal sagen in voller nackter Wahrheit, sondern auch

nur soweit verhüllt, wie ich mich bis dahin bemüht hatte —, so wäre ich nicht weggegangen. Aber es war so weit gekommen, daß mir, falls ich in Italien blieb, nur die Wahl stand zu schweigen, ja mich als Feind des Evangeliums zu zeigen, oder den Tod zu erleiden. Und da ich Christus nicht verleugnen wollte, so habe ich, um Gott nicht zu versuchen, mich entschieden, Italien zu verlassen. Wenn meine Stunde kommt, wird Gott mich überall zu finden wissen". Sein Brief vom 22. August 1542 an Vittoria Colonna (s. Anhang I in m. „Döhino“ S. 287 f.) bildet den treuesten Abdruck seiner Stimmung in jenen Tagen des Entschlusses, an dem freilich die Adressatin des Briefes und mancher andere Argerniß nahmen, weil sie die tiefste Triebfeder zu würdigen nicht im stande waren.

D., der alles aufgab, was seine Begabung und die Arbeit seines ganzen Lebens ihm gesichert hatte, nahm nun als ein armer Flüchtling im 56. Jahre seines Alters den Weg in die Fremde, zunächst nach Zürich und Genf, von wo ihn über Basel 1545 eine erste feste Anstellung als Prediger der „Welschen“ nach Augsburg ziehen ließ. Inzwischen hatte er, dem der Boden des Vaterlandes hinfort verschlossen blieb, eine fruchtreiche schriftstellerische Thätigkeit entfaltet, dabei auch dem Gegensatz gegen die römische Kirche scharfen Ausdruck leihend. Sein Wirken in Augsburg fand durch den unglücklichen Verlauf des Schmalkaldischen Krieges schon Anfang 1547 ein jähes Ende. Dort war es, wo Karl V., des einstigen Kapuzinergenerals sich erinnernd, seine Auslieferung verlangte, der Rat aber ihn nächtllicherweile entweichen ließ. Während des Augsburger Aufenthaltes war es auch, als der Stifter des Jesuitenordens einen vergeblichen Versuch machte, durch den klugen, damals in Dillingen bei dem Kardinal Truchseß sich aufhaltenden Jay den Abtrünnigen in die katholische Kirche zurückzuführen (s. Gothein, Jgn. von Loyola, 1895, S. 314; aus dem Briefe in Cartas de San Ignazio 65, 12:12, 45, woraus dies geschöpft wird, hat schon Bartoli, Della Vita e dell'Ist. di Sant' Ignazio IV, 21 einen Auszug mitgeteilt).

So war D., der inzwischen einen Hausstand begründet hatte, von neuem heimatlos. Francesco Stancaro aus Mantua begleitete ihn über Konstanz nach Zürich. Von dort, wo er zufällig mit Calvin zusammentraf, zog er weiter nach Basel, auch in diese Stadt nur zu vorübergehendem Aufenthalte, da ihm noch im nämlichen Jahre der Umschwung der Dinge in England seit Edwards IV. Thronbesteigung eine neue Stätte der Wirksamkeit unter seinen Landsleuten in London bereitete. Auf Grammers (s. Bd IV S. 317) Ruf trat er im November 1547 die Reise an, mit ihm Pietro Martire Vermigli (s. d. A.), der treue Freund aus der Neapeler Zeit her, dessen Rat auch bei der Entscheidung des Jahres 1542 von Gewicht gewesen war. Seine Angehörigen, nämlich seine Frau und sein Töchterchen, folgten 1548; in London wuchs seine Familie um einen Sohn. Die Jahre der Londoner Wirksamkeit gehören zu den ruhigsten und glücklichsten seines Lebens (vgl. Dryanders Brief an Bullinger 1549 [ZLh 1870, S. 429]); seine wichtigste Streit-schrift gegen das Papsttum, die „Tragödie“ (s. o.), verdankt denselben ihre Entstehung. Dem jungen Könige gewidmet, bringt die Schrift in neun Gesprächen den Gedanken zum Ausdruck, daß das römische Papsttum dem Teufel seine Entstehung verdanke, daß es seine Existenz nur durch Trug und Verdeckung der Wahrheit friste und daß jetzt nach Gottes Plan der Augenblick gekommen sei, wo es durch den König und seine evangelisch gesinnten Ratgeber den Todesstreich erhalten solle.

Trügerische Hoffnungen — denn auf Edwards VI. kurze Regierung folgte 1553 die Reaktion unter Maria Tudor, geleitet durch den Legaten Reginald Pole (s. d. A.), der einst in engeren Beziehungen zu D. gestanden hatte. Dieser freilich wartete den Umschwung nicht ab; abermals ergreift er den Wanderstab, um sich eine neue Stätte zu suchen — in Zürich bei der kleinen aus Lokarno geflüchteten italienisch-evangelischen Gemeinde sollte er sie 1555 finden, nachdem in die Zwischenzeit ein mit litterarischen Arbeiten, insbesondere der Herausgabe der „Apologien“, angefüllter Aufenthalt in Basel gefallen war. Nach so wechselvollen Schicksalen, wie D.'s Leben seit der Flucht aus Italien sie darbietet, wäre dem schon Betagten jetzt wenigstens ein stilles Wirken und ein ruhiger Lebensabend zu wünschen gewesen. Statt dessen sollten ihm die schwersten Prüfungen bis zuletzt aufgespart bleiben. Daß er sich an dem durch Westphal (s. d. A.) eröffneten zweiten Abendmahlsstreite durch die Schrift *Syncerae et verae doctrinae de Coena Domini defensio* in Calvins Sinne beteiligte, konnte in Zürich keine üblen Folgen für ihn haben. Zu Bedenken mochte dagegen schon die Thatsache Anlaß geben, daß der Rat seine durch Ulrich Zwingli den Jüngeren ins Deutsche überfetzte Schrift vom Fegfeuer (1556) konfiszierte, aus Furcht vor Reibereien mit den katholischen Kan-

tonen. Andererseits gewährte ihm die Anstellung Pietro Martires als Professor an der Zürcher Universität 1556 Genugthuung und Stärkung. Auch an Bullinger hatte sowohl die Lokarnergemeinde in den ersten Jahren als auch D. persönlich eine Stütze, während schon bald Klagen über die Konkurrenz der Fremden seitens der Eingefessenen laut wurden. Zu den Erregungen seelischer Art kam schwere Krankheit — der schon mehr als Siebzugjährige mußte eilen, wenn er noch über eine Reihe wichtiger Fragen seine Ansicht vorlegen wollte. Das hat er denn in drei umfassenden Werken in den Jahren 1561 und 1563 gethan: den „Labyrinthen“, dem „Katechismus“ und den „Dreißig Dialogen“, während ein viertes „De corporis Christi praesentia in Coenae Sacramento“ der Bekämpfung der Lehre von der Messe dient.

Die „Labyrinthe“ hat D. der Königin Elisabeth von England gewidmet, dessen gedenkend, daß sie einst während seines Aufenthalts in London ihn vor sich beschiedener hatte, um sich mit ihm über die Frage der Prädestination zu besprechen. Ueber Inhalt und Gedankengang dieser Schrift, welche in je vier „Irrgängen“ die Freiheit des Willens einerseits behauptet, andererseits bestreitet, vgl. M. Schweizers Centraldogmen I, 297 ff. Tritt man an diese Schrift mit der Voraussetzung, daß sie einen praktischen Zweck verfolge — Klarheit in dem intrikatesten aller Gebiete, dem von der Willensfreiheit in ihrer Konkurrenz mit der göttlichen Weltleitung, der Entstehung der Sünde u. s. w. zu schaffen und damit dem Handeln bestimmte Normen aufzustellen — so wird man sich durch die Behandlung enttäuscht sehen. Da treten alle die damals besonders lebhaft erörterten Theorien über Erbsünde, Vorherbestimmung, Gnade und Verwerfung in einer Gruppirung vor, daß sie sich thätlich gegenseitig den Boden wegziehen. Ist das die Absicht des Verfassers? Will er nur eine Probe seines Scharfsinns ablegen und den Leser zu dem skeptischen Bekenntnis führen: das Eine weiß ich, daß ich nichts weiß? — Man wird im Auge halten müssen, daß D. die — lateinisch herausgegebene — Schrift nicht für seine Gemeinde oder das große Publikum überhaupt geschrieben hat. Ferner wird man den Schluß berücksichtigen müssen, welcher doch wenigstens verhindern soll, daß das negative Resultat schlimme praktische Früchte trage: „Wer nicht frei zu sein glaubt, fällt in den Abgrund sittlicher Trägheit; wer aber glaubt frei zu sein, gerät in Ueberhebung. Um beides zu vermeiden, giebt es einen Weg: mit aller Kraft nach dem Guten streben, als ob wir uns frei wüßten, und andererseits Gott allein die Ehre geben, als ob wir uns unfrei wüßten.. Zum Heile ist es nicht notwendig, sei es das Eine, sei es das Andre zu glauben. Das Leben ist so kurz, daß wir ohne Vernachlässigung unseres Heiles und der großen Wohlthat Christi uns mit diesen Dingen nicht eingehend befassen können.“ . . . Es ist erklärlich, daß trotz eines solchen Schlusses die Schrift Überraschung und Mißfallen erzeugte. Wer so schreibt, dem ist jedenfalls dogmatische Korrektheit nicht das Höchste im Christentum. D. empfindet die Formen, in welche der reformatorische Protestantismus die wieder entdeckten religiösen Schätze geborgen und denen auch er sich willig angeschlossen hatte, als drückende Fesseln und verlangt freiere Bewegung. Will man der Genesis dieser Richtung in ihm nachgehen, so wird neben seiner religiösen Er- fahrung und dem fortgesetzten Studium der Einfluß eines Mannes wie Castellio (s. Bd III S. 750), weniger des bedeutend jüngeren Lelio Sozini (s. d. A.), in Betracht zu ziehen sein.

Das fast dramatische Interesse an D.s Person tritt seit der Übersiedelung nach Zürich zurück, bis es plötzlich kurz vor seinem Tode durch sein tragisches letztes Schicksal von neuem geweckt wird. Inzwischen war 1561 sein „Katechismus“, zum Vermächtnis an seine Lokarnergemeinde bestimmt, erschienen; desgleichen die erwähnte Beschreibung der Lehre von der Messe und der letzte Teil seiner „Prediche“. Da lief im Spätjahr 1563 bei dem Zürcher Rat eine Denunziation gegen D. ein: er habe ein Buch in Basel drucken lassen schändlichen und ärgerlichen Inhalts, insbesondere darin die Polygamie vertreten. Die Theologen Bullinger, Walther und Wolff, darüber gefragt, berichteten (s. „Döhno“ Anhang I, 22): allerdings seien die Gründe dagegen nicht mit genügender Stärke dargelegt, auch betone der Schluß nicht genügend das Prinzip der Einzelsehe. Da man dazu noch heraus hob, daß D. — der freilich beteuert, als Fremder mit dem Zensurgesetze nicht bekannt gewesen zu sein — wider alle Ordnung die Schrift ohne Genehmigung veröffentlicht habe, so wurde seitens des Rates mit dem alten Manne, von dem doch auch die heftigsten Gegner nicht behaupten konnten, daß er aus persönlichen Gründen die Polygamie verfechte oder begünstige, kurzer Prozeß gemacht und D. aus Stadt und Landschaft verwiesen — mitten im Winter, er der Sechszundsiebzigjährige mit drei noch nicht erwachsenen Kindern. Es war ein hartes Urteil, an dessen Ausfall zweifellos die nachgerade hoch gestiegene Mißgunst gegenüber der Lokarnergemeinde mit die Schuld getragen hat. Der

Vertriebene hat, schon den Wanderstab in der Hand, aber in Nürnberg für kurze Frist aufgenommen, noch eine Schutzschrift (bei Schelhorn, Ergögl. III, S. 2009—2035) verfaßt und in Abschrift verbreiten lassen. Im Frühjahr 1561 zog er nach Polen; von dort vertrieb ihn das Edikt vom 7. August 1564, welches fremden Nichtkatholiken den Aufenthalt untersagte — so wanderte er von dort nach Mähren, während seine Kinder, von der Pest ergriffen, dahinstarben. Endlich legte er vor Ablauf des Jahres 1564 in Slavkov, b. i. Austerlitz, sein müdes Haupt zum Sterben in dem Hause seines Landsmannes Nicolao Baruta aus Venedig, eines Mitgliedes der Täufergemeinschaft, die in Mähren verbreitet war. So berichtet Marcantonio Sarotto unter dem 21. Januar 1567 an den Patriarchen von Venedig mit dem Beifügen, er sei selbst bei Baruta gewesen und habe die Todesstätte gesehen (Staatsarchiv in Venedig, Processi del Sant' Uffizio, Busta 22). Von O.s Kindern war nur eins noch, die älteste Tochter, Aurelia, am Leben; sie war an Lorenzo Venturini aus Lucca verheiratet und ist in Genf 1624 als Witwe gestorben.

Benratsh.

- 15 **Odam, Wilhelm von**, gest. 1349, berühmter nominalistischer Theologe und kirchenpolitischer Publizist des 14. Jahrhunderts. Seine Schriften s. unten sub 2. — *Litteratur*: Badding, *Annales ord. minorum VII. VIII*; *Scriptores ordin. minorum*, Rom 1650, p. 155 f.; Raynald, *Annales eccl. ad an. 1323, 12; 1328, 15; 1330; 1346, 3; 1347, 9*. *Chartularium universitatis Paris. ed. Denifle-Chatelain II*, 277. 290. 321. 327. 332. 333. 485. 486.
- 20 507. 588. 587 cf. 720; Wood, *Historia et antiquit. univers. Oxoniens.*, Oxon. 1674, I, 160. 169; Little, *The grey friars in Oxford*, Oxford 1892, p. 224 ff.; Henderson, *Merton College, London 1899*, p. 39. 271. 290 f.; Teret, *La faculté de théologie de Paris au moyen âge III* (Paris 1896), 339 ff.; R. Müller in *Abd. XXIV*, 122 ff.; Wurm in *Abd. XII*, 1614 ff.; Riezler, *Die litterarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Bayern*, Leipzig 1874, S. 243 ff.; R. Müller, *Der Kampf Ludwigs des Bayern mit der römischen Kurie*, 2 Bde 1879. 1880; R. Müller, *Einige Aktenstücke und Schriften z. Gesch. der Streitigkeiten unter den Minoriten in der ersten Hälfte des 14. Jahrh.*, in *BAG* 1884, 63 ff.; Höfler, *Aus Avignon*, in den *Abh. der böhm. Gesellsch. d. Wiss. VI. Folge 2 Bd*; Preger in *Abh. d. bayr. Akad. d. Wiss.* 1879. — G. Werner, *Die nachscotistische Scholastik 1883*; Ritter, *Geschichte d. Philosophie VIII* (1845), S. 547 ff.; Brantl, *Geschichte der Logik III* (1867), S. 327 ff.; Siebeck, *Occams Erkenntnislehre in Archiv für Gesch. der Philosophie 1897*, 317 ff.; Hauréau, *Hist. de la philosophie scolastique II 2* (1890) p. 356 ff.; Schwab, *Joh. Gerson*, 1859, S. 274 ff.; R. Seeberg, *Dogmengeschichte II* (1898) S. 151 ff. 170. 175 ff. 189; Rettberg, *Occam u. Luther*, in *ThStk* 1839, 69 ff.; Mitschl, *Fides implicita 1890*, S. 29 ff.; G. Hoffmann, *Die Lehre von der fides implicita*, Leipzig 1903, S. 153 ff.; A. Dörner, *Staat u. Kirche nach Occam*, in *ThStk* 1886, 672 ff.; F. Kropatschek, *Occam und Luther*, in *Beiträge zur Förderung christl. Theol. IV*, 1 1900; ders., *Das Schriftprinzip der luth. Kirche I* (Leipzig 1904), 309 ff.

1. Wilhelm (Guilelmus, Gulielmus, Guilermus etc.) von Odam (Ochamus, Ocamus, Occamus, Ockam, Okam, Ocoham) führt seinen Beinamen nach einem Ort Occam, nach der Überlieferung dem südlich von London, in der Grafschaft Surrey gelegenen Occam. Er hatte die Absicht, in dem 8. Traktat des 3. Teiles seines *Dialogus* seine eigene Geschichte zu erzählen; indessen ist diese Absicht nicht zur Ausführung gekommen (s. unten). Daher wissen wir von seiner früheren Lebensgeschichte so gut wie nichts Sicheres. Weder sein Geburtsjahr, noch der Ort seiner Studien, noch die Zeit seines Eintrittes in den Franziskanerorden lassen sich genauer bestimmen. Nur wenige Daten können zu dem Versuch, durch Rückschlüsse dies Dunkel zu erhellen, herangezogen werden. 1. Eine Urkunde Bonifaz VIII. vom 30. Juli 1302 erwähnt einen **Magister Guilelmus de Ocam**, der clericus et familiaris des Bischofs von Durham und Rektor der Pfarrei Langton in der Diözese York ist und die Erlaubnis erhält, archidiaconatum Stowie in ecclesia Lincolniensi anzunehmen (s. die Urkunde in Mélanges d'archéologie et d'histoire II, Rom 1882, p. 447). Denifle-Chatelain warnen aber davor, diesen Odam für unseren Odam zu halten, da letzterer a iuventa bereits Franziskaner gewesen sei (*Chartular. etc. II*, 486). Obgleich mir für diese Angabe kein sicherer Beweis bekannt ist, halte ich sie doch auch für wahrscheinlich, da dieser Odam hier schon als Magister bezeichnet ist, unser Odam aber bei seinem akademischen Wirken in Oxford diesen Titel noch nicht führte (s. unten). 2. Im Jahr 1312 war **Marfiglio von Padua** Rektor der Pariser Universität (s. *Chartul. univ. Par. II*, 158), 1325 oder 1326 verließ er Paris nach Abfassung des *Defensor pacis*. Papst Clemens VI. erklärt, der mit ihm gleichzeitig in Paris wirkende Odam habe auf ihn Einfluß ausgeübt (Höfler a. a. D. S. 20). Daraus ergibt sich, daß Odam in der Zeit zwischen 1312 und 1325 als Professor in Paris thätig war. Nach der Tradition hat er in Oxford und Paris

gelehrt und ist Schüler des Duns Scotus gewesen. Daß er Mitglied des Merton College gewesen sei, ist durchaus unsicher (Henderson l. c. p. 290 f.). — Aus dem Gesagten läßt sich etwa folgendes herleiten. 1. Odam ist ca. 1180 geboren, wie gewöhnlich angenommen wird, nicht ca. 1170, wie R. Müller will; 2. er ist jung in den Franziskanerorden gekommen, wann, wissen wir nicht; 3. er wurde wohl in Oxford Baccalaureus und wirkte in Paris als Magister etwa seit 1315—20. In den alten Verzeichnissen französischer Magister in Oxford wie in Cambridge (bei Brewer, *Monumenta francisc.*, 1858, p. 550. 552. 555) fehlt sein Name, ebenso wie der des Duns Scotus. Dies wird sich bei beiden Männern daraus erklären, daß sie erst in Paris das theologische Magisterium erhielten, in Oxford aber nur als Baccalarei wirkten. 4. Die Überlieferung, daß Odam Schüler des Duns Scotus war, wird hiernach richtig sein. 5. Odam mag um 1315 nach Paris gekommen sein. — Ohne Zweifel unrichtig ist die nicht selten gemachte Angabe, daß Odam Provinzialminister seines Ordens gewesen sei, und ihn als solcher zu Perugia 1322 vertreten habe (z. B. Zöckler *Vb VI*, 212, 48). Gemeint ist vielmehr ein Magister Wilhelmus de Notingham, der in Oxford Professor und seit 1321 Provinzial von England war (s. Brewer, *Mon. francisc.* I, p. 551. 553. 550. 559 ff.). Nicht nur zeitlich, sondern auch sachlich wird die Pariser Zeit Odams als Hauptperiode seiner Lehrtätigkeit zu gelten haben. Daß er nachmals nach England zurückgekehrt sei und jetzt in Oxford doziert habe (z. B. Wagenmann 2. Aufl. dieser *Encycl.* X, 684) ist eine durch nichts zu begründende Annahme, wohl aber haben seine Lehren in Paris feste Wurzel geschlagen, so daß 1339 die philosophische Fakultät vor ihnen zu warnen sich genötigt sieht (*Chartular.* II, 485).

Damals hatte Odam selbst freilich längst Paris verlassen. Der große Armutskampf, der seinen Orden bis in die Tiefen hinein erregte, hat auch sein Lebensschicksal entschieden. Die absolute Armut, wonach nicht nur der einzelne Ordensbruder — das war allen Orden gemeinsame Auffassung —, sondern auch der Orden schlechterdings keinen Besitz haben soll, war das Ideal; auf Christus und die Apostel berief man sich, und die ursprüngliche Tendenz des Ordens der Verweltlichung der Kirche entgegenzuwirken, trat wieder zu Tage (vgl. *Vb VI*, S. 212). Der große Philosoph und Theologe hatte hiernächst alle Kräfte seines Geistes dem Kampf für die Armut geweiht. Bald verband sich hiermit ein zweites Motiv. Der gemeinsame Kampf wider den Papst führte die strenge Minoritengruppe zusammen mit dem deutschen Kaiser Ludwig dem Bayern. Derselbe Johann XXII., der die Rechte der Religion, wie man sie verstand, anfocht, griff auch die Rechte des Staates an. So ergab sich der merkwürdige Kampf jener Jahre, ein Kampf für die Freiheit des Staates und für die Freiheit der Religion gegen das Papsttum. — Unter den Opponenten zu Perugia standen neben dem Ordensgeneral Michael von Cesena, Odam und Bonagratia in der ersten Reihe. Nach dem Ordenskonvent war Odam eine Weile über in den Sprengeln der Bischöfe von Ferrara und Bologna (Rahnald 1323, 62) tätig, die Eigentumslosigkeit Christi und der Apostel verfechtend. Im Dezember 1323 wurde er nach Avignon vor den Papst berufen mit einigen anderen Ordensbrüdern. Hier wurde er über vier Jahre gefangen gehalten (s. Müller, *Der Kampf Ludwigs des Bayern I*, 208 und *ZRG* 1884, 108 ff.). Erst zu Ende dieser Zeit ging ihm, nachdem er zu dem Studium der betr. Konstitutionen Johans XXII. von den Oberen veranlaßt war, die Erkenntnis auf, daß dieser Papst ein notorischer Häretiker sei (*ZRG* 1884, 111). Am 25. Mai 1328 entfloß er aus Avignon, zusammen mit Cesena und Bonagratia, nach Italien. Bann und Absetzung folgten den Flüchtlingen (6. Juni 1328). Am 9. Juni trafen sie in Pisa ein, sie machten sofort gemeinsame Sache mit dem Kaiser, der sich ja damals in Italien aufhielt. Damals soll nach einer zuerst bei Trithem auftretenden Überlieferung Odam das Wort gesprochen haben: *tu me defendas gladio, ego te defendam calamo* (*de script. eccl.* fol. 82). Das Wort ist unverbürgt, kennzeichnet aber die Situation. Schon 1329 wurde vom Ordenskonvent in Paris die Absetzung Cesenas anerkannt und Germalbus von Donis zu seinem Nachfolger gewählt. 1331 wurde Cesena mit seinen Anhängern aus dem Orden gestossen; 1339 verbot die philosophische Fakultät in Paris das Halten und Hören von Vorlesungen odamistischer Richtung (*Chartul. univ. Par.* II, 485 cf. 507. 588, auch 587. 720).

Jetzt beginnt der Einfluß der Minoriten auf den Kaiser, der sich mit Unterbrechungen — der Kaiser ist bei den Friedensverhandlungen mit Johann XXII. und seinem Nachfolger Benedikt XII. stets bereit sie preiszugeben, erst 1343 heißt es in Bezug auf sie: „da wir ohne sie nicht wollen berichtet werden“ vgl. Müller, *Kampf Ludwigs I*, 268. 270; II, 9. 11. 182. 184 — von ihnen beraten und verteidigen läßt. Es ist besonders

Ockam gewesen, der dabei in den Vordergrund trat. Die politischen Ideen, die er schon früher in Paris gehabt haben wird, hat er an den konkreten Verhältnissen entwickelt und sie ihnen anzupassen gewußt. Aber über den rein politischen Fragen sind ihm die Interessen und Tendenzen seiner Ordenslehre nie entschwunden. Er war mehr als ein bloßer
 5 Doktrinär, aber seine Doktrin hat er nie vergessen. Daß Johann XXII. ein Häretiker und kein Papst gewesen sei, und daß die Armut Christi und der Apostel ein Glaubenssatz ist, stand ihm ebenso fest, wie daß der Staat und die Rechte des Kaisers unabhängig sind vom Papst und von der Kirche. Und beide Gedanken verwoben sich ihm zu einer einheitlichen Anschauung von dem Verhältnis des Staates zur Kirche, des Papsttums zu
 10 der Christenheit. Davon wird unten zu reden sein. — Nach dem unglücklichen Ausgang des Römerzuges Ludwigs folgten ihm die Minoriten nach München (Februar 1330). Hier lebten sie in dem nahe der Herzogsburg gelegenen Minoritenkloster. Hier sind die kirchenpolitischen Schriften des Ockam entstanden (im einzelnen s. unten), während man die Mehrzahl seiner philosophischen und theologischen Arbeiten wohl in seine frühere
 15 Pariser Zeit wird verlegen müssen.

Im Jahre 1342 starb Michael von Cesena. Das Ordenssiegel hatte er Ockam übergeben. Damit ging das Ordensvikariat auf diesen über. Alle Versuche Ludwigs, mit der Kurie Frieden zu schließen, waren fehlgeschlagen. Clemens VI. verfluchte ihn feierlich im Jahre 1346. Im November desselben Jahres fand zu Bonn die Krönung des
 20 Gegenkaisers Karls IV. statt, nachdem er die päpstlichen Forderungen anerkannt und vom Papst zum König ernannt worden war. Am 11. Oktober 1347 starb Ludwig. Immer einsamer wurde es um Ockam, der auch nach dem Tode des Kaisers seiner Sache treu blieb (*de electione Caroli*, 1348). Einige der Münchener Minoriten hatten früher ihren Frieden mit dem Papst gemacht, andere waren unverzöhnt gestorben (Müller,
 25 *Kampf Ludwigs II*, 250f.). Schließlich war Ockam allein von den alten Führern übrig. Wieder war er vor das päpstliche Gericht citiert worden (*Raynald ad ann.* 1349, 17), aber die Verhandlungen scheiterten an der Weigerung, Ludwig als Häretiker und Schismatiker anzuerkennen (*Raynald ad ann.* 1348, 21). Nun forderte Clemens VI., dem, wie er selbst sagte, nächst seinem eigenen Seelenheil das Ockams besonders am Herzen lag (Höfler
 30 a. a. O. S. 20), daß der Orden einschreiten solle. Das Ordenskapitel nun berichtet (Pflingsten 1349), daß nur wenige Brüder übrig seien, die Ludwig und Cesena angehangen hätten, unter diesen besonders Wilhelm von England; dieser habe nun auch das Ordenssiegel an den General eingesandt, er und die übrigen bäten um Befreiung von dem Bann, könnten aber nicht bequem (*commode*) an die römische Kurie kommen. Das
 35 Ordenskapitel hat daher um anderweitige päpstliche Verfügungen gebeten. Der Papst war hierzu bereit (8. Juni 1349) und gab ein Formular, nach dessen Annahme die Brüder absolviert werden dürfen, wenn sie darum nachsuchen. Sie sollen erklären 1. zu glauben und geglaubt zu haben, was die römische Kirche glaubt, 2. geglaubt zu haben und noch zu glauben, daß dem Kaiser die Absetzung oder Einsetzung eines Papstes nicht zu-
 40 stehe, dies vielmehr häretisch sei; 3. sie sollen schwören, den Geboten der Kirche *et domini nostri papae* bezüglich aller begangenen Verfehlungen zu gehorchen, dem Papst und seinen kanonischen Nachfolgern gehorsam zu sein, und 4. den Häresien, Irrtümern, Meinungen, Auflehnungen Ludwigs und Cesenas oder ihrer Anhänger, oder anderen Häretikern und Schismatikern nicht anhangen oder helfen zu wollen. Das war im allgemeinen die
 45 seit Johann XXII. übliche Abschwörungsformel (s. Müller a. a. O. II, 241. 253), nur war sie gemildert durch Fortlassung der Verpflichtung zum Gehorsam gegen Karl IV., der Absage an Ludwigs Witwe und Kinder und des Satzes, daß man nur einem von der Kirche anerkannten Kaiser folgen würde. Auf Grund dieses Thatbestandes hat Tritheim von Ockam gemeint: *in morte tandem absolutus fuit*. So urteilten auch
 50 Wadding u. a. (*Annales minorum ad ann.* 1347, 21 ff.). Aber keine Urkunde bezeugt die Unterwerfung Ockams. Dagegen sagt Jakob de Marchia ausdrücklich von Cesena, Bonagratia und Ockam: *qui tres haeretici excommunicati remanserunt* (*dialog. c. fraticellos bei Baluze-Mansi, Miscell. II, 595*). Angesichts dieses Zeugnisses scheint es doch das Wahrscheinlichere zu sein, daß Ockam sich nicht unterworfen hat, sei es, daß sein Tod früher eintrat, sei es, daß der Greis es ablehnte. — Das Datum seines Todes ist unsicher. Daß er im Frühling 1349 noch lebte, ist nach Obigem
 55 sicher. Demnach kann er nicht am 10. April 1347 gestorben sein, wie auf seinem Grabstein in der früheren Franziskanerkapelle zu München gestanden hat (*A Dni. 1347 IV id. Apr. o. A. R. et doctiss. P. F. Wilhelm dictus Ockam ex Anglia ss. theol. doctor*).
 60 Dasselbe Datum bezeugen ein dem 15. Jahrhundert angehöriges Anniversarium sowie

(Glabbergers Chronik (s. Kiezer a. a. D. S. 127 f. 310). Das Monatsdatum wird richtig sein, dagegen muß die Jahreszahl auf dem — nicht gleichzeitigen — Denkmal Erfindung sein. Ockam könnte dann am 10. April 1350 gestorben sein, oder wahrscheinlich schon am 10. April 1349. Bei letzterer Annahme begriffe sich die doppelte Überlieferung am besten: er starb vor der Unterwerfung, aber er hatte seinen Wunsch nach Veröhnung 5 kundgegeben. Als zu Pfingsten 1349 das Ordenskapitel hierüber verhandelte und als Anfang Juni der Papst seine Bedingungen aufstellte, wäre dann Ockam allem Streit bereits entrückt gewesen. Man beachte noch das *non commode* im Bericht des Ordens an den Papst: das kann heißen, daß ein schweres Leiden oder Altersgebrechlichkeit Ockams bekannt war. Aber Sicheres läßt sich hierüber zur Zeit nicht ausmachen. Ockam könnte 10 etwa als kranker blöder Greis auch über das Jahr 1350 hinaus gelebt haben, freilich hätte man dann schwerlich den Vollzug seiner Unterwerfung durchzusetzen und davon zu berichten unterlassen. Die Wahrscheinlichkeit spricht also für den 10. April 1349 als Todestag. Eine von Wadding angeführte Überlieferung, daß er 1320 zu Capua gestorben sei, ist natürlich irrig. Eine andere Überlieferung, die Wadding für wenigstens nicht un- 15 möglich hält (D. wäre wegen der Absolution zum General beschieden und dann in das betr. Kloster verwiesen worden), läßt Ockam zu Carinola in Campanien begraben sein (Annal. minor. ad 1347, 20). Doch muß dies als durchaus unwahrscheinlich bezeichnet werden. Verwechslungen werden dieser wie jener Auffassung zu Grunde liegen, z. B. ist zu erinnern an die Notiz im alten Verzeichnis der Oxforder Franziskanermagister bei 20 Brewer, Monumenta francisc. p. 553: *frater Willielmus de Alnewyke qui postea apud montem Bononiae Neapoli legit, demum episcopus.*

2. Über Ockams Schriften haben neuerdings eingehend gehandelt Kiezer und K. Müller a. a. D., besonders aber Little in *The grey friars in Oxford* p. 225–234, wo die handschriftliche Überlieferung und die Ausgaben der einzelnen Werke angegeben 25 sind. Eine Gesamtausgabe der Werke Ockams, wie wir sie von Albert, Thomas, Bonaventura, Duns Scotus besitzen, fehlt bisher. Das bezeugt nur die Ungunst, die dem mächtigen Mann seitens seiner Kirche zu teil geworden ist; für die geschichtliche Bedeutung seiner Arbeit sprechen die vielen Handschriften und alten Drucke seiner Werke. Die kirchenpolitischen Schriften sind zusammen gedruckt im 2. Band von Goldasts *Monarchia*, Frankfurt 1668 fol., p. 313–1236. Wir handeln zunächst von den philo- 30 sophischen, dann von den theologischen, endlich von den politischen und kirchenpolitischen Werken.

I. Philosophische Werke: 1. *Expositio aurea et admodum utilis super totam artem veterem*, Bologna 1496 fol. Inc.: *Quoniam omne operans quod in* 35 *his operationibus*. Handschriftlich sind die verschiedenen Traktate dieses Werkes unter besonderen, ihrem Inhalt entsprechenden Titeln erhalten: *Commentarii in Porphyrii librum*; in *Aristotelis Praedicamentorum librum* (ober: *de decem generibus*); in *Aristotelis de Interpretatione libros duos*; in *libros Elenchorum* (Little 225 f.). In Gestalt von Kommentaren zu Porphyrius Isagoge und den betr. aristotelischen Schriften 40 legt Ockam hier seine Logik, Erkenntnistheorie und Metaphysik dar. — 2. *Summa logices*, einem Ordensbruder Adam gewidmet. Inc.: *quam magnos veritatis sectatoribus afferat fructus*; gedruckt zu Paris 1488 fol., Bologna 1498, Venedig 1508, 1591 u. ö. — 3. *Quaestiones in octo libros physicorum*, gedruckt Straßburg 1491, Inc.: *valde reprehensibilis*. — 4. *Summulae in libros physicorum*, 4 Teile. 45 Inc.: *studiosissime saepiusque rogatus*; gedruckt Venedig 1506, Rom 1637, vgl. Wadding, *Scriptores*, p. 156. Hierzu kommen einige ungedruckte Werke: 5. *Quaestiones Ockam super phisicam et tractatus eiusdem de futuris contingentibus* (Little 227), ob identisch mit 3 oder 4? 6. *de successivis* s. Little 228; Inc.: *videndum est de locis*. — 7. *Quaestiones Ockam in terminabiles Alberti de Saxonia*, s. 50 Little 229.

II. Theologische Werke: 8. *Quaestiones et decisiones in quatuor libros Sententiarum*, Inc.: *circa prologum primi libri Sententiarum quaero primo*; gedruckt Lyon 1495, 1496, 1497. Es ist das theologische Hauptwerk Ockams. Das 55 erste Buch ist sehr viel ausführlicher gehalten als die drei folgenden, auch existiert es mehrfach in Handschriften für sich. Dies legt die Vermutung nahe, daß Ockam es auch so veröffentlicht hatte und erst später in kürzerer Bearbeitung die drei weiteren Bücher hinzufügte. Die letzten Worte des vierten Buches zeigen nun, daß es nach einem Werk, das *contradictorium in contradictorium* war *contra Johannem XXII. in materia de fruitione* geschrieben ist, bezw. damals Ergänzungen empfing. Gemeint dürfte das 60

Compendium errorum sein. Das führt uns frühestens auf das Jahr 1335 (s. unten). Es scheint also Ockam früh, sei es schon in Oxford oder erst in Paris, das erste Buch herausgegeben zu haben. Zur Bearbeitung der letzten Bücher kam er nicht, und erst später, als er sein Lehramt längst aufgegeben hatte, mögen die Kolleghefte durchgesehen und herausgegeben worden sein. Übrigens wäre noch zu untersuchen, ob nicht etwa in den Handschriften auch die drei letzten Bücher in abweichender und reicherer Form, als die gedruckte Ausgabe sie bietet, existieren (vgl. Little p. 227). — 9. Centiloquium theologicum, omnem ferme theologiam speculativam sub centum conclusionibus complectens; Inc.: anima nobis innata eo potius; gedruckt als Anhang zu dem Sentenzenkommentar. Das Büchlein enthält eine pikante Beispielsammlung dafür, was alles die Vernunft in der Theologie als möglich ansehen könnte. Man kann das Werkchen mit Abälards Sic et non vergleichen, das eine zeigt, in welche Sackgassen die ratio führt, das andere macht die Schwierigkeiten der auctoritas eindrücklich. — 10. Quodlibeta septem. Inc.: utrum possit probari per rationem naturalem etc. Gedruckt Paris 1487, Straßburg 1491 in 4°. Zu Ende dieser Ausgabe heißt es: expliciunt quodlibeta septem venerabilis inceptoris magistri Wilhelmi de Ockam anglici, veritatum speculatoris acerrimi, fratris ordinis minorum, post eius lecturam Oxoniensem super sententias edita. In bunter Folge werden hier in der Weise der Quodlibeta die meisten Probleme der Philosophie und Theologie behandelt. Es sind jedenfalls die Disputationen, mit denen Ockam sein Pariser Lehramt antrat; ihnen lagen wohl die Resultate der Oxford Vorlesungen zu Grunde. — 11. De sacramento altaris und de corpore Christi, zwei Teile einer Schrift. Inc.: circa conversionem panis, und: stupenda super munera largitatis. Gedruckt Straßburg 1491 in 4° hinter den Quodlibeta; Paris s. a., Venedig 1516. Die Schrift ist für die theoretischen Stützen der Abendmahlslehre Luthers belangreich geworden. — 12. De praedestinatione et futuris contingentibus, gedruckt zu Bologna 1496 mit der expositio aurea (s. oben I, 1), vielleicht identisch mit der Schrift de motu, loco, tempore, relatione, praedestinatione et praescientia dei, et quodlibetum bei Little 228. — Handschriftlich existiert: propositio an sit concedenda: essentia divina est quaternitas (Little 228). — Die Cathedralbibliothek zu Worcester bewahrt eine Handschrift: Sermones Ockham, wir wissen nicht, welcher Ockam gemeint ist, unserer oder Nicolaus de Ockham (Little 229. 158, Mon. francisc. I, 552).

III. Politische und kirchenpolitische Schriften. 13. Opus nonaginta dierum. Inc.: doctoris gentium et magistri beati Pauli. Innerhalb von neunzig Tagen verfaßt, wohl noch im J. 1330, jedenfalls vor 1333, enthält das Buch eine Verteidigung der Armut als der wahren Vollkommenheit und eine Bekämpfung der Bulle Johannis XXII.: Quia vir reprobus. Wäre der Dialog zu Ende geführt worden, so hätte Ockam dies Buch wohl als 6. Abteilung des 3. Teils dem Dialogus eingefügt, wie Goldast richtig beobachtet (p. 993). Gedruckt Lyon 1495. 96, dann bei Goldast, Monarchia II, 993—1236. — 14. Am 3. Jan. 1333 las Ockam, daß Johann XXII. in einer Rede im Konsistorium gelehrt habe, quod animae purgatae non vident facialiter deum ante diem iudicii, das gab die Veranlassung zur Schrift Tractatus de dogmatibus Johannis XXII. papae. Inc.: verba eius iniquitas et dolus. Die Schrift wurde später als 2. Teil dem „Dialog“ eingefügt; geschrieben wohl 1333. Gedruckt bei Goldast II, 740—770. — 15. Epistola ad fratres minores in capitulo apud Assisium congregatos. Inc.: religiosi viri fratribus minoribus universis; nach der Datierung im Frühjahr 1334 geschrieben, handschriftlich vorhanden in der Pariser Nationalbibliothek 3387 fol. 262^b—265^a (Little 229), herausgegeben von R. Müller, ZRG 1884, S. 108f. Der Brief ist von besonderem Interesse wegen der scharfen Beleuchtung, in die er seinen Urheber rückt. — 16. Opusculum adversus errores Johannis XXII. Inc.: non invenit locum penitencie Johannes XXII., geschrieben bald nach dem Tode des Papstes, Anfang 1335, handschriftlich erhalten in der Pariser Nationalbibliothek 3387 fol. 175—213^b (Little 232). — 17. Compendium errorum Johannis XXII. papae. Inc.: secundum Bokkyg super sacram scripturam. Das Buch legt dar die Häresien der Konstitutionen: Ad conditorem canonum, Cum inter nonnullos, Quia quorundam und Quia vir reprobus. Geschrieben unter Benedikt XII. (1334—42). Gedruckt Paris 1476. Lyon 1495. 96, bei Goldast II, 957—976. — 18. Defensorium contra Johannem XXII. Inc.: universis Christi fidelibus, gedruckt Venedig 1513, bei Brown, Fasciculus rerum expendarum et fugiendarum, London 1690, II, 139—164, sowie bei Baluze-Manfi, Miscell. III,

341--355. Diese Schrift wird an dem zuletzt angeführten Ort, d. h. in dem *Chronicon de gestis contra fraticellos* des Johannes Minorita (vgl. Müller, Kampf Ludwigs I, 354 f.) als von Cesena herrührend mitgeteilt. Sie kann nicht vor der Zeit Clemens VI. geschrieben sein. Das folgt zwar noch nicht aus der von Riezler S. 247 Anm. 1 angeführten Stelle, wohl aber aus der Bemerkung über die eschatologischen Häresien Jo- 5 hannis: *successores eius non tenuerunt nec tenent* (Baluze III, 350^a). Die Schrift gehört also in die Zeit nach 1342. Sie ist ein Sendschreiben an alle Christen, das das gute Recht der Minoriten im Kampf gegen den offenkundigen und hartnäckigen Häretiker Johann XXII. nachweist. Die Schrift könnte etwa damals verfaßt sein, als Kaiser Ludwig im Jahre 1343 behufs Friedensverhandlungen mit der Kurie seine Sache 10 deutlich schied von den besonderen Streitfragen der Minoriten (s. die Urkunde bei Riezler S. 332 vgl. Müller a. a. D. II, 182), mit der Absicht, das Interesse der Christenheit für die Sache der Minoriten aufrecht zu erhalten. Die Abfassung durch Cesena (gest. 29. Nov. 1342) ist zeitlich nicht wahrscheinlich, Ödam kann sie geschrieben haben, aber es fehlt an positiven Gründen für seine Autorschaft. Es bleibt also zweifelhaft, ob er der Verfasser 15 ist. R. Müller ist geneigt, die Schrift ihm abzuspochen (a. a. D. II, 251 A. 4). — 19. *Tractatus ostendens, quod Benedictus papa XII. nonnullos Johannis XXII. haereses amplexus est et defendit. Inc.: ambulavit et ambulat insensanter, non re sed nomine Benedictus.* In sieben Büchern wird der Papst als Häretiker, Feind des deutschen und des englischen Königs, als verdammungswürdiger Anhänger 20 des französischen Königs angegriffen und dargethan, daß Ludwig das Recht habe, wider ihn mit Waffengewalt vorzugehen. Nun hatte im April des Jahres 1337 der Papst unter französischem Einfluß die Verhandlungen mit Ludwig zum Scheitern gebracht, am 13. Juli desselben Jahres verbündete sich Ludwig mit König Eduard von England, Ludwig faßte den Plan selbst nach Avignon zu ziehen (Müller II, 25 42 f. 45. 47). Aus dieser Situation ist die Schrift hervorgegangen, sie wird also in der zweiten Hälfte des Jahres 1337 entstanden sein. Sie wurde bisher nicht gedruckt, handschriftlich erhalten in der Nationalbibliothek zu Paris 3387 fol. 214^b—262^a (Müller II, 88, Little 232). — 20. *Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali. Inc.: sanctum canibus nullatenus esse dandum. Von einem dominus 30 mihi quam plurimum venerandus d. h. wohl dem Kaiser selbst sind Ödam acht Fragen zur Beantwortung vorgelegt worden (Vereinbarkeit der höchsten geistlichen und weltlichen Gewalt in einer Hand, ob die weltliche Gewalt ihre Macht unmittelbar von Gott habe, ob alle weltliche Jurisdiktion vom Papst abhängt, ob ein Unterschied zwischen römischem Kaisertum und Königtum sei, ob die geistliche Salbung oder Krönung einem 35 Fürsten weltliche Gewalt verleihe oder nur eine geistliche Gabe zur Ausrichtung des Amtes, ob der Monarch seinem coronator unterworfen sei, ob der Besitz der weltlichen Gewalt von der Krönung durch einen bestimmten Bischof abhängig sei, ob dem römischen König die Wahl durch die Kurfürsten ebensoviel Macht verleihe als einem erblichen König die gesetzliche Erbfolge). In eingehender Untersuchung und unter Anführung der 40 verschiedensten Meinungen werden diese Fragen eingehend erörtert. Dabei vermeidet Ödam es, seine eigene Meinung deutlich hervortreten zu lassen, propter exercitium, sagt er zum Schluß, habe er conferendo, allegando et disputando geredet, quid autem sentiam de praedictis, non expressi, quia hoc, ut puto, nequaquam veritati 45 prodesset. Die Abfassungszeit läßt sich danach bestimmen, daß die Beschlüsse von Kenze und die Gesetze von Frankfurt (Juli und August 1338) vorausgesetzt werden, und daß dem Verfasser das berühmte Werk Lupolds von Babenburg de iuribus regni et imperii schon vorgelegen hat. Da dies Werk nicht wohl vor 1339 fertig geworden sein kann, so werden die octo quaestiones nicht vor der zweiten Hälfte des Jahres 1339, aber auch kaum viel später verfaßt worden sein. Gedruckt wurde die Schrift Lyon 1496 und bei 50 Golbast II, 314—391. Vgl. Riezler S. 249 ff. — 21. *Tractatus oquã de potestate imperiali. Inc.: inferius describuntur allegaciones per plures magistros in sacra pagina approbate, per quas ostenditur evidenter, quod processus factus et sententia lata in frankfort per dominum ludovicum quartum dei gracia Romanorum imperatorem. In einer Handschrift Bibl. apost. Vat. Codd. Palat. Lat. 55 679 p. I fol. 117 (nach Little 232 f.). — 22. De iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus. Inc.: divina providentia disponente. Ludwig hatte im Februar 1342 seinen Sohn mit Margaretha Maultasch verheiratet, nachdem die Ehe der letzteren mit Johann Heinrich, dem Sohn des böhmischen Königs, vom Kaiser aufgelöst worden war. Eine Rechtfertigung dieses Verfahrens bietet unsere Schrift. Sie wird also 1342 60**

verfaßt sein. Gedruckt Heidelberg 1598 und Goldast I, 21—24. Die Echtheit ist bezweifelt worden, aber ohne Grund, s. Riezler S. 254 ff. Müller II, 161. — 23. Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate. Inc.: in omnibus curiosus existitis nec me desinis infestare. Der zeitgenössische Chronist Johann von Biftring erzählt von diesem Werk, daß Odam es verfaßt habe und daß, als Clemens VI. Bann und Interdikt über Ludwig und sein Land aussprach (1343), dieser milde (mitis) Dialog Herzog Albrecht von Österreich bestimmte, jenen Verfügungen in seinem Lande keine Wirksamkeit zu gestatten (Böhmer, Fontes I, 447). Die dem Werk nachgerühmte Milde greift freilich über das „suaviter in modo“ nicht hinaus. Indem Odam verschiedene Meinungen über die Streitfragen anführt, will er mit seiner eigenen Meinung zurückhalten; darum bittet ihn der Schüler, ein Anhänger des Papstes ausdrücklich, um nicht durch die Autorität des verehrten Meisters gefangen zu werden. Es hat daher hier wie in den octo quaestiones seine Schwierigkeiten im einzelnen Odams eigene Ansicht zu eruieren, aber im ganzen wird man trotzdem seine Auffassung ziemlich sicher aus dem Dialog erheben können (vgl. auch Riezler S. 257). In dem Werk hat Odam seine gesamte kirchenpolitische Auffassung zusammenfassen wollen. Die Absicht Odams war, vom Standort seiner Gesamtanschauung aus prinzipiell das Verhältnis von Staat und Kirche, Kaiser und Papst, von vermeintlicher und wirklicher Autorität klarzulegen, dann nachzuweisen, daß Johann XXII. wirklich Häretiker war, und daß somit der Kaiser wie die strengere Minoritenpartei ihm gegenüber im Recht waren, und endlich an einer eingehenden Darstellung der jüngsten Vergangenheit die Richtigkeit seiner Anschauung historisch zu erweisen. In dem kolossalen Werk sollte das Facit aus dem Arbeiten und Wirken Odams gezogen werden. Der politisierende Professor a. D. hat oft seine Feder den politischen Absichten des Kaisers zu Dienst gestellt, aber er hat es stets mit der Überzeugung des fanatischen Minoriten gethan. Das ist das Große an dem Wirken dieses politischen Theologen, daß es hervorging aus dem Mittelpunkt seiner religiösen Überzeugung. Die heilige Armut machte ihn zum Kritiker des Papsttums und zum Verteidiger der Selbstständigkeit des Staates. — Nach diesen Bemerkungen versteht sich die Einteilung des großen Werkes. Der erste Teil handelt von dem Gegensatz des Häretischen und Katholischen in sieben Büchern. Er weist nach, daß Päpste Häretiker sein können, und daß sie es wirklich gewesen seien. Ebenso wird die Möglichkeit des Irrtums für die allgemeinen Konzilien behauptet. Auch Fürsten und Laien haben Recht und Pflicht, wenn die geistlichen Instanzen versagen, über einen häretischen Papst zu richten. Obgleich Odam über den Mangel an historischer Litteratur in München geklagt hat (Goldast II, 871. 870; die antipäpstliche Streilitteratur hatte er gesammelt, ib. 398), bewährt dieser Teil des Werkes doch eine umfassende historische Gelehrsamkeit. Schon der zweite Teil des großen Werkes ist unvollständig. Odam schob hier den oben Nr. 14 besprochenen Traktat de dogmatibus Johannis XXII. ein. Ob das Compendium errorum (oben Nr. 17) hier auch untergebracht werden sollte, ist fraglich, vgl. Riezler S. 262. Ein ungeheures Werk folgte der dritte Teil des Dialoges werden. Im Prolog des dritten Teiles entwirft Odam folgenden Plan: 1) de potestate papae et cleri, 2) de potestate et iuribus romani imperii, 3) de gestis Johannis XXII., 4) de gestis domini Ludovici de Bavaria, 5) de gestis Benedicti XII., 6) de gestis fratris Michaelis de Cesena, 7) de gestis et doctrina fratris Geraldii Odonis, 8) de gestis fratris Guilhelmi de Ockham, 9) de gestis aliorum christianorum, regum, principum et praelatorum ac subditorum, laicorum ac clericorum secularium, religiosorum fratrum minorum et aliorum (Goldast II, 771). Aber der Plan ist nicht zur Ausführung gekommen. Nur die beiden ersten Traktate sind vorhanden, der zweite ist kaum vollständig. Der erste handelt in vier Büchern von der Gewalt des Papstes und des Klerus, von den Formen der Staats- und der Kirchenverfassung, von der letzten Autorität in der Kirche (Schrift, Papst, Konzil), vom Papst als dem Erben des Primates Petri. Der zweite Traktat (des 3. Teils) bespricht in seinem ersten Buch die Bedeutung und den Wert einer Universalmonarchie und den Ursprung des Kaisertums, das zweite Buch ist einer Besprechung der Rechte des Kaisers gewidmet, das dritte endlich behandelt die Frage, ob und inwiefern der Kaiser über geistliche Personen und Sachen Gewalt habe. In dem 23. Kapitel bricht die Erörterung ab mit den Worten: et haec de tertia parte dialogorum pro nunc tibi sufficiant (Goldast II, 957). Bemessen an dem Prolog fehlen also sieben Traktate. In dem Vorwort zu der ersten Druckausgabe (bei Goldast II, 394) berichtet nun Badius dem Tritheim, der Buchdrucker Trechsel habe von vielen zu der Drucklegung des Buches gedrängt, dasselbe von Gelehrten prüfen lassen; als sich dabei ergab: mu-

illum et mancum esse neque omnes qui praelibantur tractatus haberi, habe-
 r so lange, erschreckt, das Unternehmen aufgegeben, bis er erkannte: *industria et deli-
 ta opera a prioris impressionis artifice tractatulos aliquos praetermissos.*
 Denn beständig sagten sie (aiebant), das Gute sei vorhanden, das Übrige hätte zu scharfe
 Angriffe gegen die Päpste enthalten, als daß es dem Volk hätte bekannt gemacht werden
 können. Aus dieser Angabe folgert Kiezler, daß Trechsel noch das ganze Werk voll-
 ständig vorgelegen habe (S. 263, so auch Wagenmann in der 2. Aufl. dieser Encycl. X,
 389). Allein dieser Schluß ist in dem Wortlaut nicht genügend begründet. Die Sach-
 lage ist diese: die gelehrten Ratgeber Trechfels haben aus der Vergleichung von Inhalts-
 überficht und Inhalt die Lücken des dritten Buches erkannt, und zwar nicht nach einer
 Handschrift, sondern nach einem ihnen bereits vorliegenden Druck. Trechsel entschloß sich
 erst dann zum Neudruck, als er zur Überzeugung kam, daß jene Lücken mit gutem Grund
 und absichtlich entstanden seien. Ob es nur eine gelehrte Vermutung war, die ja nahe
 genug lag, durch die er beruhigt wurde, oder ob man eine vollständige Handschrift zum
 Vergleich heranzog, ist nicht gesagt. Dann kann aber auch aus dieser Notiz nicht das
 Vorhandensein einer vollständigen Handschrift gefolgert werden. Und in der That brechen
 die uns bekannten Handschriften entweder dort ab, wo der Text von Trechsel und
 Goldast schließt, oder es fehlen noch die sieben letzten Kapitel des gedruckten Textes in
 ihnen, oder sie schließen auch mit dem dritten Buch des zweiten Traktates den dritten
 Teil des Dialogs; auch Vater d'Alli, der einen Auszug aus dem Werk herstellte, hat es
 nur als Torso gekannt (s. die Angaben bei Little p. 231 ff. cf. Müller, AbB XXIV, 125).
 Demnach ist das große Werk Torso geblieben. Geschrieben wurde es nach der angeführten An-
 gabe des Chronisten etwa 1341—1343. Äußere Gründe bedingten die Veröffentlichung der
 Schrift vor ihrer Vollenbung und wohl auch wie in den octo quaest. die eigentümliche Ver-
 schleierung der eigenen Auffassung des Autors. Damit fiel aber auch der unmittelbare An-
 trieb zur Fortsetzung der Arbeit für den Autor fort. Gedruckt ist das Werk Lyon 1495
 und bei Goldast II, 398—957; nach dem Brief des Badius scheint noch ein älterer Druck
 vorhanden gewesen zu sein. Vgl. Kiezler 257—271. — 24. De electione Caroli IV.
 Inc.: *quia sepe viri ignari.* Höfler hat Mitteilungen aus dem Traktat gemacht
 (a. a. D. S. 13). Er findet sich in einer Handschrift des Eichstädter Domkapitels, eine
 Handschrift soll in Rom in der Bibliothek S. Croce in Gerusalemme sich befinden
 (vgl. Kiezler S. 271 Anm.). Es ist eine Streitschrift gegen die bei der Absolution der
 Anhänger Ludwigs vorgeschriebene Eidesformel (Müller, Kampf Ludwigs II, 251); ge-
 schrieben ist sie etwa zu Anfang des Jahres 1348. Es ist die letzte der uns bekannten
 Schriften Ödams. — 25. De imperatorum et pontificum potestate. Inc.: *universis
 Christi fidelibus presentem tractatum inspecturis.* Handschriftlich Brit. Mus.:
 Royal 10 A, XV (nach Little 232). — Die Schrift *Disputatio inter militem et clericum
 super potestatem praelatis ecclesiae atque principibus terrarum com-
 missam* (gedruckt zuerst 1475, 1498 unter dem Namen Ödams) stammt nicht von Ödam
 (s. Kiezler a. a. D. S. 145 ff.). Die gegebene Übersicht der Schriften Ödams beruht in
 wesentlichen auf Littles Angaben (Grey friars p. 226 ff.). Wadding (*Scriptores ord.
 min.* p. 155 f.) giebt, außer den genannten, noch weitere Traktate und Schriften Ödams
 an: *De paupertate Christi liber unus, De paupertate apostolorum lib. unus,
 Apologia quaedam lib. unus, Defensorium suum liber unus, Dialectica nova
 libri duo, Commentarii in Metaphysicam lib. unus, Quaestiones de anima, De
 quatuor causis, De forma prima, De forma artificiali, De pluralitate formae
 contra Suttonum liber unus, De materia prima liber unus, De privatione
 liber unus, De subitanea mutatione liber unus, De perfectione specierum,
 De actibus hierarchicis liber unus, Errorum quos affinxit papae Johanni
 liber unus.* Zeland erwähnt noch eine Schrift *de invisibilibus.* Auch führt Wad-
 ding neben den *Quodlibeta septem* noch an *Quodlibeta magna.* Über die Existenz
 dieser Schriften, über ihre eventuelle Echtheit oder über ihre Identität mit bereits an-
 geführten Schriften resp. mit Teilen von ihnen, läßt sich ohne eingehende handschrift-
 liche und bibliographische Forschungen nichts ausmachen. Es ist wahrscheinlich, daß manche
 der angegebenen Werke nur Teile anderer größerer Werke Ödams sind. Montfaucon
Bibl. bibliothecarum p. 100) erwähnt unter den Haupthandschriften der vatikanischen
 Bibliothek „947 ad 956 Guil. Occhami opera“. Auf diese Sammlung bezieht sich
 auch Wadding. Eine kritische Ausgabe der Werke Ödams ist nicht nur ein dringendes
 wissenschaftliches Bedürfnis, sondern wäre auch eine Ehrenpflicht des Ordens, zu dessen
 Zierden Ödam gehört hat, oder dann der Münchener Akademie der Wissenschaften.

Seinen kirchenpolitischen Werken aber kommt ein Platz in den *Monumenta Germaniae* zu.

3. Odam war nicht nur einer der scharfsinnigsten Gelehrten, die das Mittelalter gekannt hat, sondern auch ein Charakter von ehrfurchtgebietender Konsequenz und Kühnheit. Bei dem, was er für wahr erkannt hatte, ist er beharrt. Die Chancen, die ihm eine gewaltige Begabung nicht minder als die Zeitbedürfnisse, die seinen geistigen Tendenzen entgegenkamen, boten, hat er aufgegeben, um den Idealen seines Herzens treu zu bleiben. Seit er erkannt hatte, daß Johann XXII. ein Häretiker war und seit es ihm gewiß war, daß die Ideale der „Armut“ von Rom beschränkt wurden, ist er der unerbittliche Gegner der kirchlichen Machthaber seiner Zeit, und hält treu aus bei der Gewalt, von der er eine Besserung einst geglaubt hatte erwarten zu können. Darüber kam er um Amt und Stellung und zerfiel mit dem eigenen Orden. Gebeugt hat ihn das nicht. Von den Herztönen des „ich kann nicht anders“ spürt man etwas in seinem Brief vom Jahre 1334: *Nemo ergo sic existimet, quod propter multitudinem pseudopapae factientium aut propter allegationes haereticis et orthodoxis communes velim ab agnita veritate recedere. Quia scripturas divinas viro praefero in sacris litteris idiotae doctrinamque sanctorum patrum cum Christo regnantium traditionibus in hac vita mortali degentium antepono et generale capitulum Perusianum (von 1322), in quo fratres quamquam cum timore tamen ex conscientia processerunt, omnibus congregationibus fratrum posterioribus, in quibus honore vel ambitione aut odio movebantur reputo praeponendum ac fratres omnes universos et singulos pro tempore, quo veritates fidei et ordinis tenuerunt, sibimet ipsis, si eadem veritates dimiserint, praevalere* (ZRG 1884, 112).

Das Leben des Mannes ist eine Tragödie gewesen, denn mit seinen tiefsten Idealen ist er nicht durchgebrungen, in dieser Hinsicht wurde es immer einsamer um ihn in den Tagen des Alters, und die schwankende Politik seines Kaisers konnte nicht dazu angethan sein ihn zu trösten. Und dennoch war der einsame Münchener Mönch einer der mächtigsten Menschen seiner Zeit. Die philosophischen und theologischen Gedanken, die er einst in den Tagen seines amtlichen Wirkens gebildet, strebten sicher dem Siege entgegen in der Wissenschaft seiner Tage, und die kirchenpolitische Kritik, der er seine Kraft widmete auf der Höhe seines Lebens, drang, trotz aller äußeren Mißerfolge, tiefer und tiefer ein in das Empfinden seiner Zeit. In dreierlei besteht die historische Bedeutung Odams, 1. er hat den Nominalismus siegreich durchgesetzt in der Philosophie der Zeit; 2. er hat die Kritik an dem überkommenen Dogma auf das Höchste gesteigert und als Gegengewicht den kirchlichen Positivismus gebrauchen gelehrt; in ersterem wie letzterem folgt er den Anregungen des Duns Scotus, 3. und er hat neue Gedanken über das Verhältnis von Staat und Kirche, von weltlicher und geistlicher Autorität verfochten, die die Geschichte der Folgezeit mitbestimmt haben. Unter diesem dreifachen Gesichtspunkt ist seine Lehre im folgenden darzustellen.

4. Der große Aufschwung der philosophischen und theologischen Arbeit, die das 13. Jahrhundert erlebt hat, war durch die Einwirkungen des Aristoteles bedingt. Die von diesem dargebotene Weltanschauung mußte mit dem überkommenen platonisch-augustinischen „Realismus“ ausgeglichen werden. Dies hat Thomas versucht, indem er möglichst eng sich Aristoteles anschloß, dagegen hat Duns den ganzen „Realismus“ der Älteren festzuhalten versucht, ihn aber nach moderner, resp. aristotelischer Methode begründet. Dadurch sind aber in die Wissenschaft des Duns Scotus Interessen und Tendenzen gekommen, die seine Schüler von der Position des Meisters fortdrängten. Die starke Betonung der Empirie und der psychologischen Analyse, sowie der Aktivität der Vernunft im Erkenntnisakt einerseits, die Erkenntnis, daß das Besondere und Einzelne der Zweck der Natur sei andererseits, haben zu anderen Resultaten geführt, als Duns selbst sie fand (vgl. Seeberg, *Die Theologie des Duns Scot.*, 1900, S. 602 ff. 672 f.). Hier setzte Odams Lebensarbeit ein. Er war der *venerabilis inceptor* der Nominalisten, der Begründer der Schule der „Modernen“. Auf keinem Gebiet ist sein Erfolg ein so großer und ungehemmter gewesen als auf dem der Philosophie. Wir haben zunächst seine Hauptgedanken zu reproduzieren. Die Wissenschaft hat es nur mit Sätzen, nicht mit den Sachen als solchen zu thun, denn ihr Gegenstand ist das, was gewußt wird, nicht das, was ist. *Sciendum quod scientia quaelibet, sive sit realis sive rationalis, est tantum de propositionibus tanquam de illis quae sciuntur, quod solae propositiones sciuntur.* Die Sachen sind immer nur singular, während es sich in der Wissenschaft um allgemeine Begriffe handelt, die als solche nur im menschlichen Geist

existieren. Die Universalien bestehen nämlich nirgends objektiv in der Natur, sondern nur im subjektiven Verstande (in Sent. I dist. 2 quaest. 8 E; quaest. 4 X). Duns Scotus hatte die objektive Existenz des Universalen aus den unter Einwirkung der Objekte entstandenen Begriffen erschlossen. Odam dagegen beweist: *quod nullum universale sit aliqua substantia extra animam existens*. Kein Universalien ist nämlich eine einzelne Substanz, denn sonst müßte jede Substanz — also etwa auch Sokrates — Universalien sein können. Ferner ist jede Substanz *una numero et singularis, quia omnis res est una res et non plures*. Also hat das Universalien nicht Raum in den einzelnen Dingen. Denkt man das Universalien als eine den verschiedenen Singularia einwohnende, von ihnen unterschiedene Substanz, so müßte, da jedes Ding, das dem anderen naturaliter vorangeht, auch ohne dies für sich bestehen kann, das Universalien auch ohne die Singularia sein können, was aber absurd ist. Ebenso wäre es danach unmöglich, daß Gott ein Individuum annihilirt ohne die universalen Substanz anzutasten und dadurch alle übrigen Individuen auch zu vernichten. So würde auch, da das Universalien der menschlichen Natur substanzial in Christus sein müßte, Christi Natur elend und verdammt sein (Logica, pars I c. 15). Aber auch die milderen Formen des Universalienismus werden von Odam bekämpft. So die Annahme, daß das Universalien etwas in den Singularia sei, was sich von ihnen nicht realiter, sondern nur formaliter unterscheidet, d. h. das Allgemeine, das durch die differentia individualis besonders bestimmt wird. Aber dagegen wendet Odam ein, daß man doch nicht einen objektiven Unterschied annehmen darf, wo 20 nur eine Differenz der Betrachtungsweise vorliegt. Und soll das Gemeinsame mit den Singularia realiter identisch sein, so ist es gerade den differentiae individuales gleichgesetzt, müßte also in derselben Anzahl wie diese vorkommen (Logica, I c. 16). Wenn man aber sagt: Sokrates (die Ausgabe der Logik wie auch der Quodlib. und der Sent. hat gewöhnlich sortes ohne Zeichen) komme doch mit Plato in etwas überein, worin er 25 mit einem Esel nicht übereinkomme, dies etwas sei aber nicht ein *unum numero*, somit ein *commune*, so ist dies falsch; die Übereinstimmung bezieht sich nur auf etwas ihnen beiden Eigentümliches, einer besonderen Kategorie bedarf es zur Erklärung nicht. Das Resultat ist, daß Odam das Universalien unbedingt für eine *intentio* (Vorstellung) der Seele oder für eine zusammenfassende Bezeichnung der verschiedenen Dingen gemeinsamen Merkmale erklärt. *Omne enim universale est intentio animae vel aliquid signum voluntarie institutum tale, autem non est de essentia substantiae, et ideo nec genus nec aliqua species nec aliquod universale est de essentia substantiae, sed magis proprie loquendo debet concedi, quod universale exprimit vel explicat essentiam substantiae hoc est naturam substantiae quae est substantia* 35 (Log. I c. 17; Quodlib. V, 12), das Universalien ist eine Dualität der Seele: *universale non est aliquid extra animam; et certum est quod non est nihil: ergo est aliquid in anima . . . non obiective tamen . . . ergo subiective et per consequens est qualitas mentis* (Quodlib. V, 13; vgl. den nächsten Absatz am Ende).

Wir kommen zur Erkenntnistheorie Odams. Duns Scotus setzte zwischen das erkennende Subjekt und die zu erkennenden Objekte die *species sensibilis* und die *species intelligibilis*. Nach Odam sind sie überflüssig, *quia frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora* (in Sent. II quaest. 150). Die Objekte rufen im Menschen zunächst Sinnesindrücke hervor. Diese verwandelt der aktiv thätige Intellekt in *simulacra, idola, phantasmata, imagines* (in Sent. II quaest. 17 S; I dist. 13 quaest. 1 J). *Intellectus videns aliquam rem extra animam fingit consimilem rem in mente* (in Sent. II quaest. 8 E). Die alte Unterscheidung des *intellectus agens* und *possibilis* erkennt Odam formell an, nur dürfe dabei nicht an zwei differente Potenzen gedacht werden, sondern beide sind *omnino idem re et ratione*, und es bezeichnen die beiden Begriffe die Seele von verschiedenem Gesichtspunkt aus. *Intellectus agens signat animam connotando intellectionem procedentem ab anima active, possibilis autem significat eandem animam connotando intellectionem receptam in anima; sed idem omnino est efficiens et recipiens intellectionem* (in Sent. II quaest. 24). Es ist also derselbe Verstand, der sowohl die Fähigkeit hat Begriffe zu bilden als auch diese Bildungen in sich aufzunehmen. *Intellectus agens causat aliquid in intellectu possibili scil. intellectionem* (ib. quaest. 15). Die geistigen Bilder als solche sind somit ein Produkt des Intellekts, nicht *species*, die von den Dingen in den *intellectus possibilis* fließen. Die Realität dieser Bilder ist nun natürlich keine gegenständliche (subiective nach mittelalterlichem Sprachgebrauch), sondern eine vorstellungsmäßige (objective), nach unserer Sprechweise also nicht objektiv, sondern subjektiv. Das gilt 80

5 sowohl von den unmittelbar aus den Sinnesindrücken gebildeten *termini primae intentionis* (Vorstellungen), als den aus diesen letzteren gebildeten *termini secundae intentionis*, d. h. den abstrakten Begriffen, die etwas Gemeinsames befragen oder den Universalien (in Sent. II quaest. 250; Quodlib. IV, 19: *intentio prima est actus intelligendi significans res, quae non sunt signa; intentio secunda est actus significans intentiones primas; cf. VII, 16*). Sie entsprechen der Art des Menschengesichtes, der das Einzelne nicht wahrnehmen kann, ohne sich zugleich einen allgemeinen Begriff zu bilden. Wer einen oder mehrere weiße Gegenstände sieht, denkt zugleich das Abstraktum weiß (albedo). Und wer einen ausgedehnten oder auf etwas bezogenen oder dauernden Gegenstand wahrnimmt, denkt zugleich die abstrakten Begriffe *quantitas, relatio, duratio*. — Das Resultat ist also die schlechtthinige Subjektivität aller Begriffe und Universalien und die Beschränkung der Wissenschaft auf den Geist und seine Begriffe. Diese *entia rationis* sind aber freilich vere *entia realia*, d. h. aber in dem Sinn, daß sie *qualitates subiective existentes in anima* sind (Quodlib. III, 3; IV, 19; V, 13, s. diese Stelle oben). Mit anderen Worten: Odam ist der Meinung, daß die Begriffe dadurch, daß ihnen die an sich außerhalb der Seele seiende Realität abgesprochen wird, keineswegs aufhören Realitäten zu sein, sie sind es, nämlich in der erkennenden Seele. Aber Odam geht noch weiter. Die Begriffe, die die Seele bilden muß nach ihrer Art und gemäß den auf sie einwirkenden Gegenständen, sind eben deswegen keineswegs leere Figuren der Phantasie, sie geben das Wirkliche wieder, nur in ihrer Art. *Universale non est figmentum tale, cui non correspondet aliquod consimile in esse subiectivo* (gleich: objektives Sein), *quale illud fingitur in esse obiectivo* (d. h. im subjektiven, vorstellenden Sein der Seele) (Sent. II quaest. 8 H).

25 Durch diese Gedanken ist Odam der Anfänger der modernen Erkenntnistheorie geworden. Die rätselhaften Universalien mit den *species* im Sinn objektiver Realitäten sind abgethan. Die Dinge wirken auf die Sinne des Menschen ein, aus diesen Einwirkungen bildet der aktive Intellekt seine Begriffe einschließlich der sog. *Universalia*. Diese sind an sich also nur subjektive Realitäten, aber sie entsprechen doch auch dem objektiven Sein. Aber direkt hat die Wissenschaft es nicht mit den Sachen, sondern mit 30 den Begriffen von ihnen zu thun. Damit empfängt die Erkenntnistheorie eine prinzipielle Bedeutung für die Wissenschaft, eine umfängliche Kritik und Skepsis an der bisherigen „realistischen“ Wissenschaft wird eröffnet, einer neuen Methode des wissenschaftlichen Erkennens der Weg gewiesen. An alledem nimmt auch die Theologie teil, aber ihr erwächst auch die schwere Aufgabe, die überkommenen Dogmen und Ordnungen von neuen 35 Gesichtspunkten her als zu Recht bestehend zu erweisen. Man begreift es hieraus, daß eine ungeheure geistige Bewegung sich an die Philosophie Odams schließen mußte. Aber Odam war doch im wesentlichen ein kritischer negativer Geist, der Spekulation abhold, groß im Zerstören, aber — zumal auf religiösem Gebiet — kein königlicher Bauherr. Er hatte auch hierin viel von seinem Lehrer Duns Scotus angenommen, aber 40 er war ärmer als Duns. Die Gesamtanschauung von der Religion, die den Lehrer bei all den spinösen Versuchen, die alten Beweise zu kritisieren und neue Beweise zu erbringen, leitete, fehlte Odam oder er entlehnte einzelnes aus ihr einfach von Duns Scotus.

5 Es handelt sich um Odams Stellung zum kirchlichen Dogma. *Auctoritas, ratio* und *experientia* sind die Quellen der religiösen Erkenntnis (z. B. Quodlib. III, 7; in Sent. IV quaest. 8 et 90). Ein wissenschaftlicher Beweis für die Dogmen ist nicht möglich. Dies zeigt Odam, indem er eine Menge von Beispielen bildet, die nach den gegebenen kirchlichen Voraussetzungen möglich wären, aber doch der wirklichen Kirchenlehre strikt zuwiderlaufen. Wenn Gott eine andere Natur annehmen soll, so wären auch die 50 Sätze möglich: *deus est lapis, deus est asinus* (Centilog. 7). Oder: ebenso wie der Sohn könnten auch Vater oder Geist von Maria geboren worden sein (ib. 8. 9). Oder: aus der Idiomenkommunikation könnten auch solche Sätze gebildet werden, wie: *deus est pes Christi*, oder: *pes est manus* (ib. 13). Indem Odam weiter die scotistische Theorie vom Willensprimat herübergenommen und die Willkürfreiheit Gottes behauptet 55 hat, ergab sich von selbst die Erwägung, daß jede nicht absolut vernunftnotwendige Kirchenlehre dem philosophischen Zweifel unterstellt (z. B. die Trinität, Centilog. 55), oder ihr Gegenteil als gleich möglich bezeichnet wurde. So meint er, Gott hätte in seiner Freiheit den Haß wider sich, den Diebstahl und den Ehebruch den Menschen ebenso gebieten können, als sie jetzt verboten sind (in Sent. II quaest. 19). Oder er lehrt, 60 daß die Korrespondenz von Lohn und sittlichem Verdienst unmöglich sei, indem letzteres

endlich, ersterer unendlich ist (Centilog. 92); ebenso hätte Gott auch ohne Buße Sünde vergeben können (in Sent. IV quaest. 8 et 9 M) u. s. w.

Man würde den Sinn dieser und ähnlicher Gedanken ganz mißverstehen, wenn man sie im Sinn antikirchlichen Unglaubens oder frivoler Skepsis begreifen wollte. Was Odam will, ist etwas anderes: es soll gezeigt werden, daß als Fundament der Kirchenlehre die Vernunft unbrauchbar ist. Zu dem *actus credendi* gegenüber der Kirchenlehre kann nämlich die natürliche Betrachtung nie gelangen. Obwohl auch der *infidelis* erlangen kann *omnem notitiam actualem, tam complexam quam incomplexam quam potest habere fidelis*, so gilt doch von ihm die Einschränkung: *praeter solam fidem* (in Sent I prol. qu. 7 L). Die *actus credendi* hängen ab von der *fides infusa*. Wirkliche Glaubensakte gehen aber erst aus dem Zusammenwirken der *fides infusa* mit der *fides acquisita* hervor, wie sie durch den Unterricht, das Bibellesen, die denkende Erfassung der einzelnen Wahrheiten entsteht (in Sent. III qu. 8 L M). Wie nun die einzelnen Glaubensakte je nach den Objekten, auf die sie sich beziehen, different sind, so erwachsen aus ihnen auch differente *habitus*. Eine Vereinigung vieler solcher *habitus* ist die Theologie. *Habitus theologiae includit multos habitus et inter illos est aliquis primus, quicumque sit ille* (in Sent. I prolog. quaest. 8 M). Von einer Einheit in dieser Vielheit der *habitus* des Theologen kann nur gewissermaßen die Rede sein, sofern einer der vorhandenen *habitus* als erster und leitender in Betracht kommt, wie die eben citierte Stelle zeigt. Es kann aber auch nicht mit Duns Scotus 20 Gott als das eigentliche Subjekt der Theologie angesehen werden, da in einigen ihrer Teile nur eine der göttlichen Personen, in anderen etwa der Mensch Subjekt ist (ib. quaest. 12 O). — Sofern nun aber die spezifische Erkenntnis des Glaubens das Wesen der Theologie ausmacht, diese aber nicht gewisse Prinzipien im Sinn der Wissenschaft ergibt, kann die Theologie nicht als Wissenschaft im eigentlichen Sinne angesehen werden (ib. 25 quaest. 7 E). *Nihil scitur evidenter, ad cuius assensum requiritur fides, quia habitus inclinans ad notitiam evidentem non plus dependet a fide quam e converso, sed secundum omnes sanctos . . . sine fide nullus potest assentire veritatibus credibilibus, ergo respectu illarum non est scientia proprie dicta* (ib. O). Die Theologie ist also nicht natürliche metaphysische Erkenntnis, sondern eine 30 besondere durch den eingegossenen Glaubenshabitus gewirkte Erkenntnis.

Diese Erkenntnis bezieht sich nun auf die Lehre der römischen Kirche. Diese muß in allem geglaubt werden, sei es als bewußter Glaube (*fides explicita*), sei es so, daß man das Einzelne glaubt, sofern man es durch die allgemeine Anerkennung des Kirchenglaubens mitbekommt (*fides implicita*). Diesen zweiten, sonst nur den Laien zugestandenen, Glauben hat Odam auch für sich in Anspruch genommen: *haec est mea fides, quoniam est catholica fides; quidquid enim romana ecclesia credit, hoc solum et non aliud vel explicito vel implicito credo* (de sacr. altar. 1. 16). Durch diesen Gedanken ist der kirchliche Positivismus des Duns Scotus in verstärkter Weise angenommen. Die Vernunft bezweifelt zwar die Lehren und Ordnungen der Kirche, aber der Christ als 40 Christ nimmt sie an. Je mehr die Kritik sich steigerte, desto mehr bedurfte man dieses Gedankens als eines Gegengewichtes. Die rein rechtliche Auffassung der Kirche kommt hierin zum Ausdruck. Wer zu ihr gehören will, der ist dadurch ihren Gesetzen unterworfen, ob er persönlich nun von ihrer Richtigkeit überzeugt ist oder nicht. Freilich muß hier noch in Anschlag gebracht werden, daß dieser Glaube durch das Wunder der *fides infusa* dem Menschen gegeben wird. Aber die *fides infusa* selbst ist nur ein — zudem sehr fraglicher (s. unten) — Glaubenssatz, der *solum per auctoritatem*, nicht etwa *per rationem, per experientiam, per consequens* dem Menschen geboten ist (Quodlib. III, 7). Deshalb bleibt für die persönliche Frömmigkeit es schließlich doch dabei, daß man sich den in der Kirche geltenden Satzungen unterwirft, weil man eben zu ihr gehört. *Ille est censendus catholicus, qui integram et inviolatam servat catholicam fidem* (Dial. p. 434 ed. Goldast). Nun hat aber Odam prinzipiell die Autorität der Kirchenlehre auf die Autorität der Bibel gestützt. Das war an sich nichts Neues, denn alle Scholastiker haben mit Augustin die Kirchenlehre als den formulierten Ausdruck der Schriftwahrheit betrachtet (s. Seeberg, Dogmengesch. II, 84f.). Das Neue 55 bei Odam besteht aber darin, daß er durch die kirchenpolitischen Kämpfe seiner Zeit zur Erkenntnis kommt, daß die jeweiligen kirchlichen Autoritäten abweichen können von der Lehre der Bibel (s. unten). Von hier aus gelangt Odam zu einer bewußteren strengeren Geltendmachung des Schriftprinzips als seine Vorgänger. Päpste und Konzilien können irren, nur die Schrift ist absolut infallibel. Das ist die formelle Rechtsgrundlage, auf 60

die sich auch Luther im Kampfe zurückzog, etwa wenn er zu Worms „nur durch die Gnade der Schrift oder durch helle Gründe“ sich überwinden lassen will. Genau so Ddam: ergo christianus de necessitate salutis non tenetur ad credendum credere quod nec in biblia continetur nec ex solis contentis in biblia consequentia necessaria et manifesta inferri (Dialog. p. 411. 769f.). Absolut bindliches Recht in der Kirche stellen also eigentlich nur die Sätze der heiligen Schrift samt den deutlichen und notwendigen Konsequenzen, die die Vernunft aus ihnen herleiten darf. Wer die Autorität der Schrift leugnet, ist eo ipso als Häretiker anzusehen. Ddam dicit aliquam partem novi vel veteris testamenti aliquod falsum asserere non esse recipiendam a catholicis est haereticus et pertinax reputandus (ibid. p. 419). Die bekannten Schwierigkeiten im Verständnis des Dialogs machen sich hier geltend. Die eben citierte Definition des haereticus pertinax steht zu Beginn einer Reihe von Definitionen, von denen die meisten die Nichtannahme der Kirche zum Merkmal des pertinax machen, und ähnlich wird auch der vorangegangene Satz limitiert. Da nun aber Ddam im Gesamttenor seiner Erörterung die Fallibilität des Papstes und der Konzilien behauptet und behaupten muß, so wird man berechtigt in den angeführten Sätzen seine eigene Meinung wiederzufinden, zumal er öfters zurückkommt und hinsichtlich der Schriftlehre nie auch nur der leiseste Zweifel verhandelt wird. Gestützt wird aber diese Autorität der Schrift auf ihre Inspiration, diese ist eine göttliche, quia instinctu spiritus sancti ibidem est scripta et asserta (ibid. p. 822. 834). Über Art und Wesen der Offenbarung s. Quodlib. IV, 4. Um nun aber von einer Überschätzung dieser Anschauung freizuhalten, muß man zweierlei Erwägung ziehen 1. die äußerliche kirchenrechtliche Fassung der Autorität der Schrift völlig mangelt. Schließlich kommt Ddam nicht hinaus über den Gedanken, daß der Papst, sondern die Schrift die infallible kirchliche Rechtsquelle ist und er dann den zweiten Gedanken durch die Inspiration. Diese ganze Auffassung ist im Grunde nur berechnet auf — die fides implicita. Dazu kommt aber 3. daß auch — gerade wegen dieser ungenügenden und schiefen Begründung — kontra seinem Grundsatz wenig anzufangen gewußt hat. Trotz der Erkenntnis der Fallibilität der Kirche magt er doch eigentlich nur die Päpste, die in der Armutfrage irrten, öffentlich des Irrtums zu zeihen, möchte immerhin sein kirchengeschichtliches Wissen ihm noch andere Beispiele zur Verfügung stellen (ib. p. 168 ff.: Petrus, Marcellin, Liberius, Anastasius II., Symmachus, Leo I., Silvester II.). Und immer wieder lähmt er seine Gedanken durch die Versicherung: non ut aliqua veritas in dubium revocetur, sed propter exercitium rebe er (octo quaest. p. 391. 398 bei Goldast u. o.); absichtlich läßt er undeutlich im Dialog, zu welcher der in ungeheurer Zahl vorgetragener Ansichten er sich eigentlich bekennt (z. B. p. 504. 616. 771). Und was nützt die Alleinigkeit der Schriftautorität, wenn der Autor in allen Dingen bereit ist, sich und sie der Autorität der Kirche zu unterwerfen? Im Compend. errorum papae bekennt er im Wortwort (Goldast p. 958): si quid autem scripsero in praesenti opusculo quod scripturae vel doctrinae sanctorum seu sacrosanctae ecclesiae assertioni repugnet et adversetur, correctioni praefatae ecclesiae catholicae — non ecclesiae malignantium, non haereticorum, non schismaticorum nec eorum fautoribus — me et dicta mea subicio et expono. Da nur der pertinax, der die Belehrung ablehnt, Häretiker wird (ib. p. 995), so hat Ddam durch solche Bemerkungen seiner Sicherheit und vielleicht auch dem nächsten Erfolg — die Verückfichtigung des Erfolgs wird der Hauptgrund dieser Einschränkungen sein, beachte die Tendenz der octo quaestiones wie des Dialogs! — gedient, aber doch auch die Wirkung seines Prinzips gehemmt. Erst recht merkt man seiner Dogmatik nichts von jenem Prinzip an, indem die Autorität der Heiligen und der römischen Kirche immer wieder ebenbürtig neben die Schrift tritt und das letzte Wort behält. Die Transsubstantiation etwa, die von der Schrift nicht ausdrücklich gelehrt werde, wird trotzdem jenen Autoritäten zuliebe beibehalten (Quodlib. IV, 35). Die alleinige Autorität der Schrift ist bei Ddam nur ein Prinzip geblieben, mit dem er bis zu einem gewissen Grade nur dort Ernst machte, wo sein religiöses Leben ihn dazu drängte, in dem Armutstreit. Das ist nicht wunderbar, denn wo wäre es anders in der Geschichte gewesen, man denke etwa an Luther. Aber schwerer wog der andere Mangel, die abstrakt juristische Fassung des Schriftprinzips. Aber trotz allem kann die bedeutende Stellung nicht verkannt werden, die Ddam in der Geschichte des Schriftprinzips einnimmt. Er hat das alte System der Autoritäten im

Prinzip nicht etwa bloß auf die Schrift reduziert, denn das thaten alle, er hat es auseinandergebrochen und prinzipiell nur der Schrift infallible Autorität belassen, dem Papst, den Konzilien, der Kirche sie abgesprochen, aber die Autorität, an die er dabei dachte, war die juristische des alten Systems. Vgl. auch F. Kropatschek, Odam und Luther.

Hinsichtlich der theologischen Einzelschauungen Odams müssen wir uns kurz fassen. 5 Das ist möglich, denn die Stärke Odams liegt in der Kritik der überkommenen Lehre, in der Position ist er meist von Duns Scotus bestimmt. In der Gotteslehre wird der große Beweis für das Dasein Gottes bei Duns (s. Seeberg, Duns Scotus S. 143 ff. 165 f.) von Odam kritisch aufgelöst, indem er zeigt, daß auf den Wegen der *efficientia*, *causalitas*, *eminentia* ebensowenig die Realität Gottes als des *infinite* 10 *sive* erwießen werden kann, als aus der göttlichen Erkenntnis des Unendlichen oder aus seiner Simplität (Quodlib. VII, 17--21). Nehmen wir z. B. die Effizienz, so ist weder im strengen Sinn erweisbar, daß alles von Gott gewirkt ist (Quodl. II, 1), noch auch, falls dies und damit die Existenz Gottes vorausgesetzt würde, die Unendlichkeit des *primum efficiens*, da ja alle uns bekannten Effekte endlich sind, ergo *per efficien-* 15 *tiam illorum non potest probari infinitas dei* (ib. III, 1; II, 2). Trotzdem geht die Gotteserkenntnis vom Kausalitätsgebanten aus: *dico, quod deus est causa mediata vel immediata omnium, et licet hoc non potest demonstrari, tamen persuadeo auctoritate et ratione*. Das Symbol bezeichnet nämlich Gott als Schöpfer Himmels und der Erde. Nimmt man dies an, so hängt alles von Gott *essentialiter* 20 ab, und das ist nur möglich, wenn er als Ursache von allem gedacht wird (ib. III, 3). Ebenso steht dem Glauben die Unendlichkeit Gottes fest. Auch hiervon gilt: „*et potest persuaderi*“, nämlich so: *quia ultra omnem speciem factam potest deus facere perfectiorem speciem, sed non potest virtus finita, cum sit terminabilis per ultimum . . . , ergo deus est infinitus intensive* (ib. VII, 14). — Dadurch ist aber Gott 25 als unendliche Macht oder als absoluter Wille erkannt. Dabei wird auch von Odam die *potentia absoluta* von der *potentia ordinata* unterschieden. Das bedeutet aber nicht eine reale Differenz der göttlichen *potentia*, *quia unica est potentia in deo ad extra, quae omni modo est ipse deus*. Auch das ist nicht der Sinn der Unterscheidung, daß Gott das eine *ordinate*, das andere *absolute et non ordinate* thun könne, *quia* 30 *deus nihil potest facere inordinate*. Es liegt nur eine Differenz der Betrachtungsweise vor, indem einmal das *posse aliquid* verstanden wird *secundum leges institutas et ordinatas a deo*, das andere Mal *accipitur posse pro posse facere omne illud, quod non includit contradictionem fieri, sive deus ordinavit se hoc facturum sive non, quia deus multa posset facere quae non vult facere*. Zum 35 Beispiel: wie jetzt die Taufe in das Reich Gottes einführt, so einst die Beschneidung. Was einst möglich war, also an sich möglich ist, ist jetzt nach Gottes Ordnung nicht möglich, *licet absolute sit possibile* (Quodl. VI, 1). In Wirklichkeit ist somit Gottes Handeln stets ein besonderes oder ordinirtes, die *potentia absoluta* bezeichnet nur hypothetisch den Spielraum des an sich der Allmacht möglichen Thuns, oder: Gott will dies 40 und jenes, aber er kann alles wollen, was nicht den Gesetzen der Logik zuwiderläuft (das ist auch die Meinung von Duns, s. Seeberg, Theol. d. Duns Scot. S. 164. 178). — Die Eigenschaften Gottes sind verschieden *ratione*, von *realiter*, d. h. sie sind *diversae definitiones seu descriptiones* des schlechthin einen Gottes, sie sind *quaedam praedicabilia mentalia, vocalia vel scripta, nata significare et supponere pro* 45 *de* *quae possunt naturali ratione investigari et concludi de deo*. Nun wird aber gewöhnlich das *intelligere* und *velle* in Gott real unterschieden, da Gott das Böse wohl erkenne, nicht aber wolle; man sagt: *deus intelligit mala, et non vult mala*. Dazu bemerkt Odam: *dico, quod non valet, quia ibi commutatur nomen in adverbium et igitur ibi est fallacia figurae dictionis*. Wichtig ist aber: *vult mala,* 50 *tamen non vult male* (Quodl. III, 2). So tragen also auch die göttlichen Attribute rein subjektive begriffliche Art an sich. Gott ist absolute Einheit, so daß auch Denken und Wollen in ihm eins sind. — Die Trinität ist wissenschaftlich nicht zu beweisen (Quodl. II, 3). Die Kirchenlehrer stellen sie sich so vor: *quod tres personae sunt unus deus numero*; davon gilt: *firmiter credendum est ex substantia fidei*. Zur Er- 55 läuterung denke man sich *unam naturam simplicem* und *duas res relativas essentialiter distinctas inter se et ab illa essentia simplicissima*. Gesezt nun, Gott habe jede *distinctio* der beiden von der *essentia unica* auf, ließe aber den Unterschied derselben unter sich bestehen, so würde außerhalb der *anima* der beiden gar kein Unter- 60 schied von ihnen zu jener einfachen Substanz bestehen, wohl aber würde an ihnen selbst

der reale Unterschied fortbauern. Und zwar ist dieser ein doppelter, sofern die eine Natur nicht die andere war und sofern die eine nicht dieselbe war mit etwas, womit die andere dasselbe war. So scheinen sich die alten Doktoren die Sache vorgestellt zu haben (Quodl. VII, 14). Fragt man aber, wodurch die drei Personen sich voneinander unterscheiden, so hält Dāam an sich für das Wahrscheinliche, daß sie durch absolute Proprietäten konstituiert werden und auf diese Art sich voneinander unterscheiden. Nun aber meinen die Kirchenlehrer, daß die Relationen den Unterschied bezeichnen. Das ist für den Nominalisten so aber nicht annehmbar, da die Relationen nichts Reales sind. Er meint daher, daß die *relationes originis* es sind, die die göttlichen Personen konstituieren und unterscheiden, dann bedarf es der absoluten Proprietäten nicht mehr (in *Sent. dist. 26 qu. 1 J L M*). Weiteres s. bei Werner, *Die nachgotist. Scholastik* S. 262 ff.

Als der charakteristische Zug in der Gotteslehre Dāams erscheint die absolute Freiheit Gottes. Die ganze Heilsordnung der *voluntas ordinata* hat mit innerer Notwendigkeit nichts zu schaffen. Alles hängt an dem zufällig gerade dies bestimmenden Gotteßwillen, dessen Bestimmungen sich aber in den Schranken der logischen Widerspruchsfreiheit halten. Zum Beispiel: *Ex puris naturalibus, nemo possit mereri vitam aeternam nec etiam ex quibuscunque donis collatis a deo, nisi quia deus contingenter et libere et misericorditer ordinavit, quod habens talia dona possit mereri vitam aeternam, ut deus per nullam rem possit necessitari ad conferendum cuicunque vitam aeternam* (in *Sent. I dist. 17 qu. 1 L*). Gott macht mit der Kreatur was er will. Nur weil er die Verdienste gelten lassen will, gelten sie; weil er es so verordnet hat, werden ungetaufte Kinder verdammt. Weil Gott es so will, ist es gerecht (ib. *I dist. 17 qu. 2 D; IV qu. 3*). Die dialektisch-hypothetische Annahme der *potentia absoluta* dient im Grunde, wie bei Duns Scotus, doch nur zur Einschränkung der Unverbrüchlichkeit der von Gott wirklich gewollten Heilsordnung. Dieser Gedanke macht einerseits alles von dem absoluten *beneplacitum* Gottes abhängig und dient doch andererseits nur dazu, die kirchlichen Ordnungen zu verabsolutieren. Nur Gottes Gnade — z. B. — *acceptirt* die *merita* als gültig, aber eben dadurch werden die *merita* schlechthin notwendig. Gott und die Gnade wirken alles, aber sie thun es so, daß der Mensch alles wirkt.

Die Freiheit des Menschen läßt sich zwar nicht eigentlich beweisen, sie ist aber eine Erfahrungsthatfache: *potest tamen evidenter cognosci per experientiam, per hoc quod homo experitur, quod quantumcunque ratio dicitur aliquod, potest tamen voluntas hoc velle vel nolle*. Die Freiheit wird definiert als *potestas, qua possum indifferentem et contingentem effectum ponere, ita quod possum eundem effectum causare et non causare nulla diversitate circa illam potentiam facta* (Quodlib. I, 16). Wenn etwas dadurch recht ist, daß Gott es will, so besteht das Wesen der Sünde des Menschen darin: *quia fecit quod non debet facere*. Lediglich der Widerspruch zu Gottes Willen macht die betreffende Handlung sündig, ist doch Gott selbst, der die sündige Handlung mitbewirkt, nicht sündig, sofern sein Wille keiner höheren Norm unterworfen ist (in *Sent. II quaest. 19 E H*). Durch die sündige Handlung — auch die Todsünde — tritt keine reale Änderung in der Seele ein. *Per peccatum mortale nihil corrumpitur nec tollitur in anima, quia licet tunc peccans careat aliquo actu qui deberet sibi inesse et ad quem obligatur, tamen ille actus non corrumpitur, quia non inest nec aliquid tollitur ab anima, quia non substantia nec accidens certum est* (in *Sent. IV qu. 8 et 9 D*). Also in einzelnen Willensakten besteht die Sünde — *sola voluntas potest peccare* l. c. Z —, sie hebt die Freiheit nicht auf, sie schwächt nicht die Seele, sie bringt sie aber um das künftige Gut, den Lohn, den Gott denen verordnet hat, die nach seinem Willen handeln. Die Menschen werden nicht anders durch die Sünde, ihr künftiges Geschick aber wird durch sie geändert vermöge der göttlichen Ordnung. Die Sünde ist nicht ein *quid rei*, sondern ein *quid nominis* (l. c. S). Da zwischen der Sünde und der Strafe für sie kein positiver innerer Zusammenhang besteht, so versteht man, daß Dāam gern betont, Gott könnte nach der *potentia absoluta* auch ohne Buße die Sünde vergeben und die Gnade eingießen (a. a. O.). In diesem Zusammenhang ergibt sich auch die Bestimmung der Erbsünde im Gegensatz zur *iustitia originalis*. Die *iustitia originalis* ist *aliquod absolutum superadditum homini in puris naturalibus existenti, das peccatum originale ist aliqua carentia iustitiae debitae*. An sich besteht also die Erbsünde nur in der göttlichen Zurechnung, indem Gott jemanden, der gegen sein Gebot verstieß, für unwürdig ansieht der *acceptatio divina* und zwar *cum omnibus posteris suis*.

Dann ist *descendens a tali peccante, in peccato originali*. So ließe sich auch das Verhältnis der Maria zur Erbsünde verstehen. Als zum Menschengeschlecht gehörig wäre in *primo instanti* auch sie *debitrix iustitiae originalis* gewesen, aber es ist nicht undenkbar, daß Gott von jeher darauf verzichtet hätte *ab ea exigere illam iustitiam*, sowie daß er gewollt hätte *non imputare sibi* (= ei) *5* *caerentiam iustitiae ad culpam*. Das Resultat wäre: *quod peccatum originale sic remanet, tamen per instans* (Quodl. III, 9). Allein diese Auffassung wird unmöglich, sobald man von dem kirchlichen Satz ausgeht, daß die Erbsünde durch die *gratia creata* zerstört wird. Da nun die Gnade unteilbar ist und nicht allmählich angeeignet wird, kann sie nie in demselben Moment da sein, in dem die Sünde ist. Also müssen *10* beide in zwei unvermittelten Momenten seiend gedacht werden, dann würde aber in dem diese Momente vermittelnden Zeitraum Maria weder unter der Sünde noch unter der Gnade sein, was unmöglich ist. Auf Grund dieser höchst fragwürdigen Argumentation bekennt sich Dkam dazu, daß Maria auch nicht *per instans* mit der Erbsünde behaftet war. Von dem *fomes peccati* wurde Maria befreit, wie man der Schrift und den *15* Heiligen glauben muß. Das geschah in der *prima sanctificatio* bei ihrem Empfangenwerden bis zu einem gewissen Grade, nämlich so, daß der *fomes* den Willen nicht zu einer Todsünde verleiten konnte; erst bei der Konzeption Christi *fuit totaliter liberata a fomite* und zwar so, daß diese *qualitas: non potuit inclinare voluntatem ad aliquam actum peccati mortalis vel venialis*. Unter dem *fomes* versteht Dkam *quaedam* *20* *qualitas carnis inordinata inclinans appetitum sensitivum ad actum difformem et vitiosum in habente iudicium rationis*; es ist eine Art Krankheit, etwa eine *improportio humorum* (Quodl. III, 10; in Sent. III quaest. 2).

In der Christologie hat Dkam die hypostatische Union als Glaubenssatz festgehalten. Beide Naturen in Christo sollen aber streng von einander geschieden werden. Die Einigung *25* zwischen beiden besteht in einer *relatio*, indem die menschliche Natur von der göttlichen getragen wird. Es könnte daher auch die ganze Trinität in diesem Sinn die menschliche Natur assumieren, und ebenso könnte auch nur ein Teil der letzteren, etwa der Fuß oder der Kopf, assumiert werden (in Sent. III quaest. 1; Quodlib. IV, 11. 12; Centilog. 13; vgl. Werner, Nachscotist. Schol. S. 350 ff. 368 f.). Die Vereinschaft, die kirch- *30* liche Lehre anzunehmen und die Formel der Relation in dieser gewähren die Möglichkeit, die Menschwerdung ganz formal zu fassen. Wie bei Duns Scotus handelt es sich schließlich nur darum, daß der Mensch Jesus eine besondere Relation zur Gottheit empfängt, indem Gott der Seele Jesu das höchste Maß von Gnade einflößt (in Sent. III qu. 6; in diesem Zusammenhang werden, wie üblich, die ethischen Grundbegriffe erörtert). -- *35* Das eigentliche Produkt des Wirkens Christi ist in der Einsetzung und Wirksamkeit der Sakramente zu erblicken. Die Wirkung der Sakramente bestimmt Dkam in der bei den Franziskanern üblich gewordenen Weise. Nicht wohnt ihnen die Gnade ein, sondern die Sakramente sind Zeichen, die Gott, gemäß seiner Einsetzung, mit der Wirkung der Gnade begleitet (in Sent. IV quaest. 1). — Die Gnade ist die von Gott dem Menschen ein- *40* gegossene Beschaffenheit, durch die der Mensch verdienstlich d. h. nach Gottes Ordnung *acceptabel* zu handeln vermag. Die Gnade hat einen doppelten Sinn: sie ist die eingegossene *qualitas animae*, und sie ist die *acceptatio divina*, die *gratuita dei voluntas* (in Sent. IV, quaest. 8 et 90). Aber auch hier macht sich die *potentia absoluta* Gottes als kritisches Prinzip geltend. Da alles an Gottes Willen liegt, so könnte an sich *45* Gott das auch unmittelbar wirken, was er nach der *potentia ordinata* durch bestimmte Mittel thut. Aber letzteres allein gilt: *dico, quod nunquam salvabitur homo nec salvari poterit nec unquam eliciet nec elicere poterit actum meritorium secundum leges a deo ordinatas sine gratia creata*. Dkam fügt hinzu: *et hoc teneo propter scripturam sacram et dicta sanctorum* (Quodlib. VI, 1). Also nicht an *50* sich oder auch um Christi willen gelten die Verdienste, sondern sie nur weil Gott sie als solche *acceptiert*. Diese willkürliche *Acceptation* Gottes ist zuhöchst die Gnade. Aber wie Duns Scotus hat auch Dkam überhaupt wider die Notwendigkeit eines eingegossenen *Gnadenhabitus* die schwersten Bedenken gehegt. Es könnten nämlich die *habitus* der theologischen Tugenden sehr wohl durch Gewöhnung auf natürlich psychologischem Wege, *55* d. h. als *habitus acquisiti*, entstehen. Ein unter Christen lebender Heide könnte etwa, auch ohne Taufe, zum Glauben und zur Liebe gelangen. Da ferner jene theologischen Tugenden nur in natürlichen psychischen Akten sich in der Seele verwirklichen — sonst wären sie nicht verdienstlich — und da demnach auch natürliche *habitus acquisiti* des Glaubens und der Liebe entstehen, so sind, genau genommen, jene *habitus infusi* über- *60*

flüssig. Es giebt keine *ratio evidens* für sie, *solum propter auctoritatem sacrae scripturae* sind sie anzunehmen. Gelänge es die Autoritäten so zu erklären, daß alle ihre Aussagen durch *habitus acquisiti* gedeckt würden, so könnte man von den *habitus infusi* absehen (in *Sent. III quaest. 8*). In alle dem folgt Ddam der scotistischen

5 Kritik (s. Seeberg, *Duns Scot. S. 140 f. 307 ff.*), aber er geht noch hinaus über Duns. Daß die eingegossenen *habitus* lediglich um der Autorität willen im System fortbestehen, ist klar.

Von den Sakramenten hat Ddam am eingehendsten das Abendmahl behandelt. Er schließt sich der seit Duns Scotus üblich werdenden Konsubstantiationstheorie an. Weder die

10 Schrift noch die Vernunft widerspreche dem Gedanken, daß neben dem Leib Christi die Substanz des Brotes, und nicht bloß seine Accidenzien, fortbesteht (*Quodlib. IV, 35*), die Schrift enthalte nicht die Transsubstantiationslehre (*de sacr. altar. 3*). Eingehend hat er sich mit der Frage nach der Möglichkeit der Gegenwart des Leibes Christi im

15 Abendmahl befaßt (s. bes. *Tract. de corpore Christi*). Die Quantität ist für ihn als Nominalisten nicht etwas für sich Seiendes, sondern lediglich die *res quanta*. Nun kann aber die Quantität eines Dinges wachsen oder abnehmen. Demnach könnte das Ding auch quantititätslos werden wie ein mathematischer Punkt. So existiert auch Christi Leib im

20 Abendmahl: *corpus Christi non est quantum in sacramento altaris*. Dagegen ist der Leib Christi, wie es die Natur des Leibes erfordert, im Himmel an einem Ort, ausgebehnt und quantitativ vorhanden. Der Sache nach kam Ddam damit auf die thomistische Theorie hinaus, daß der Leib Christi im Sakrament *per modum substantiae, et non per modum quantitatis* vorhanden sei (Thomas, *Summa theol. III quaest. 76 art. 1*); der Kritik des Duns, daß eine Substanz ohne ihre Proprietäten nicht denkbar sei, wollte er entgegen durch die Annahme, daß die Quantität nicht ein wesentliches Merkmal der Substanz ist. Nun kann aber die leibliche Gegenwart eines Dinges entweder

25 ein *circumscriptive esse in loco* sein, d. h. so daß die Teile des Dinges den Raumteilen entsprechen, oder ein *diffinitive esse in loco*, d. h. daß das Ganze des Dinges die Raumteile ausfüllt, nicht aber seine Teile den Raumteilen entsprechen. So sind die Engel in der Welt, oder ist die Seele im Körper vorhanden, indem nämlich wie im

30 ganzen Körper, so in seinen einzelnen Teilen die ganze Seele gegenwärtig ist. So ist auch der ganze Christus in der ganzen Hostie wie in allen ihren Teilen gegenwärtig (*Quodlib. I, 4; de sacr. altar. 6*). Da nun die Gegenwart des Leibes Christi keine quantitative ist, so ist die Frage abzuschneiden, ob und wie seine Teile mit den einzelnen

35 Teilen der Hostie korrespondieren. Er kommt, wie gesagt, nur als ganzes in Betracht, sei es der ganzen Hostie, sei es ihren Teilen gegenüber. Daß aber der eine Christusleib an verschiedenen Orten zugleich gegenwärtig sein kann, meint Ddam begreiflich machen zu können durch die Analogie der Seele, die auch zugleich in den verschiedenen Körperteilen gegenwärtig ist. — Wie aber Christus allenthalben in der Hostie als Ganzes gegenwärtig ist, so kann er auch, ganz abgesehen von dem Brot des Abendmahls, überall

40 sein: *quod corpus Christi potest esse ubique, sicut deus est ubique* (*Centilog. 25. 28; in Sent. IV quaest. 4N*). Durch die Gedanken Ddams ist die Auflösung der Transsubstantiationstheorie beschleunigt worden, denn was lag an der Gegenwart dieses gewissen Etwas, das allgegenwärtig ist, aber eben dadurch sich genau von dem Leibe Christi im Himmel unterscheidet? Andererseits hat Ddam auch für Luthers

45 Abendmahlslehre den Apparat geliefert, aber die Differenz zwischen seiner und Luthers Ubiquitätsidee ist nicht zu übersehen. Vgl. Seeberg, *Dogmengesch. II, 116. 189 f. 314 f.*; Rettberg, *ThStk 1839, 69 ff.*

Im Bußsakrament fällt bei Ddam, wie überhaupt bei den späteren Scholastikern, das Gewicht auf die Absolution. Da nämlich die Sünde nicht eine reale Veränderung

50 in der Seele bewirkt, so besteht ihre Zerstörung auch nur in der Nichtanrechnung der Schuld der Sünde: *peccatum deleri non est aliquam rem absolutam vel relativam a peccatore amoveri vel separari, sed est actum commissum vel omissum ad poenam non imputari* (in *Sent. IV quaest. 8 et 9J*). Diese Nichtzurechnung der Sündenschuld könnte Gott an sich ohne innere Bußakte dem Sünder zusprechen, wenn

55 dieser nur mit der richtigen Intention das Sakrament aufsucht d. h. Vergebung begehrt. Sofern nun aber die Sünde mit dem Willen begangen wird, wird sich auch als geeignetes Mittel zu ihrer Zerstörung resp. Vergebung der Willensakt der *detestatio* oder der *displacencia* an der begangenen Sünde erweisen; daher verdient sich der *detestans* die Vergebung (in *Sent. ib. M*). Diese *detestatio* im Sünder ist aber nötig, *quia*

60 *deus sic disponit, quod nulli remitteretur culpa sine omni punitione* (ib. M),

oder: *non remittitur sine motu bono propriae voluntatis* (ib. Q). Hiermit wendet sich Odam ausdrücklich gegen die Lehre des Johannes, d. h. des Duns Scotus, daß Gott auch ohne Attrition oder Kontrition durch das Sakrament dem Sünder die Gnade giebt, sofern er nach dem Sakrament begehrt und nicht den obex einer Todsünde vorschleicht (ib. P Q; vgl. Seeberg, Duns Scot. S. 410. 417 f.). Mit der Vergebung zugleich erfolgt die *infusio gratiae*; an sich kann jene ohne diese bestehen, *de facto tamen et regulariter prius est expulsio culpae quam infusio gratiae, quia de facto et regulariter non remittitur culpa, nisi infundatur gratia* (ib. L). — Das Wesen der sakramentalen Buße besteht also nach Odam darin, daß Gott durch den Priester den Menschen von der Sündenschuld freispricht. *Poenitentia sacramentum sic diffinitur vel describitur: quod est absolutio hominis poenitentis facta a sacerdote iurisdictionem habente sub certa forma verborum cum debita intentione prolata ex institutione verborum divina efficaciter significantium absolutionem animae a peccato* (ib. N). Die bedenkliche Neuerung des Duns hat Odam auf diesem Gebiet nicht mitgemacht.

6. Wir müssen schließlich der kirchenpolitischen Anschauungen Odams gedenken. Innerlich leiten ihn dabei zwei Gesichtspunkte. Von Johann XXII. schreibt er: *duo quidem agere attemptavit: Romanum scilicet imperium vel sibi subiugare vel penitus dilacerare et professionem pauperum fratrum minorum erroneam esse et illicitam quibusdam documentis insanis declarare, ut istis peractis criminibus totum mundum subiiceret suae dictioni* (compend. error. p. 958 Golbast). Um diese doppelte Tendenz des Papstes zu durchkreuzen, boten sich Odam zwei Mittel dar. Es handelte sich einmal darum Kirche und Welt scharf zu unterscheiden, einen neuen Kirchenbegriff zu gewinnen; es mußte zweitens die Beschränktheit und Irrtumsfähigkeit der offiziellen kirchlichen Autoritäten dargethan werden. Jenes konnte nur erreicht werden durch Anwendung geschichtlicher Kritik sowie des Naturrechtes, dies trieb zu einer prinzipiellen Betonung der alleinigen Autorität der Bibel. — Wie schon Marsiglio gethan, hat auch Odam behauptet, die Gewalt des Papstes erstrecke sich auf rein geistliche Dinge, in weltlichen Dingen stehe ihm nur das Recht auf den Lebensunterhalt und die Mittel seiner innerkirchlichen Amtsführung zu (Dial. p. 786). Die Apostel waren der weltlichen Obrigkeit unterthan und standen allen weltlichen Machtansprüchen fern (ib. p. 750 f. 785). Ja selbst die Notwendigkeit des Papsttums kann in Frage gestellt werden. Mag immerhin die Monarchie die empfehlenswerteste Staatsform sein, so bleibt doch zweifelhaft, ob sie auf einen so ausgedehnten Staat wie die Kirche paßt, die zudem an Christus ihre Oberhaupt hat (p. 818 f.). Auch von Mt 16 könnte man sagen, daß die Stelle sich eigentlich auf alle Apostel und nur aliquo modo auf Petrus bezieht (ib. p. 846 ff.). Bei dieser Begrenzung der päpstlichen Gewalt ist jede weltliche Abhängigkeit des Kaisers vom Papst ausgeschlossen. Die Wahl der Kurfürsten macht den Kaiser zum Kaiser, einer päpstlichen Einsetzung und Bestätigung bedarf es nicht (Octo quaest. 2, 7. 8; 4, 8. 9; vgl. oben S. 265, 30 ff.). Es ist nun aber ein *generale pactum*, daß man dem kaiserlichen Willen gehorchen muß, er gehe denn wider göttliches oder natürliches Recht (ib. p. 924). In weltlichen Dingen steht daher der Papst — nicht anders als die Apostel — unter der kaiserlichen Jurisdiktion (Dial. p. 959. 956). Der Papst hört wenigstens prinzipiell auf, als eine religiöse Größe zum Wesen des Christentums zu gehören, er ist ein Kultusbeamter, über dessen Notwendigkeit Meinungsverschiedenheiten denkbar sind. Dies Verhältnis von Papst und Kaiser wird einerseits aus dem positiven geschichtlichen Recht erwiesen, andererseits recurriert Odam auf das Naturrecht. Aus der Antike hatte das bürgerliche wie das kirchliche Recht diese Idee übernommen, sie war der Maßstab zur Kritik oder Begründung des positiven Rechtes. Oft hatten die Päpste diesen Maßstab wider die staatliche Ordnung gewandt, jetzt fing man an, das päpstliche Recht an ihm zu messen. Die angeborenen vernünftigen Rechtsbegriffe des Menschen (*utens rationali dictamine rationis hoc est utens iure naturali*, Dial. p. 629) eröffnen den weitesten Spielraum zur Kritik der kirchlichen Ordnung. Aber freilich, der Maßstab war zu elastisch; wie die revolutionärsten Konsequenzen, die man aus ihm wider den Staat herleitete, schließlich sich doch den konkreten Rechtsverhältnissen anschmiegen mußten, so stand es auch auf kirchlichem Gebiet. Ein Mann wie Odam hat gewiß an die logische Richtigkeit seiner kritischen Erwägungen geglaubt, aber eine Zerstörung des Kirchenorganismus lag ihm innerlich doch ebenso fern, wie etwa die Schöpfung einer neuen biblischen Theologie. Mehr als eine gewisse Verbesserung des vorhandenen Systems innerhalb seiner selbst hat er nie erstrebt, und selbst die bescheidensten Forderungen brachen sich doch immer wieder an dem Positivismus des

Nominalisten. Man muß diese innerlich schwankende Stellung des Mannes, dem sein Nominalismus theoretisch alle Abgründe der Skepsis erschloß und doch wieder praktisch die Brücke des Positivismus jederzeit über sie schlug, begreifen, um die schwebende widerspruchsvolle Beurteilung der Prinzipien wie der praktischen Konsequenzen aus ihnen billig würdigen zu können. Dieselbe Vernunft, die alle Zwingburgen schleifte und lichte Luftschlöffer leicht statt ihrer erbaute, lehrte die Macht des Positiven und Wirklichen als die alleinige anerkennen. Der Mann war nicht feige, sondern er kritisierte und konstruierte, und er zweifelte dann wieder an seiner Kritik und seinen Konstruktionen. Es sind nicht bloß äußere, sondern auch innere Gründe, die es bei der Lektüre von Dkams kirchenpolitischen Schriften so sehr erschweren, zu sagen, was er eigentlich „wollte“. Es handelte sich schließlich doch nur darum, durch Kritik und dialektische Reflexionen der positiven Politik des Kaisers die Bahn frei zu machen.

Aber dazu kam das zweite Interesse Dkams. Waren die Päpste im Recht, als sie seinem Orden das höchste Gut der Armut raubten? Das bestehende Kirchenrecht gab ihnen Recht, also muß seine Autorität gebrochen werden, wieder im Prinzip nur, auch hier bleibt es bei dem Positivismus in der Praxis. Dies geschah, indem mit Bewußtsein die Autorität der Schrift über die Autorität des Papstes gestellt wurde (s. oben S. 271, 22 ff.). *Papa errare potest, aber scriptura sacra errare non potest* (Dialog. p. 843). Päpste haben geirrt und sind Häretiker gewesen, wie immer wieder an Johann XXII. nachgewiesen wird; also können sie, da ein Häretiker zur Kirche nicht gehört, ihres Amtes entsetzt werden nach Recht wie Vernunft (Dial. p. 464 ff. 568 ff. 585 ff.). Die Sache muß nach Mt 18 vor die Öffentlichkeit gebracht werden, wenn die Ermahnung des Papstes nicht gefruchtet hat (comp. err. p. 965). Es ist heilige Pflicht, einen häretischen Papst zu bekämpfen (Dial. p. 737 f.). Auch bei dem Kardinalskollegium oder bei den allgemeinen Konzilien ist nicht die Wahrheit (p. 495 f.). Das Wort, daß Gott seine Kirche in alle Wahrheit leiten werde, ist nicht auf die Kleriker zu beschränken, als wenn sie die Kirche wären. Aber die Schrift versteht unter der Kirche die *congregatio christianorum fidelium*. Die Wahrheit kann auch bei Bauern, Weibern und Kindern erhalten bleiben, wenn der Klerus sie verliert. Indem sie die Schrift lesen, können sie eine tiefere christliche Erkenntnis gewinnen als die offizielle Kirche (Dial. p. 498. 502. 603. 605. 770). Das ist ein neuer Begriff von der Kirche, die gläubigen Christen sind die Kirche, die Schrift allein ist ihre Autorität. Nicht päpstliche Tyrannei darf in der Kirche herrschen, denn das Evangelium ist ein Gesetz der Freiheit (p. 776 f.). Es wäre *haeresis pessima*, den Glauben in die Gewalt des Papstes zu stellen, *quia secundum eam posset papa mutare totam fidem et omnes articulos fidei et facere articulos contrarios articulis contentis in symbolo apostolorum. Et ita in tota fide christiana nihil esset certum et immutabile, sed tota dependeret ex voluntate papae. Et evangelium et totam fidem posset destruere et facere novam scripturam contrariam, cui omnes christiani quamdiu papa vellet adherere deberent, quam tamen posset mutare successor suus.* Wohin man aber hierdurch kommen könne, zeige, daß die häretischen Sätze eines Dominikaners, des Magister Aycardus Theutonicus (d. i. Meister Eckart, zur Sache vgl. aber oben Bd V S. 145) zu Avignon hervorgehen, aber weder gebilligt noch verdammt worden sind, also dürfe ein Minorit diese Sätze auch weder annehmen noch verwerfen (Dial. p. 909). Man darf auch nicht zuwarten, bis etwa ein Papst das Richtige lehrt, *quod non est aliter quam fidem nostram in arbitrio hominis constituere, et quid credere debeamus ab eo exspectare, sed hoc sapit haeresim manifestam, cum dicat b. Paulus 1 Co 2: fides nostra non sit in sapientia hominum, sed in virtute dei* (Compend. err. p. 976). Das sind große Gedanken, die nicht klein dadurch werden, daß sie letztlich aus einem uns fremdartigen, aber für Dkams maßgebenden Motiv entspringen, der praktischen religiösen Tendenz, das Recht der „Armut“ zu beweisen. Es ist interessant, darauf zu achten, wie nahe Dkams durch die gemeinsame Tendenz auch den reformatorischen Mitteln der Frommen seit Petrus Waldus kommt. Auch er kämpfte wider die Verweltlichung der Kirche und auch er fand in diesem Kampf kein kräftigeres Mittel als die alleinige Autorität der Bibel. Christus in seinem menschlichen Sein und die Apostel waren arm (op. 90 dier. 1178; Compend. error. p. 962). Die *paupertas evangelica* schließt jede Form des Besitzes aus und gerade dadurch greift sie über die Vollkommenheit der alten Väter hinaus (p. 1067). Um eine *abdicatio omnis dominii et proprietatis omnium rerum* handelt es sich (p. 1067). Der absolute Verzicht auf die zeitlichen Güter steht höher als die Vollkommenheit gemeinsamen Be-

füßes (p. 1070) oder als die Verwaltung zeitlicher Güter mit dem Zweck der Liebe, wie sie der Papst will (p. 958f.). Die *abdication* ist nicht so viel als die völlige *expropriatio*; daher ist es falsch, wenn der Papst meint, die Minoriten wären im Grunde nicht freier von der Liebe zum Besitz als die anderen Bettelorden (p. 1123). Die Minoriten handeln nach Christi Beispiel und seinem Wort Mt 19, so thun sie völlig ab die Liebe zur Welt, die an der Liebe zu Gott hindert (p. 1124). Das ist der Weg der Vollkommenheit im eigentlichen Sinn, nicht einer bloßen Vollständigkeit. Wie ein natürlicher Mensch aller Glieder bedarf, so bedarf der Christ des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe; wie aber der natürliche Mensch vollkommen erst wird durch Weisheit, Schönheit zc., so wird der Christ erst vollkommen durch Keuschheit und völlige Armut (p. 1127). Das ist Christi Lehre im Gegensatz zur verweltlichten Kirche, das ist die Bibel im Gegensatz zum Papst. So ist Ockam zur Geltendmachung des Schriftprinzips gegen Papst und Kirchenversammlungen gekommen. Davon war oben die Rede.

Das geschichtliche Recht hinsichtlich des Verhältnisses von Kaiser und Papst hat sich an dem Naturrecht zu bewähren (über die Einteilung des Naturrechts s. Dial. p. 932f.), das kirchliche Recht unterliegt der Kritik der Bibel. Das vernünftige Naturrecht und die Bibel sind letztlich die entscheidenden Maßstäbe. Und diese beiden Maßstäbe sind, materiell betrachtet, identisch, denn beide sind von Gott, der sowohl die Schrift als die Vernunft dem Menschen inspiriert hat. Die *lex divina* ist sowohl die *scriptura sacra* als die *ratio recta*. Daher kann auch das Naturrecht immer aus der Schrift hergeleitet werden: *omne ius naturale in scripturis divinis explicite vel implicite continetur* (Dial. p. 934). Somit ist der Inhalt der Schrift vernunftgemäß und der Inhalt der natürlichen Vernunft als solcher schriftgemäß. Sofern aber die *lex canonica* oder die *lex civilis* diesen Maßstäben widersprechen, sind sie nicht obligatorisch (Dial. p. 630). In dieser Gedankenkombination wird das aufklärerische Element in den Ideen Ockams — es geht auf das kanonische Recht und die antike Rechtsanschauung zurück — deutlich. Von dieser Stimmung aus hat Ockam kühn gemahnt, sich vor Neuerungen nicht zu fürchten. Wenn Alexander der Große, der römische Staat oder die Apostel vor Neuerungen zurückgeschreckt wären, was wäre aus der Welt geworden? *Non sunt ergo novitates penitus respuendae, sed sicut vetusta, cum apparuerint onerosa, sunt omnimode abolenda, ita novitates, cum utiles, fructuosae, necessariae, expedientes secundum rectum iudicium videbuntur, sunt animosius amplectendae* (Dial. p. 737). Aber mit dieser Stimmung ist zunächst nicht Ernst gemacht worden, der Positivismus des Nominalisten stand ihr entgegen. Vgl. Seeberg, Dogmengesch. II, 151 ff.

7. Diese Uebersicht über die Theologie und die kirchenrechtlichen Ansichten Ockams zeigt, wie einerseits die Kritik an den überkommenen Dogmen und Rechtsordnungen immer spindiger und detaillierter wird, und wie andererseits der Positivismus der kirchlichen Formel immer derber zu Tage tritt. Der innere Zusammenhang des kirchlichen Lehrsystems wird aufgelöst, aber die einzelnen Elemente bleiben stehen. Zu diesem wie jenem erweist sich der Nominalismus als brauchbares Mittel, und in dem einen wie anderen folgt Ockam den Fußstapfen des letzten großen Verfechters des Realismus, des Duns Scotus. Aber die Theologie ist unter den Händen des Ockam immer skeptischer, negativer und unfruchtbarer geworden. Was sollte dieses beständige Räsonnieren und Kritifizieren samt immer neuen Luftschlössern der Möglichkeit, die der Pandorabüchse der *potestas absoluta* entstiegen, wenn schließlich doch alles bei dem Alten blieb? Ockam gräbt der Scholastik ihr Grab, diese Theologie ersticht an der dialektischen Kunst und an der Negation; je mehr sie sich von dem kirchlichen Leben entfernt, desto nutzloser und öder erscheint ihre Arbeit. So wird allmählich der Ruf nach einer neuen kirchlichen, praktischen und fruchtbaren, nach einer augustinischen und biblischen Theologie laut. Aber in dem wissenschaftlichen Schulbetriebe blieb die scotistisch-ockamistische Theologie eine Macht. Der Nominalismus schlug den Realismus; die kritische Auflösung der Kirchenlehre, die dialektische Widerlegungs- und Beweisjucht, das Raffinement der Skepsis und die Resignation der positiven *fides implicita* drangen immer weiter vor. Ockams Lehre blieb die „moderne“ Theologie bis in Luthers Zeit. Der „letzte Scholastiker“ Gabriel Biel wußte nichts Besseres als ein *Collectorium ex Occamo* seinen Lesern darzubieten. Und seit Gregor von Rimini mit dem ockamistischen Nominalismus die augustinische Sünden- und Gnadenlehre verbunden hatte — darin besteht seine geschichtliche Bedeutung — hatte der Name Ockams auch in ernsteren Kreisen einen guten Klang, er war der „moderne“ wissenschaftliche Theologe. Luther nennt ihn „meinen lieben Meister“ (Erl. Ausg. 24, 347, und

scholasticorum doctorum sine dubio princeps et ingeniosissimus, der trotz aller Verdammungen der Theologen und Päpste doch Parrhisiis et in melioribus scholis regiert (Weim. Ausg. VI, 183), und er bekennt mit Stolz: sum Occamiae factionis (Weim. Ausg. VI, 600. 195). Der Philosoph Odam hat einen großen Sieg 5 erfochten — auch über seinen größeren Lehrer, Duns —, er ist der Bahnbrecher der modernen Erkenntnistheorie geworden, der Theologe Odam hat die Methode und die Kritik des Duns der Theologie von anderthalb Jahrhunderten eingeschärft und aufrecht-
 10 erhalten, der Kirchenpolitiker Odam hat Gedanken über das Recht des Staates und das Unrecht der Kirche, über die alleinige Autorität der Schrift ausgestreut, die in die geistige Gärung der Folgezeit als kräftiges Ferment eingegangen sind. So steht er negativ wie positiv in direkter Beziehung zu der größten kirchengeschichtlichen Thatsache der Folgezeit, der Reformation. Diesen Zusammenhang erkennen heißt die historische Bedeutung Odams verstehen. Odam war kein Vorläufer Luthers als Reformator — das hat unsere Darstellung erwiesen —, aber er war einer der Faktoren, ohne den die Reforma-
 15 tion nicht denkbar ist. Aber mit der Reformation hören seine direkten geschichtlichen Wirkungen auf. Das beweist schon die Geschichte des Druckes seiner Schriften. Zu Ende des 15. und zu Beginn des 16. Jahrhunderts werden sie eifrig gedruckt, dann hat die Nachfrage aufgehört. Ein polemisches Sammelwerk wie das Goldasts reproduzierte seine kirchenpolitischen Werke. Erst das rein historische Interesse unserer Zeit legte uns die
 20 Bitte um eine Gesamtausgabe der Werke des venerabilis inceptor, des doctor singularis et invincibilis, des caput et princeps nominalium, des „lieben Meisters“ Luthers auf die Lippen. H. Seeberg.

Obilo von Cluni f. d. A. Cluni Bd IV S. 182, 35.

Odo von Cluni f. d. A. Cluni Bd IV S. 181, 53.

25 **Dehler, Gustav Friedrich**, gest. 1872. — Worte der Erinnerung an Gustav Friedrich v. Dehler, Tübingen 1872. (Grabreden von Stefan Frank und Prof. Dr. Fed. Neben bei der Trauerfeier im Stift von Direktor Dr. Vinber und Prof. Dr. Vanderer. Lebensabriß. Gedicht von Ottilie Wildermuth.) Gustav Friedrich Dehler. Ein Lebensbild von Joseph Knapp, Tüb. 1876.

G. F. Dehler gehört zu den bedeutendsten alttestamentlichen Theologen und einfluß-
 30 reichsten Universitätslehrern der neueren Zeit, während er zugleich auf praktisch-pädagogischem Gebiet um die Leitung des Tübinger theologischen Stifts sich bleibende Verdienste erworben hat. Er ist geboren am 10. Juni 1812 in dem Städtchen Ebingen, Oberamts Balingen. Vor manchen seiner Altersgenossen hatte er eine schwere, durch häusliche Sorgen und Kümmernisse getrübe Kindheit. Von seinem Vater, einem strengen und tüchtigen,
 35 aber mittellosen Präceptor, erhielt er nicht bloß den ersten Unterricht, sondern auch nachdrückliche, fast allzu starke Impulse zum Privatstudium, denen aber sein eigener Lerntrieb und Wissensdurst von selbst entgegenkam. Die Gymnasialbildung erhielt er auf dem niederen evang.-theologischen Seminar zu Blaubeuren. Im Herbst 1829 bezog er als Zögling des theologischen Stifts die Tübinger Hochschule. Hier warf er sich zunächst mit
 40 Eifer auf die gewöhnlichen philologischen und philosophischen Studien, wußte sich aber daneben die sämtlichen semitischen Dialekte in einer Weise anzueignen, daß nur die ausgesprochene Neigung zur Theologie ihn von der linguistischen Sphäre ablenkte. In der Theologie ließ er sich überwiegend durch den Einfluß seines Lehrers Christian Friedrich Schmid bestimmen, welcher auf dem Boden der positiven Schriftgläubigkeit stand, ohne
 45 deshalb die neuen Anregungen, welche von der Schleiermacherschen Lehre ausgingen, prüfungsgelöst von der Hand zu weisen. Nicht geringe Förderung bot ihm daneben ein Kreis ernster, mackerer Freunde, an welchen er sich in der zweiten Hälfte seiner Studienzeit vertrauensvoll angeschlossen. Derselbe zählte Männer, wie Karl Kapff, Wilhelm Hofacker, Joseph Josenhans (den nachmaligen Basler Missionsinspektor) u. a., zu seinen Leitern und suchte
 50 in regelmäßigen Zusammenkünften, wie in freierem Verkehr dem Verlangen nach brüderlichem Gedankenaustausch Rechnung zu tragen. Geistig erstarbt und im Besitz eines entschiedenen, seiner Gründe und Ziele bewußten Glaubens, folgte er im April 1834 einem Ruf an das Missionsinstitut nach Basel. Mit jugendlicher Begeisterung, welche selbst während eines längeren Augenleidens nicht abnahm, beteiligte er sich daselbst im Verein
 55 mit tüchtigen Amtsbrüdern, namentlich mit Christoph Blumhardt und Heinrich Staudt, an der Erziehung und Heranbildung zahlreicher Missionszöglinge. Auch mit Bedacht, dem aufstrebenden Professor an der Basler Universität, hatte er damals die ersten persönlichen

Berührungen. Sein ganzer geistiger Horizont erweiterte sich, während sich seine Welt-
 anschauung durch ein genaues Bibelstudium, sowie durch eingehende Beschäftigung mit
 Luthers Schriften abklärte. Drei Jahre blieb er auf dieser Stelle, welche ihm große Be-
 friedigung gewährte, weshalb er für Basel bis zu seinem Tode eine dauernde Liebe im
 Herzen trug. Nachdem er 1837 den philosophischen Doktorgrad erworben hatte, trat er ⁵
 eine wissenschaftliche Reise nach Norddeutschland an. Den Hauptteil des Sommersemesters
 brachte er in Berlin zu, wo er den Unterricht der Orientalisten Bopp, Petermann und
 Schott genoß. In Erlangen schloß er einen Freundschaftsbund mit Heinrich Thiersch,
 der über ihn das Zeugnis niederschrieb, daß er noch nie so viel wissenschaftliche Bildung
 und so viel brüderliche Liebe vereinigt gefunden habe. Seine auswärtigen Studien wurden ¹⁰
 indes bald unterbrochen durch den im Herbst 1837 erfolgten Ruf auf eine Repetentenstelle
 im Tübinger Seminar. Unmittelbar nach seiner Heimkehr ward er von der Familie seines
 Lehrers Steudel, welcher kurz vorher gestorben war, mit der Bitte angegangen, die Vor-
 lesungen desselben über alttestamentliche Theologie herauszugeben, eine Arbeit, die ihn
 über ein volles Jahr in Anspruch nahm. Das Werk, welches die geschichte Hand des ¹⁵
 kompetenten Redaktors verrät, erschien 1840 bei Reimer in Berlin. 1839 erhielt er einen
 Lehrauftrag für die alttestamentliche Theologie, welche durch Dorners Abgang nach Kiel
 ihren Vertreter verloren hatte. Dehler las im Sommer 1839 über dieses Fach mit durch-
 schlagendem Erfolg. Als es sich aber darum handelte, ihn auf Grund desselben für die
 erledigte Stelle vorzuschlagen, erklärte sich nicht bloß Baur, sondern auch die Mehrheit ²⁰
 des akademischen Senats gegen ihn, weil diese an seiner dem Pietismus zugeneigten Rich-
 tung Anstoß nahm. Dehler ging nun nach Stuttgart, wo er vom Frühling bis Herbst
 1840 das Amt eines Stadtvikars bekleidete, dann erhielt er eine Professur am niederen
 Seminar und zugleich die Pfarrstelle zu Schönthal, Oberamts Künzelsau. Dort gründete
 er seinen Hausstand durch die eheliche Verbindung mit Luise Steudel, der zweiten Tochter ²⁵
 seines unvergeßlichen Lehrers, an deren Seite er sich bis an sein Ende eines reich geseg-
 neten Familienlebens erfreuen durfte. Dehlers 4½-jährige Thätigkeit im fränkischen Würt-
 temberg war in mehrfacher Hinsicht von einem nennenswerten Erfolg begleitet. Als einen
 besonderen Gewinn jener Zeit betrachtete er die Sammlung einer Fülle pastoraler Er-
 fahrungen und den kollegialischen Umgang mit seinem Vorgesetzten, dem berühmten Pä- ³⁰
 dagogen und damaligen Ephorus Dr. Karl Ludwig Roth. In das Ende seines dortigen
 Aufenthaltes (1845) fällt die Herausgabe seiner „Prolegomena zur Theologie des Alten
 Testaments“, welcher indes schon die Publikation einer Reihe theologischer Aufsätze und
 Rezensionen vorangegangen war. Hieraus erklärt sich, daß während seines Weilens in
 Schönthal wiederholt Anfragen wegen Übernahme akademischer Lehrstellen an ihn ergingen, ³⁵
 welche sich gegen den Schluß des Jahres 1844 zu offiziellen Vokationen nach Marburg
 und Breslau gestalteten. Er folgte im Frühjahr 1845 der letzteren. Seine Übersiedelung
 begründete für ihn den Anfang einer völlig neuen Lebensphase. Die Veretzung in einen
 größeren Staat schärfte nicht bloß seinen politischen Blick, sondern erweiterte auch seinen
 geistigen und kirchlichen Gesichtskreis, und die mancherlei Erlebnisse auf dieser wichtigen ⁴⁰
 Station seines Laufes trugen zur Klärung und Berichtigung seiner Ansichten nicht wenig
 bei. Überraschen aber konnte es immerhin, wie dieser echte Schwabe über ein Kleines
 sich in einen begeisterten Preußen umwandelte, und zwar so sehr, daß Dehler an seiner
 Ueberzeugung von der deutschen Mission Preußens auch nach seiner Rückkehr in die alte
 Heimat unwandelbar festhielt, zu einer Zeit, als dort seine politischen Gesinnungsgenossen ⁴⁵
 kaum nach Duzenden zählten. Energisch, wie er war, scheute er auch nicht vor der Auf-
 gabe zurück, süddeutsche Eigenart mit dem norddeutschen Wesen, pietistischen Subjektivismus
 mit lutherischem Kirchentum zu vermitteln. Seine akademische Stellung war freilich für
 den jungen Ordinarius am Anfang nichts weniger als leicht und angenehm. War er ja
 doch von dem Ministerium Eichhorn mit einigen anderen Kollegen, unter welchen ihm ⁵⁰
 Gaupp besonders teuer blieb, nach Breslau berufen worden, um die bisher mit fast lauter
 rationalistischen Lehrern besetzte theologische Fakultät in positiv-christlicher Richtung umzu-
 gestalten. Die älteren Amtsgenossen, zumal der in Stadt und Land hochgefeierte David
 Schulz, befanden sich im Besitz der Popularität, und wenn sie auch dem gut empfohlenen
 Ankömmling nach außen ungemein freundlich entgegenkamen, so suchten sie ihm doch bei ⁵⁵
 den Studierenden den Boden seiner Wirksamkeit nach Kräften zu entziehen. Dies gelang
 ihnen auch in einer solchen Ausdehnung, daß Dehler in den ersten zwei Jahren die an-
 gekündigten Vorlesungen öfters nicht zu stande brachte. Der Schwerpunkt seines Wirkens
 lag damals in den Seminarien, in welchen er gemeinsam mit Gaupp u. a. die praktisch-
 theologischen und dogmengeschichtlichen Studien zu leiten hatte. Allmählich wuchs aber ⁶⁰

die Zahl seiner Zuhörer, und in den letzten Jahren hatte sich ein solcher Umschwung der öffentlichen Meinung vollzogen, daß er als ein angesehener und beliebter, von dankbaren Schülern geschätzter Lehrer gelten konnte. Seine Vorlesungen erstreckten sich auf alttestamentliche Theologie, biblische Theologie, Dogmatik, Exegese und Geschichte der neuesten Theologie. Für seinen konfessionellen Standpunkt gewann jene Breslauer Periode dadurch eine eigentümliche Bedeutung, daß er durch die Beobachtung, daß die Union vielfach mit den Lichtfreunden liebäugle, auf die Seite der strengen Lutheraner gedrängt wurde. Mit fast agitatorischem Eifer beteiligte er sich an der Gründung eines evang.-luth. Provinzialvereins, welcher die Erhaltung des lutherischen Bekenntnisses für die schlesische Kirche zum Zweck hatte; er wurde bald in der ganzen Provinz als das gelehrte Haupt dieser Richtung angesehen. Übrigens fand seine konfessionelle Unterschiedenheit ihre bestimmte Grenze an der theologischen Bildung und christlichen Liebe, die ihn von jeder separatistisch-hierarchischen Überspannung ferne hielt und — im Unterschied von seinem Kollegen Kahnis — gerade auch von den schroffen schlesischen Altlutheranern trennte. Weil es ihm ein Bedürfnis war, das positive Christentum in jeder Form anzuerkennen und zu pflegen, unterhielt er freundliche Beziehungen zu der herrnhutischen Brüdergemeinde, in deren friedvoller Stille er manche Ferienwoche verbrachte. Auf dem praktisch-kirchlichen Gebiet hielt er sich für verpflichtet, jedwede gesunde Thätigkeit zu unterstützen. Demgemäß erhob er seine Stimme für christliche Kolportage, für Hebung des Armen- und Krankenwesens und ähnliche Unternehmungen. So nahm er auch keinen Anstand, dem weiteren Ausschuss des im Jahre 1848 gegründeten Kirchentags beizutreten. Das von ihm bei der zweiten Wittenberger Versammlung im September 1849 angeführte Wort, welches ein alter Bauer ihm einst zugerufen hatte: „enges Gewissen, weites Herz“ brachte einen gewaltigen Eindruck hervor und wurde von da an in Kurs gesetzt, ja recht eigentlich ein Gemeingut der norddeutschen Brüder.

Als Wilhelm Hoffmann im Frühling 1852 auf die Stelle eines Hof- und Dompredigers in Berlin berufen wurde, erledigte sich in Tübingen der wichtige Posten eines Stiftsophorus. Nun erhielt Dehler den Ruf zur Übernahme des Ephorats und einer ordentlichen Professur der alttestamentlichen Theologie. So hart ihm der Abschied von seinen schlesischen Freunden und Schülern fiel, und so wenig er sich die Schwierigkeiten des fraglichen Doppelamtes verbarg, so hielt er es gleichwohl für seine Aufgabe, nach beinahe siebenjähriger Abwesenheit seinem württembergischen Vaterland und der Hochschule, welcher er so viel zu danken hatte, von neuem seine Dienste zu widmen. Dehler war 40 Jahre alt, stand somit auf der Höhe seiner Manneskraft, als er mit dem Wintersemester 1852 seine ephorale und akademische Thätigkeit begann, welche mit Recht als der Glanzpunkt seines irdischen Wirkens bezeichnet werden kann. Er behielt dieses mühsame Doppelamt fast zwei Dezennien bis an sein Ende. Als er in die Tübinger Fakultät eintrat, hatte sich ihr Charakter gegen die Zeit, in welcher er als Studiosus und Repetent in der heimischen Mufenstadt gewesen war, auffallend verändert. Die negativ-kritische Richtung hatte im Lauf der Jahre immer mehr von ihrem Terrain und Einfluß verloren, und wenngleich ihr berühmtester Vertreter, Ferdinand Christian Baur, fortwährend noch eine bedeutende Anziehungskraft auf viele Studierende ausübte, so war ihm doch in Beck ein Gegner erwachsen, der, wie kein zweiter, im Stande war, die Herrschaft des Hegelianismus zu brechen und eine neue theologische Ara gründen zu helfen. So kam es, daß Dehler einen für seine Wirksamkeit günstigen, wohl vorbereiteten Boden antraf; in fast ungestörtem Wettstreit und gutem Einvernehmen mit den Amtsgenossen konnte er seinem anstrengenden Beruf nachkommen. Mit Landerer und Palmer verknüpfte ihn das feste Band erprobter Jugendfreundschaft. Vor Beck begte er eine tiefe Hochachtung, wenn er ihm auch nicht in allen seinen Thesen und Antithesen beipflichten konnte, und in Baur, dem damaligen Senior der Fakultät, durfte er einen unvergessenen Lehrer begrüßen, dem er von seiner Seminarzeit her eine pietätsvolle Anhänglichkeit bewahrt hatte. Auch mit seinem Nachfolger Karl Weizsäcker wirkte Dehler in ungetrübter Eintracht zusammen. Das Seminar betrachtete er als eine Pflanzstätte der evangelischen Kirche. Von seinen Bewohnern verlangte er in erster Linie die Pflege einer echten, gediegenen Wissenschaft, nicht bloß die Sammlung und Aufhäufung von allerlei Kenntnissen, sondern vor allem das Streben nach einer lebendigen Erkenntnis der Wahrheit. Als ein Mann mit engem Gewissen ward er nicht müde, das *unum necessarium* ihnen einzuschärfen; kraft seiner Weitherzigkeit betonte er jedoch nicht minder den paulinischen Kanon: *πάντα ὑμῶν* (1 Kor 3, 22). Weit entfernt, sie in die Schranken der bloßen Fachbildung einzuschließen, empfahl er mit Nachdruck zur Vorbereitung auf

die eigentlich theologische Arbeit ein gründliches klassisch-philologisches, philosophisches und historisches Studium, wobei er gern Luthers Wort citierte: „So lieb uns das Evangelium ist, so hart lass'et uns über den Sprachen halten!“ So wichtig ihm aber die wissenschaftlich-theologische Ausrüstung der Jüglinge blieb, so galt ihm doch ebensoviel, ja noch mehr ihre christliche Charakterbildung, die sittlich-religiöse Haltung, die Selbstzucht und Selbstverleugnung, der stille Wandel vor Gottes Angesicht. Auf die äußere Legalität, auf ein anständiges, geordnetes Wesen legte er großen Wert, wie er denn auch die Fragen der Disziplin und des Deforums unter den ethischen Gesichtspunkt gestellt wissen wollte. Mit redlichem Ernst und fast peinlicher Gewissenhaftigkeit hat Dehler gerungen, von seinem Standpunkt aus den vielfachen Obliegenheiten als Leiter und Erzieher der ihm anvertrauten studierenden Jugend gerecht zu werden. Doch konnten so, wie die Dinge standen, Streitigkeiten und Reibungen aller Art nicht ausbleiben. Die Überwachung einer Schar junger Leute, von welchen ein Teil den Vorgesetzten immer nur als unbequemen Zuchtmeister ansieht, war für sein reizbares, heftiges Temperament eine schwierige Aufgabe, um so mehr, als er in seiner eigenen Jugend jederzeit in den Geleisen strengster Solidität einhergegangen war. Es war daher kein Wunder, daß er am Anfang ein gleichmäßig ruhiges Verständnis der seiner Aufsicht unterstellten Jugend vermiffen ließ und manchmal schon in harmloser Jugendlust eine strafwürdige Rügellosigkeit erblickte. In Sachen der Menschenkenntnis war er überdies zu sehr vom Eindruck des Augenblicks beherrscht. Und wenn er vollends in leidenschaftlichen Affekt geriet, so konnte es nur zu leicht vorkommen, daß er von dem störenden Einfluß der Vorurteile sich nicht frei erhielt, daß der sonst so klare Blick des Mannes offenbar getrübt, sein anderweitig so treffendes Urteil sichtlich befangen war. Überhaupt zeigte er sich im amtlichen Verhältnis seinen Stifflern gegenüber vorherrschend ernst und würdevoll, stramm und decidiert, mehr als ein Mann des Gesetzes, „als ein Professor des Alten Testaments“, wie er einmal selbst sich bezeichnet hat. Darum konnten ängstliche Gemüter von seiner Art leicht eingeschüchtert und zu ihrem eigenen Nachteil von einem näheren Verkehr mit ihm abgeschreckt werden. Was aber auch solche, welche sein Wesen minder sympathisch berührte, immer wieder mit ihm ausöhnte, war seine wandellose Lauterkeit, zumal der Umstand, daß sein unbestechlicher, unbeugsamer Sinn für Wahrheit und Gerechtigkeit gegen die in seinem Naturell begründeten Fehler und Eigenheiten wirksam reagierte. Er nahm es äußerst streng mit der Selbstprüfung und mit dem Selbstgericht, und menschliche Augen haben es nicht immer gesehen, wie die Ecken und Spitzen, welche er nach außen zu fühlen gab, als Stacheln in sein Gewissen zurückgekehrt sind und ihm zur Demütigung vor seinem Gott gebient haben.

Eine noch ungeteilte Anerkennung, als durch seine Leitung des Stifts, wußte sich Dehler als Universitätslehrer zu erwerben. Als solcher hatte er in erster Linie das Alte Testament zu behandeln. Er las über die Theologie des Alten Testaments und über die Einleitung in dasselbe, erklärte Jesaja und Hiob, die Psalmen, messianischen Weissagungen und kleinen Propheten. Neben seinen alttestamentlichen Fächern las er auch über den Hebräerbrief und über die christliche Symbolik. Die Krone seiner Vorlesungen war un-40 streitig die über die Theologie des Alten Testaments. Er hat sie in Tübingen zehnmal gehalten, zum letztenmal im denkwürdigen Kriegsjahr 1870/71. Das Hauptverdienst seiner Vorlesungen war die lichtvolle, mit äußerster Akribie durchgeführte systematische Darlegung des Schriftinhalts auf Grund eindringender, sorgfältiger Untersuchung der alttestamentlichen Urkunden. Demgemäß galten seine Vorlesungen als ungemein gründlich, zuverlässig und instruktiv. Und doch waren sie nichts weniger als dürre Kompilationen und trodene Elaborate eines kühlen Doktrinärs, sondern lebensvolle, mannhafte Zeugnisse, welche aus einem von der Wahrheit und Herrlichkeit des göttlichen Wortes erfüllten Herzen hervorquollen und nicht bloß als die reife Frucht unermüdlcher Forschung und tüchtigen Denkens, sondern zugleich als das geschlossene Ergebnis geräuschloser Gewissens-50 arbeit sich darstellten. So hat Dehler dazu mitgeholfen, das A. Test., welches manchen zuvor ein halb verschlossenes Buch gewesen war, wieder in sein unveräußerliches Recht einzusetzen, die Liebe zu ihm zu nähren und der Beschäftigung mit seinen Urkunden unter den Studierenden und der Geistlichkeit einen neuen Schwung zu geben. Dem sprachlichen Element ließ er die größte Sorgfalt angedeihen und bot alles auf, die Grundlagen strengster philologischer Forschung zu sichten und zu erweitern. Ebenso wußte er dem geschichtlichen Faktor mit aller Umsicht gerecht zu werden. Seine ganze Auffassung des A. Test. im Unterschied vom Neuen ist ja vom Gesichtspunkt des lebendigen Werdens und Wachsens, vom Gedanken der historischen Entwicklung der Offenbarung geleitet und beherrscht. Gegenüber der einseitig-dogmatischen Richtung, wie sich dieselbe in milder Form 60

in dem früheren Supranaturalismus, konsequenter namentlich bei Hengstenberg und seiner Schule darstellt, gegenüber ferner der theosophisch-mystischen Richtung, wie sie durch v. Meyer, Stier u. a. repräsentiert ist, vertrat Dehler den Standpunkt der organisch-geschichtlichen Auffassung des A.T.s und der alttestamentlichen Religion, welchen er litterarisch zuerst

5 in seinen Prolegomena einläßlicher präzisiert hatte. Die Einheit beider Testamente wird darin nicht als eine zufällige, sondern als eine innere und wesentliche, zugleich aber als eine wahrhaft geschichtliche nachgewiesen, als eine solche, welche durch wirklich unterschiedene Entwicklungsstufen vermittelt ist. Im Alten Testament liegt eine Heilsgeschichte als suc-

10 cessive Entfaltung eines göttlichen Heilsplans, der in der Person und im Werk Christi seine Vollendung findet. Ebenso hat die evangelische Wahrheit nach ihrem ganzen Um-

15 fang und in allen ihren Teilen ihre entsprechende Vorbereitung im Alten Testament, während andererseits auch nicht eine einzige biblische Lehre schon in ihrer ganzen Fülle erschlossen und somit als in sich fertig, ohne weitere Entwicklung ins Neue Testament hinübergekommen ist. Hier nun gewinnen wir den klarsten Einblick in die gesunde theo-

20 logische Grundanschauung, von welcher Dehlers gesamte Wirksamkeit auf dem Lehrstuhl getragen war. Das Alte Testament war ihm die heilige Urkunde der Offenbarungsgeschichte, in welcher der ewige Rathschluß Gottes in geschichtlicher Entfaltung zu seiner abgeschlossenen Darstellung gelangt. Darum konnte er das Alte Testament in seiner Göttlichkeit wür-

25 digen, ohne es dem Neuen ohne weiteres gleichzustellen; er konnte aber auch umgekehrt die historische Seite an ihm in ihrer Bedeutung anerkennen, ohne darum seinen göttlichen Offenbarungscharakter preisgeben zu müssen. — Mit seiner Auffassung und Behandlung des Alten Testaments wurzelt Dehler in der Theologie von Bengel, Deisinger und Menken, während er sich zugleich mit zeitgenössischen Theologen, wie Nitzsch, Beck und Joh. Chr.

30 R. v. Hofmann in prinzipiellem Einklang befindet. — Nicht minder gesunde Ansichten hatte er bezüglich der „alttestamentlichen Kritik“. War er auch im Zusammenhang mit seiner entschieden gläubigen Richtung bei seinen Forschungen von einem vorherrschend kon-

35 servativen und apologetischen Interesse geleitet; so war er doch in seinem Verhältnis zur biblischen, speziell zur alttestamentlichen Kritik nichts weniger als befangen und einseitig. Eine lediglich negative und destruktive Kritik durfte selbstverständlich auf seine Zustimmung

40 nicht rechnen, wennschon er einräumte, daß sie viele Halbhheiten zerstört, manche morische Stützen hinweggenommen und dagegen alle diejenigen, welche überhaupt die Mahnungen der Zeit verstehen, zu dem einen unerschütterlichen Grund des Glaubens kräftig hingetrie-

45 ben habe. Beim Beginn seines Breslauer Wirkens schien er sich oft noch im peinlichsten Dilemma zu befinden. So schreibt er 1847 an Deisinger: „Mit dem Herzen ein Gegner der destruktiven Kritik, mit dem Verstand von ihr gefangen, schwimme ich hier

50 zwischen zwei Wassern, auf der einen Seite mich des Unglaubens, auf der anderen Seite der Unredlichkeit anklagend. O dieser Pentateuch, Josua und Richter in der ersten Stell!“ Sein unparteiischer Wahrheitsfinn ließ ihn jedoch schließlich auch auf diesem Gebiet den richtigen Standort finden. So konnte er nicht umhin, ein paar wichtige isagogische Er-

55 gebnisse der strengeren Kritik zu adoptieren, z. B. die Existenz mehrerer historiographischer Strömungen im Pentateuch noch vor der ähnlichen Konzeption durch Delitzsch. Es heißt das Ansehen der Prophetie nicht schmälern, wenn man einzelne Stücke der jesajanischen Sammlung von einem anderen Propheten gesprochen sein läßt. Aber gerade auf diesem vielumstrittenen Feld alttestamentlicher Forschung treffen wir bei ihm neben der Weite

60 und Klarheit des Blicks eine rühmliche Besonnenheit, die ihn abhielt, irgend ein positives Datum der kirchlichen Tradition ohne die triftigsten Gründe fallen zu lassen. In Absicht auf die „Eregeje“ verschmäht er alle Zwangsmittel und Künsteleien, jede leichtfertige Oberflächlichkeit und ebenso die starre Gebundenheit an Dogma und Symbol. Eine gesunde hermeneutische Theorie fordert die Synthese des philologischen und theologischen Elements.

65 Was schließlich die Form und Diktion seiner Vorträge betrifft, so war sie nicht durch Form und Eleganz und ebensowenig durch Anmut und Gewandtheit hervorstechend. Auch stand ihm nicht in gleichem Maß wie manchem anderen eine Fülle von Ausdrücken, Wendungen und Bildern zu Gebot. Seine Darstellung hatte vielmehr etwas bestimmt Aus-

geprägtes, zuweilen fast Stereotypes, war also nichts weniger als salopp und nachlässig.

70 Sie war markig und gebirgig und doch nicht dunkel und unverständlich, zuweilen eine Neigung zum Bau längerer Perioden verratend, gleichwohl aber frisch und abgerundet. Alles zusammengenommen erwies sie sich als den abgeklärten und geläuterten Ausdruck einer kraftvollen, durchsichtigen und charakterfesten echt theologischen Persönlichkeit.

Neben dem Alten Testament war die „Symbolik“ ein zweites, seinem Geist und

60 Geschmack, seiner Anlage und Begabung konformes Arbeitsgebiet. Er blieb bis zum

Ende bewußter und begeisterter Lutheraner und war im Gremium seiner Fakultät der erklärte Vertreter dieser Richtung.

In seiner Tübinger Zeit hatte Dehler zwei schwere Krankheiten durchzumachen. Doch war zunächst kein Grund zu einer ernstlichen Besorgnis vorhanden. Im Mai 1871 fühlte er zum erstenmale eigentümliche Schmerzen in der Leber- und Magengegend, deren tieferer Grund sich nicht ermitteln ließ. Im Lauf des Sommers und Herbstes erreichten sie einen so hohen Grad, daß die Ärzte ihre Befürchtung, ein Krebsartiges Übel werde die Ursache der Krankheit sein, nicht länger verhehlen konnten. Am 26. November legte er sich tod- müde auf sein letztes Lager, nachdem er Tags zuvor noch mit äußerster Anstrengung zwei Vorlesungen gehalten hatte. Seine Sehnsucht nach der Ruhe des Volkes Gottes, welcher er mit den Worten: „Ich möchte heim“ wiederholten Ausdruck gab, sollte bald gestillt werden. Nachdem er sein Haus bestellt und auf den Gang durch das finstere Thal mit der demütigen Einfalt eines Kindes und mit der mutigen Entschlossenheit eines Mannes sich gerüstet hatte, entschlief er im bußfertigen Glauben an seinen Erlöser am 19. Februar 1872.

Seine schriftstellerische Thätigkeit ist nicht umfassend gewesen. Sein mit viel äußerer Unruhe verknüpftes amtliches Wirken gewährte ihm hierzu, namentlich zur Herausgabe seines Lebenswerkes, der Vorlesungen über die alttestamentliche Theologie, nicht die notwendige Ruhe. Ein weiterer Grund seiner Zurückhaltung war übrigens der leicht begreifliche Wunsch, den durch seine bahnbrechende Erstlingsarbeit so hochgespannten Erwartungen mit etwas Mustergiltigem, in sich Vollendetem zu begegnen, während doch auf der anderen Seite sein rastloses Vorwärtstreben ihm nie gestattete, sich selbst ganz Genüge zu thun. Zugleich mag er gefürchtet haben, der frischen Unmittelbarkeit, welche seine Vorträge für die Zuhörer so wertvoll machte, den Duft abzustreifen, wenn er deren Hauptinhalt publizieren würde. Außer seinen bereits erwähnten Prolegomena veröffentlichte er nur noch drei kleinere Arbeiten alttestamentlichen Inhalts, seine Breslauer Habilitationsschrift: *Veteris testamenti sententia de rebus post mortem futuris* (1846) und zwei Universitätsprogramme: „Die Grundzüge der alttestam. Weisheit; ein Beitrag zur Theologie des A. Testaments“ (1854) und „Über das Verhältnis der alttest. Prophetie zur heidnischen Mantik“ (1861). Letztere Abhandlung ist eine Beigabe zu dem Glückwunschschreiben, welches die Universität Tübingen unter Dehlers Rektorat zu der vom 2.—5. August 1861 begangenen Jubelfeier des 50jährigen Bestehens der Universität Breslau absandte. Eine Frucht seiner ephoralen Wirksamkeit in Tübingen ist das von Dehler selbst 1869 edierte Schriftchen: „Zwei Seminarreden“. Außerdem finden sich von seiner Hand zahlreiche Rezensionen und Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften, vornehmlich über biblisch-theologische Gegenstände, aber auch über Missionsangelegenheiten, kirchliche Fragen und anderweitige Materien. Die mehr religiös-erbaulichen und belehrenden Blätter, in welchen wir auf Beiträge von ihm stoßen, sind die von Dr. Barth begründeten „Jugendblätter“ und „die neue Erde“, ein längst eingegangenes Sonntagsblatt zur christlichen Erbauung zunächst für das fränkische Würtemberg. Weiter war er ein mehr oder minder fleißiger Mitarbeiter an einer Reihe theologischer Zeitschriften, Kirchenzeitungen und gelehrter Blätter, an der Tübinger Zeitschrift, in welcher er 1840 seine umfangliche Abhandlung über den Knecht Jehovabs erscheinen ließ, am Allgemeinen Repertorium für theologische Litteratur und kirchliche Statistik von Rheintwald, am Neuen Repertorium von Bruns, am Allgemeinen Repertorium von Reuter, an der Hengstenberg'schen Kirchenzeitung, an Tholuds Litterarischem Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt, an den Jahrbüchern für wissenschaftliche Theologie, an den unter dem Titel „Janus“ erschienenen Jahrbüchern deutscher Gesinnung, Bildung und That, am evangel. Kirchen- und Schulblatt von Schlesien, am „wahren Protestanten“ von Dr. Marriott, an der Zeitschrift für lutherische Theologie, am Allg. Litterarischen Anzeiger von Föckler und Andrea und schließlich an den Studien und Kritiken. Predigten von Dehler sind abgedruckt in dem 1846 zu Stuttgart veröffentlichten Pfarrwaisenpredigtbuch und in den 1850 vom evangelisch-lutherisch-kirchlichen Verein edierten „Zeugnissen evangelischer Wahrheit“. — Besondere Hervorhebung verdienen die 40 Artikel, welche er der 1. Auflage dieser Encyclopädie einverleibt hat, hauptsächlich die über Themata der alttestamentl. Theologie.

Nach Dehlers Hingang erschienen von ihm noch drei posthume Geisteskinder. Zuerst edierte sein ältester Sohn Hermann das schöne Büchlein: „Gesammelte Seminarreden, gehalten während der Führung des Ephorats“ (1872). Dieser kleineren Schrift folgte in den Jahren 1873 und 1874 die Herausgabe der „Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments“ von demselben, 2. Aufl. 1882, 3. Aufl. 1891, und 1876 das „Lehr- 60

nicht zu, und auf den Rat des Heidelberger Theologen Jost Hahn blieb er ihnen fern.
 Dafür genoss er den Unterricht des Humanisten Jakob Wimpheling, der von 1498—1500
 S. lehrte. Nach dem Lehrplan mußte er sich natürlich vor allem mit den Scholastikern
 beschäftigen. Mehr als der kalte Duns Scotus zogen ihn Thomas von Aquino und
 besonders die Mystiker, Richard von St. Viktor, an, von späteren Theologen Verdon. 5
 Der mystische Zug seines Wesens wurde durch diesen geistigen Verkehr wie durch seinen
 Gang zur Einsamkeit und seine ängstliche Scheu vor theologischen Unterredungen mit
 Kollegen bedeutend gestärkt. Jedenfalls fand er hier, was er damals suchte, und das Gleich-
 gewicht seiner Seele wurde weder durch die Erkenntnis der Notstände der Kirche, noch
 durch Zweifel an der Kirchenlehre, noch endlich, wie bei Luther, durch religiöse Anfechtungen 10
 gestört. Noch war er ein frommer gläubiger Katholik. 1503 wurde er unter Magister
 Johann Hartlieb Baccalaureus, und bald darauf Erzieher der jüngern Söhne des Kur-
 fürsten Philipp des Aufrichtigen in Heidelberg. Aber das höfische Leben behagte ihm
 nicht, auch fühlte er sich noch innerlich unfertig und sehnte sich nach der Theologie
 zurück. Über den Jahren 1503—1512 liegt ein noch wenig aufgeklärtes Dunkel. Wir 15
 wissen nur, daß er nach seiner Resignation als kurfürstlicher Erzieher die Pfründe Weins-
 berg antrat, welche die an ihrem Sohne hangenden Eltern um den Preis des größten
 Teils ihres Vermögens auf seine Anregung hin gestiftet hatten. Aber nach Capito
 wäre er nur 1¹/₂ Monat in Weinsberg auf seiner Pfründe geblieben und hätte nachher
 in Stuttgart, Tübingen und Heidelberg das Studium der Theologie wieder aufgenommen. 20
 In Tübingen wurde er laut den Universitätsurkunden am 9. April 1513 immatrikuliert
 als M. Joh. Icolampadius de Winsperg. Im Jahre 1512 war er in Stuttgart,
 um Reuchlin zu hören, und im gleichen Jahre 1512 erschienen seine ersten Predigten im
 Druck unter dem Titel: „Declamationes oder Reden Icolampads über das Leiden
 und die letzte Predigt unseres Herrn Jesu Christi am Kreuz unter dem Bild des weg- 25
 ziehenden Predigers“ bei Ulrich Zasius in Freiburg. Diese Predigten hatte er in Weinsberg
 gehalten. Folglich muß seine erste Weinsberger Wirksamkeit ins Jahr 1512 fallen, und die
 Zeit von 1503—1512 bleibt dunkel. Seine Erzieherthätigkeit dauerte ebenfalls nur ganz kurze
 Zeit. Es bleibt somit nur die Möglichkeit, daß er, nachdem er sich vom Hofe zurück-
 gezogen hatte, während längerer Zeit in aller Stille in Heidelberg sich mit seinen Studien 30
 beschäftigte. Möglicherweise war er nominell bereits einige Jahre Inhaber seiner Pfründe,
 bevor er sie wirklich antrat. Geringegen scheint (entgegen den älteren Biographen Deko-
 lampads) der Aufenthalt in Stuttgart demjenigen in Tübingen vorangegangen zu sein.
 In Tübingen lernte er Melancthon kennen, mit dem er gemeinsam griechische Klassiker
 las. Die Freundschaft beider Männer war für das Leben geschlossen. Die Rückkehr 35
 nach Heidelberg muß schon 1514 (nicht erst 1515) erfolgt sein, denn er verkehrte daselbst
 während einiger Zeit u. a. mit Brenz und Capito, welcher letzterer von 1512—1515 in
 dem nahen Bruchsal Stiftsprediger war. Neben seinen gelehrten Arbeiten hat er wahr-
 scheinlich von Heidelberg aus sein Predigtamt in Weinsberg versehen. Daß der Verkehr
 mit den eben genannten Männern und die humanistische Umgebung ihn in reforma- 40
 torischem Sinne beeinflusst haben, ist wahrscheinlich, wenn auch nicht direkt nachweisbar.
 Denn noch war er ein glühender Verehrer der Maria und ein Lobredner des Mönchs-
 tums. Immerhin übertraf er viele seiner Zeitgenossen durch seine intensive Hervorhebung
 Christi in seinen ersten Weinsberger Predigten.

Im Jahre 1515 wurde Dekolampad durch die Vermittlung des inzwischen als 45
 Münsterpfarrer von Basel gewählten Capito vom Bischof Christoph von Uttenheim als
 Prediger nach Basel berufen. Dem edeln, evangelisch gesinnten, und auf Hebung des
 Alerus und der Kirche bedachten Kirchenfürsten lag es wirklich daran, wissenschaftlich
 tüchtige und ernsthafte Männer an seinen Bischofsstiz zu ziehen, er würde vielleicht auch
 mit seinen guten Absichten mehr erreicht haben, wenn er nicht gerade Bischof von Basel 50
 gewesen wäre. Def. traf in Basel den Erasmus, der, eben mit der Herausgabe seines
 griechischen Neuen Testaments beschäftigt, den ihm von dem Schlettstadter Lektor Sapidus
 empfohlenen Gelehrten alsbald zur Mitarbeit heranzog (vgl. Erasm. Vorrede zur 3. Ausg.
 des N. T.). Trotz des im Grunde verschiedenen, ja fast entgegengesetzten Wesens der beiden
 Männer war damals ihr gegenseitiges Verhältnis herzlich und harmonisch. Der im 55
 Innersten geheimnisvolle und rätselhafte Rotterdamer besaß damals unstreitig noch
 mehr Interesse für das religiöse Moment der Fragen, welche die Zeit bewegten, als später.
 Für Def., dessen Natur beständig einer festen Stütze bedurfte, war dies ungemein wert-
 voll. Dem Erasmus verdankte er die nachdrückliche Mahnung, Christum zu suchen.
 Er hat ihm auch zeitlebens seine Verehrung und Hochachtung bewahrt, auch als sich 60

- Erasmus je länger je mehr von der Bewegung abwendete, an deren Entstehung er einen so großen Anteil gehabt hatte, und trotzdem er je länger desto ungerechter und gehässiger gegen die Männer des reformatorischen Kreises wurde. Zu der inneren Ursache dieser Entfremdung zwischen Erasmus und den schweizerischen Reformatoren kam dann auch die
- 5 freundliche Aufnahme Huttens von seiten der Letztern, was den Erasmus vollends erbitterte. Als Zwingli und Def. gestorben waren, äußerte er sich dahin: „es ist gut, daß die beiden Führer der Evangelischen gestorben sind; wenn sie noch lebten, wäre es um uns geschehen“ (vgl. H. Stähelin, *Huld. Zwingli I*, 314—318, idem vgl. d. A. Erasmus, *Bd V*, S. 142 f.).
- 10 Def. blieb nicht lange in Basel. Er erlangte 1516 an der Basler Universität den Licentiatengrad und hielt Vorlesungen über Obadja (er hatte in Heidelberg bei einem getauften Juden, Matthäus Adriani, einem spanischen Arzte, Hebräisch gelernt), Ephe-
 15 senerbrief und die Sentenzen des Lombarden, aber nach kurzer Zeit kehrte er, aus unbekanntem Gründen, nach Weinsberg zurück, um neben Privatstudien in Heidelberg seine
 20 Pfründe zu versehen. Hier trat er nun gegen eine Zeitunfite auf, den risus paschalis, wonach die Geistlichen in der Osterzeit lustige Schwänke auf die Kanzel brachten, um ihre Zuhörer für den großen Ernst der Fastenpredigten und Passionsmysterien zu entschädigen. Die freundschaftliche Warnung Capitos vor allzu großer Strenge veranlaßte ihn zu der Rechtfertigungsschrift: *de risu paschali* (1518). „Reformatorisch“ war
 25 dieser sein erster Versuch nur etwa im Sinne Savonarolas, indem er das kirchliche Dogma unangetastet ließ und lediglich die Abbestellung von Mißbräuchen bezweckte. Von einer Reformation im Sinne Luthers war er damals noch sehr fern.
- 1518 finden wir ihn schon wieder in Basel. Es war, als ob etwas Unstetes in seinem Wesen ihn nirgends zur Ruhe kommen ließ. Diesmal folgte er einem Rufe des Erasmus
 25 (13. März 1518, von Löwen aus), um ihm bei der zweiten Ausgabe seines NT behilflich zu sein. Im Mai dieses Jahres sollte er durch Neuchlin einen ehrenvollen Ruf als Professor des Hebräischen nach Wittenberg erhalten, seine eben erfolgte Berufung nach Basel vereitelte aber den Plan Neuchlins. In dieser Zeit beschäftigte er sich fast ausschließlich mit gelehrten Studien, u. a. über die hieronym. Bibelübersetzung und griech.
 30 Grammatik. Letztere hatte er in Heidelberg vorgetragen, und als Frucht dieser Arbeit erschien 1518 oder 1520 seine Schrift: *graecae linguae dragmata*. Am 9. September 1518 doctorierte er in Basel und im Dezember dieses Jahres wurde er als Prediger an die Hauptkirche nach Augsburg gewählt. Der Weggang von Basel war für ihn nicht minder bedeutungsvoll als seine erste Berufung vor drei Jahren. Diesmal war es in
 35 gewissem Sinne seine Errettung aus der Abhängigkeit von Erasmus, die sich bei der Gemeinamkeit der Gelehrtenthätigkeit je länger desto fühlbarer machte. In Augsburg kam er in eine ganz andere Umgebung und unversehens mußte er Stellung nehmen zu dem größten Antipoden des Erasmus — zu Luther. Die Trennung von Erasmus fiel ihm freilich schwer, war er ihm doch „die Krone seines Hauptes“.
- 40 III. Als Def. nach Augsburg kam, fand er die Bürgerschaft in gewaltiger Aufregung. Luthers Thesen und seine ersten reformatorischen Thaten hatten bei ihr einen tiefen Anklang gefunden, und der neue Geistliche, der bis jetzt in aller Gelassenheit wie Erasmus die Reformation mehr als eine Angelegenheit der Gelehrten betrachtet hatte,
 45 sah sich einer Volksbewegung gegenüber, die vom einzelnen eine Entscheidung forderte. Wohl fühlte er sich durch diese für ihn ganz neuen Verhältnisse bedrückt, wohl hätte er sich am liebsten wieder in die Stille seines Gelehrtenlebens zurückgezogen, aber er wich nicht, nachdem es ihm einmal klar geworden war, daß Luther die Wahrheit für sich habe. Es ist kein Zweifel, daß Luther für den aufrichtig Suchenden und Abnennenden das lösende Wort gesprochen hat. Seine Predigten über die zehn Gebote und die Thesen brachten
 50 ihm die Entscheidung (Bucer an Mycon. 23. April 1531: *Oecol. nunquam dissimulavit, se a Luthero edoctum, justitiam nostram esse remissionem peccatorum*). Zum Verständnis dieser Wandlung muß man sich den Verkehr Def.s mit Brenz, Melancthon, Capito und auch mit Erasmus gegenwärtig halten. Capito namentlich mit seiner kräftigern Entwicklung hat auf ihn mehr eingewirkt, als ihm bewußt war,
 55 und Def. war der stille Zeuge der Kämpfe und Zweifel des älteren Freundes. Erasmus wiederum hat bei aller kalten Zurückhaltung durch seine humanistischen Forschungen die Fundamente des katholischen Dogmas unterhöhlt, und dazu kamen schließlich die Berichte Melancthons, die ihn über den Verlauf der Wittenberger Bewegung unterrichteten. Hält man alle diese Momente mit der neuen Aufgabe und der lebendigen evangelischen Strömung in Augsburg zusammen, so kann es nicht mehr wundernehmen, daß Def. jetzt

offen und privatim für Luther eintrat. Allerdings, die Losfagung von der katholischen Kirche war noch lange nicht vollzogen, noch stand ihm die schwerste Krisis bevor, in welcher erst der katholische Sauerteig ausgeschieden wurde.

Im katholischen Lager nahm man ihn und seine Augsburger Freunde, den Domherrn Adelsmann von Adelsfeld, den Stadtschreiber Peutingger, Langenmantel und Frosch, nicht gerade ernst. Eck höhnte, in Augsburg hielten es nur einige „*canonici indocti*“ mit Luther. Diese Bemerkung veranlaßte ihn (vgl. Luther an Spalatin vom 10. Jan. 1520, 8. Febr. 1520 und 27. Febr. 1520) und die Brüder Bernhard und Konrad von Adelsmann zu der geharnischten Gegenschrift: *responsio indoctorum doctissimorum canonicorum*, die Ende 1519 anonym erschien, und dem anmaßenden Hochmute Eck vorhielt, er habe noch „kein Buch geschrieben, das nicht scholastische Barbarei verrate und von Irrtümern wimmle“.

Während er sich so scheinbar mit raschen Schritten dem reformatorischen Standpunkte näherte, überraschte er plötzlich seine Freunde durch seinen am 23. April 1520 erfolgten Eintritt in das Brigittenkloster Altenmünster bei Augsburg. Die Nachricht, daß der ge- feierte und mutige Def. ein Mönch geworden sei, rief bei den einen Spott, bei andern, wie bei Capito, tiefe Trauer hervor. Leider ist die — wahrscheinlich ausführliche — Apologie Def.s, die er bezeichnenderweise an Erasmus richtete, nicht mehr vorhanden, so daß wir von ihm direkt nichts über seine Beweggründe erfahren. In seiner Antwort (vom 4. Nov. 1520) bemerkte Erasmus nur, er habe seine Schrift noch nicht ge- lesen. Andern gegenüber erklärte Erasmus: er habe ihn immer im Verdacht gehabt, daß er daran denke. Ob Def., als er sich vor Erasmus rechtfertigte, hoffte, daß er bei ihm, der selbst in einer unseligen Stunde Mönch geworden, am ehesten Verständnis und Nachsicht finden werde?

Nichtsdestoweniger ist dieser Schritt nach seinen Motiven nicht dunkel. Def. hatte von frühe an eine starke Neigung und Sehnsucht nach dem Klosterleben gehabt. Dabei inspirierte ihn nicht wie Luther das glühende Verlangen, durch diese That „einen gnädigen Gott zu bekommen“, noch bewog ihn ausschließlich, wie Hagenbach annimmt, die Stille des Klosterlebens dazu, der Wunsch, aus der unruhigen Öffentlichkeit in die Einsamkeit der Klosterzelle sich zu flüchten. Vielmehr war es seine natürliche Empfänglichkeit für die Mystik und seine tiefwurzelnde Sympathie für die Ideale des Mönchlebens, welche das treibende Motiv gewesen sind. Schon 1515 hatte er in einer Schrift diejenigen drei- und viermal glücklich gepriesen, die aus Liebe zur Vollkommenheit der Ehe entsagen. Seither kehrte diese Versuchung immer wieder, so daß er in Basel seinen humanistischen Freunden durch seine Vorliebe für das Mysteriöse am katholischen Kultus und das asketische Leben Anstoß gab. Noch in Augsburg beschäftigte er sich mit der Übersetzung der Ermahnungsrede des Gregor von Nazianz an eine Jungfrau. Diese Schrift bedizzierte er der Tochter seines Freundes Peutingger, und durch sie wurden sowohl seine Bekannte als auch er selbst in ihren Neigungen für das Kloster bestärkt. Seinem Freunde Peutingger gestand er nach seinem Eintritt: „ich suchte damals nichts irdisches, denn ich hätte der Welt nach auch etwas anderes sein können“. Auch hatte er in seinem Amte wenig Befriedigung gefunden, so daß er an seiner Befähigung für das Predigtamt überhaupt verzweifelte, aber trotzdem geschah sein Eintritt, den er ohne Vorwissen seiner Eltern vollzog, aus seiner tiefsten Seele heraus. Als die Freunde ihn tadelten (vgl. Capito an Luther und Zwingli, OR I, 163), ließ er sich nicht irre machen. Er hatte sich vorgenommen, sich selbst zu leben (vgl. Burckhardt-Biedermann, Theol. Zeitschr. der Schw. X, S. 30 ff.).

Immerhin that er den Schritt nicht ohne Klauseln. Er wahrte sich ausdrücklich das Recht, im Kloster nach dem Worte Gottes leben und, falls ihm dies nicht möglich sein würde, jederzeit nach Belieben austreten zu dürfen. Er war doch zu gebildet und mit den tatsächlichen Verhältnissen in manchen Klöstern zu vertraut, als daß er diese selbstverständliche Reserve für überflüssig hätte halten dürfen. Anfänglich fühlte er sich, wie er an Pirckheimer schreibt, wenn nicht glücklich, so doch beruhigt. Die Abkehr von den Menschen und die Einkehr in sich selbst thaten ihm wohl, er versuchte auch ehrlich, ein treuer Sohn seiner Kirche und ein guter Mönch zu sein. Es liegt etwas ungemein rührendes in diesem Bemühen, auch mit den Lehren der Kirche sich abzufinden, welches z. B. in den in diese Zeit fallenden Marienpredigten offenbar wird. Aber die innere Ausöhnung mit der Kirche gelang ihm nicht. Im Kloster hatte er Ruhe und Frieden gesucht und im Kloster wurde der Zwiespalt größer. In seiner Marienpredigt am Empfängnisfest — 1521 in Basel gedruckt bei Kratander — suchte er von der Marienverehrung zu retten, was zu retten war, ihre Verehrung zu bejahen, indem in ihr Gott

verehrt werde, ihre Anrufung zu gestatten, wobei er hinwies auf den noch gnädigeren Fürbitter Christus. Diese Erläuterungen zeigen am besten, wie fern er im Grunde der Theorie und Praxis der katholischen Marienverehrung stand. Ähnlich erging es ihm mit der katholischen Abendmahlslehre, über die er am Fronleichnamsfeste predigte (1521 lat. 5 in Basel und deutsch in Augsburg erschienen). Diese Predigt enthüllt uns ein von Zweifeln zerrissenes Herz. Er will predigen, was die Kirche lehrt, aber was er wirklich im Gehorsam gegen sein Gewissen sagt, ist Kezerei. Thatsächlich giebt er die Wandlung auf und lehrt, daß die Substanz der Elemente unverändert bleibe. Dafür behauptet er die mysteriöse Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, dessen Genuß die Grundlage 10 des Auferstehungsleibes bilde. Das Messopfer ist ihm nur eine Erinnerung, nicht eine Wiederholung des Opfers Jesu am Kreuz. Schließlich verteidigt er das Abendmahl unter beiderlei Gestalt als einen leider nicht mehr üblichen, aber noch nicht verjäherten Usus. Ebenso zwiespältig war seine Stellung zur Beichte (vgl. s. Schrift: quod non sit onerosa Christianis confessio, Basel 1521). Auch hier wollte er das Beicht- 15 institut retten durch eine Umgestaltung in evangelischem Sinne. Er fordert, daß man Gott beichte, denn Gott vergebe, nicht der Priester. Jesus habe auch nicht die Beichte der einzelnen Sünden verlangt, sondern ein allgemeines Sündenbekenntnis. Der Vor- schlag, den er hierfür in seiner Schrift aufstellt, ist nicht gerade glücklich für eine all- gemeine Beichtformel, dafür aber psychologisch interessant zum Verständnis seiner eigenen 20 Stimmungen. Überhaupt ist die Schrift aus den Seelenqualen herausgeboren, die er beim Beicht hören erduldet, und sein verhaltener Ingrimm über diese „Folter des Gewissens“ bricht mehrmals durch. Was er an die Stelle der priesterlichen Beichte stellt, daß ein Bruder dem andern sein Herz ausschütte, ist im Grunde die Verwerfung des katholischen Beichtsakramentes.

Es ist selbstverständlich, daß er so nicht länger im Kloster bleiben konnte, zumal da 25 er im Kultus keine Erquickung fand. Die Schriften und Predigten, die aus seiner Zelle ausgingen, wurden je länger desto evangelischer, und schließlich gab er, der aus seiner Bewunderung für Luther auch im Kloster keinen Hehl gemacht hatte, auf eine Anfrage Adelmanns ein Urteil über Luther ab, welches an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig 30 ließ: „Luther steht der evangelischen Wahrheit näher als seine Gegner. Was ich von ihm gelesen habe, wird so sehr mit Unrecht verworfen, daß damit auch die hl. Schrift geschmäht wird . . . Ja das meiste, was Luther lehrt, ist mir so gewiß, daß wenn auch Engel Widerspruch dagegen erheben würden, sie mich von seiner Meinung nicht abwendig machen könnten“. Und eben erst hatte Eck die Bannbulle gegen Luther nach Deutsch- 35 land gebracht! Capito übergab diese Antwort sofort der Öffentlichkeit, wie denn überhaupt Dek.s Freunde vieles ohne sein Wissen drucken ließen und dadurch dem Schwankenden manche Entscheidung ersparten. Gleichwohl war es für ihn peinlich, daß seine innersten Stimmungen und Empfindungen allgemein bekannt wurden, ganz abgesehen davon, daß dadurch sein Verhältnis zu den Klosterbrüdern unhaltbar wurde. Aber schließlich konnte 40 es nicht mehr verborgen bleiben, daß er „dem jetzt wieder klarer hervorbrechenden Licht der Wahrheit“ freudig zustimme (vgl. auch Luther an Spalatin 10. Juni 1521, an Melancthon 13. Juli 1521), und daß für beide Teile eine Lösung unabweislich geworden sei. Die Befürchtungen seiner Freunde, Dek. könnte gewaltsam entfernt und gefangen gehalten werden, waren wahrscheinlich grundlos. Die Brüder versahen ihn sogar mit 45 Keisegeld, und so verließ er unter ihrer und der Eltern Zustimmung Ende Februar 1522 das Kloster. Als ein zweifelnder, aber aufrichtiger katholischer Christ war er Mönch geworden, als ein werdender Reformator zog er die Kutte aus.

Er war nun heimatlos und arbeitslos. Die Universität Heidelberg verweigerte ihm die Habilitation. Einen Ruf der bairischen Herzoge als Professor nach Ingolstadt 50 mußte er ablehnen, da er den von ihm verlangten Widerruf seiner lutherischen Ansichten nicht leisten konnte. In dieser mißlichen Lage nahm er Mitte April 1522 gerne die Stelle eines Schloßkaplans auf der Ebernburg an, welche Franz von Sickingen schon so manchem um seines evangelischen Glaubens Verfolgten als Asyl zur Verfügung gestellt hatte. Hier erfolgte nun seine erste reformatorische That, indem er die Messe deutsch las 55 und an den Werktagen zur Messe deutsch predigte. Franz von Sickingen hatte es ihm freigestellt, die Messe ganz fallen zu lassen, aber er wollte keine zu großen Sprünge und zu sehr anstoßende Neuerungen vornehmen. Über die Messe war er freilich längst hinaus: „Christus, schreibt er an Hebio, sei die einzige einmal dargebrachte Hostie.“ In seinen Predigten wurde er immer schärfer, protestantischer. Er griff die hierarchischen 60 Häupter der Kirche an, er erklärte, auf Grund des allein maßgebenden Wortes Gottes

alle Änderungen zu wagen, welche zum Lobe Gottes und zum Nutzen des Nächsten dienen. Trotzdem fühlte er sich auf die Dauer nicht glücklich auf der Ebernburg. Das Milieu dieses landsknechtartigen Protestantismus stieß ihn ab, zudem kam er sich vor wie der Säemann, der auf das Steinige säet (an Hedio 15. Oktober 1522). Fliehen wollte er nicht, um nicht undankbar zu erscheinen, aber er wäre gerne auf anständige Weise fortgekommen. In dieser Hoffnung war er schon im Juli 1522 nach Frankfurt gereist und hatte dort, während er etwas passendes suchte, an den Homilien des Chrysostomus gearbeitet. Erst im November 1522 schlug die Stunde der Erlösung. Kratander lud ihn ein, wieder nach Basel zu kommen, und Def. folgte mit Freuden, obschon er keine bestimmte Anstellung hatte. Am 17. November betrat er die Stadt, in der ihm sein Lebenswerk, die Durchführung der Reformation, wartete.

IV. Wenn man Def. den Reformator Basels nennt, so darf das nicht in dem Sinne verstanden werden, als ob diese Bewegung ihm ihren Ursprung zu verdanken hätte, etwa so wie Zwingli in Zürich den Anstoß zur Reformation gegeben hat. Ein Niklaus Manuel in Bern z. B. hat mehr ursächlich auf die reformatorische Bewegung eingewirkt als Def. Als dieser nach Basel kam, waren die Fundamente der alten Ordnung bereits erschüttert und die Bürgerschaft im Suchen nach einer neuen begriffen. Das Verdienst des Reformators von Basel besteht darin, daß er durch seine mächtigen und eindrucksvollen Predigten, durch seine feste Mäßigung und durch seine rücksichtsvolle Milde, und vor allem durch seine geistliche Klarheit und seine zielbewußte Konsequenz, die mit politischen Begehrungen stark vermischte Bewegung (man denke an den Kampf mit dem Bischof und Adel) vertieft und in eine ausgesprochen religiöse umzusetzen sich bemüht hat. Seit dem Eintritt Basels in den Schweizerbund (1501) spornte das Vorbild der schweizerischen Demokratien die Bürgerschaft Basels zur Umgestaltung ihres Staatswesens in freibürgerlichem Sinne an. Bisher stand Basel unter der sogenannten Handveste, nach welcher der Bischof jedes Jahr eine Regierung einsetzte, wobei nur Adelige (d. h. Angehörige der „hohen Stube“), Ritter und Achtbürger wählbar waren. Als nun Basel schweizerisch wurde und auch Anteil an der schweizerischen auswärtigen Politik erhielt, schien für die Bürgerschaft der Augenblick gekommen, diejenigen Rechte zu fordern, welche dieser Stand in den übrigen schweizerischen Gemeinwesen besaß. Im Jahre 1506 setzte sie bei Bischof von Uttenheim eine neue Handveste durch und 1516 erfolgte ein weiterer, wichtiger Schritt in der Demokratisierung der Stadt, indem die „hohe Stube“ ihrer Bevorzugung beraubt und der erste bürgerliche Bürgermeister gewählt wurde, Jakob Mayer, dessen Bildnis auf der bekannten Holbeinschen Madonna verewigt ist. Nach dieser demokratischen Reform begann der Kampf mit dem Bischof (vgl. A. Heusler, Verfassungsgeschichte Basels im Mittelalter, Basel 1860). Anlässlich des Todes des letzten Grafen von Thierstein, dessen Schloß Pfeffingen unter gewissen Bedingungen unter die Oberhoheit der Stadt Basel fallen sollte, brach der Streit aus. Basel bestellte einen Vogt, aber der Koadjutor des altersschwachen Bischofs leistete Widerstand und vereitelte alle Vermittlungsversuche der Eidgenossenschaft. Die darob erbitterte Bürgerschaft beschloß 1521, in Zukunft keinem Bischof mehr zu schwören, ihm die Besetzung des Rates wegzunehmen, und keinen Lebensmann des Bischofs in seinem Schoße zu dulden. Das war nun offenkundige Revolution gegen den rechtmäßigen Landesfürsten, ein rechtswidriges Vorgehen, zu welchem der Koadjutor die Bürger allerdings gereizt hatte. Die Basler deckten sich durch die Motivierung, der Bischof habe durch die Uebertragung der Geschäfte an einen Koadjutor selbst die Handveste außer Kraft gesetzt, da dieselbe nur während der „Amtsthätigkeit“ des Bischofs bindend sei, und weiter: sie müßten ihre Regierung nach dem wesentlichen Stand der übrigen Eidgenossen einrichten; ihre bisherigen Gebräuche und Pflichten gegen den Bischof und ihre Abhängigkeit vom Adel aber sei unschweizerisch. So wurde die Handveste 1521 umgestoßen. Basel hatte sich der Herrschaft des Bischofs entzogen, als noch kein Mensch ernstlich an eine kirchliche Reformation dachte. In ähnlicher Weise ist im 15. Jahrhundert Bern durch die Unthätigkeit und verkehrte Politik der Kirche gezwungen worden, derselben oberhoheitliche Rechte, die sie besaß, zu entziehen, und die Nationalisierung der Kirche durchzuführen, und das lange vor der Reformation! Es ist aber sehr begreiflich, daß, als nun einmal auch in Basel reformatorische Prediger auftraten, ihre Worte bei der Bürgerschaft auf sehr empfänglichen Boden fielen, und daß der Bischof infolge der kurzfristigen Politik seiner Koadjutoren von vornherein machtlos war. Und doch hatte der edle Bischof die besten Absichten für eine Reform der Kirche, ja, er war es selbst gewesen, der solche Männer nach Basel zog. Der erste, welcher in Basel reformierend wirkte, war Capito (vgl. d. A. 60

Bd III, S. 715). In Verbindung mit dem Franziskaner Guardian Bellikan und Seb. Münster betrieb er das Studium der Schrift. Seine erste reformatorische That war die Durchbrechung der Perikopenordnung. Leider verließ Capito Basel schon 1519, aber seine Saat ging auf. Ganz anders, gewaltiger und erregender, war das Auftreten des Pfarrers zu St. Alban, Wilhelm K ubli, der im Jahr 1521 anfang, „wider die Opfermeh, Fegfeuer, der Heiligen Anrufung, die Seelger the und dergleichen Stuch, ernstlich das gemeine Volk zu lehren, daneben ihnen das Fundament aller Propheten und Aposteln, Christum dem Geceuzigten Heiland, mit seinen Verdiensten einzubilden, mit solchem Zulauf, daß sich bisweilen viertausend Menschen an seiner Predigt finden ließen“ (Wurst). Als er nun bei der Fronleichnamspzession von 1521 eine Bibel statt der Reliquien vorantragen ließ, mit der Aufschrift: „Biblia, das ist das rechte Heiltum, das andre sind Todtenbein“, erhob die Prieesterschaft Klage beim Bischof und forderte seine Bestrafung. Dieser durfte es aber bei der gefährlich gespannten Lage nicht wagen, selbst einzuschreiten, sondern wandte sich an den Rat, er möge diesen Feind der Kirche gefangen setzen. Da rottete sich das Volk zu Barf ssern zusammen und verlangte stürmisch, daß man ihm den Präbikanten lasse. Der erschrockene Rat sagte dem Volke zu, aber schließlich gelang es doch den Umtrieben der Geistlichen, die Verbannung K ublis durchzusetzen 1522. K ubli zog nach Zürich. Er war es, welcher wie einen Feuerbrand die evangelische Wahrheit und den Zweifel an der kirchlichen Lehre und Praxis in die Seele des Volkes geschleubert hat. Nachhaltiger noch als K ubli wirkten die Predigten des Joh. L thard am Basler Barf sserkloster und des Wolff Wissenburg (Wolfgang Weissenburg) Pr bikant am Spital. Der Letztere las sogar die Messe deutsch und verkündigte unter großem Zulauf und unter Zustimmung der Gemeinde die Wahrheit „des gotlichen evangelischen wort“ (Myff). Trotz der Feindschaft der zahlreichen Geistlichkeit (Basel zählte neben den vielen Kirchen und Kapellen noch 9 Klöster und 22 Begginnen- und Beggardenh user), welche auch seine Vertreibung durchsetzen wollte, blieb er unangefochten, weil er ein Basler und sein Vater, ein frommer angesehener Mann, Mitglied des Rates war.

Als Def. nach Basel kam, fand er hier bereits das Centrum einer evangelischen Bewegung vor, von dem so viele Bücher und Schriften ausgingen, daß sich die eidgenössische Tagsatzung 1522 betrogen fühlte, Zürich und Basel ernstlich zu warnen, das Drucken neuer Bücher abzustellen, da „große Unruhe und Schaden daraus entstehen könnte.“ Aber der Basler Bewegung fehlte das Haupt. Das war die Aufgabe, die seiner wartete.

Er war zunächst ohne Anstellung. Ende 1522 wurde er — unbefordeter — Vikar des Pfr. Anton Zanter zu St. Martin. Im Frühjahr 1523 ernannte ihn der Rat zugleich mit Bellikan zu Lektoren der hl. Schrift an der Hochschule, aber da die anti-evangelisch gef nnte Universität sie nicht anerkannte, mußte er seine Vorlesungen ( ber Jesajas) außerhalb der akademischen Zunft beginnen. Die Universität wurde mehr und mehr der Hort der Altgläubigen, und selbst Erasmus, erbittert über den Austritt Def.s aus den Kloster, — dessen Bedeutung er sehr wohl verstand — trat mit unh flicher Kälte seinem ehemaligen Freunde entgegen und ließ es ihn fühlen, was es heißt, einen Erasmus zum Feinde zu haben. Aber die Feindschaft der Gelehrten schadete ihm nichts. Geistliche und Laien drängten sich trotz des Verbotes des Bischofs in großer Zahl zu seinen Vorlesungen, und als die Kunde von den Vorgängen an der Universität und dem Erfolg des Def. in seiner Thätigkeit nach Wittenberg gelangte, schrieb ihm Luther (23. Juni 1523), er möge sich um des Erasmus Mißtrauen nicht kümmern. Nun hatte er es erst recht mit Erasmus verдорben, aber er gewann als Ersatz die Freundschaft Zwinglis, um die er in einem Briefe (10. Dez. 1522, vgl. die Antwort Zwinglis: Stähelin I, 249) gebeten hatte. Die Nachbarschaft zwischen Zürich und Basel, ihre gemeinsame Stellung innerhalb der Eidgenossenschaft ließen es Def. r tlich erscheinen, mit dem Führer der Evangelischen in der Schweiz, für den er eine tiefe Achtung besaß, in ein näheres Verhältnis zu treten. Die natürliche Folge war, daß er, der bei aller persönlichen Initiative und Klarheit seines Denkens stets der Anlehnung an einen Stärkeren bedurfte, sich in Zukunft immer weniger von Luther und immer mehr von Zwingli beraten ließ. Ihre Freundschaft war stets innig und ungetrübt. Von Angesicht zu Angesicht sahen sie sich nur selten.

Ende 1522 wollte die Universität, um der latenten Krisis ein Ende zu bereiten, einen Schlag gegen die neue Richtung führen. Der Jurist Wonnecker, ein hohler Kopf, schlug am Weihnachtstag Thesen gegen Luther an. Man erwartete Faber und Zwingli zu der Disputation, sie kam aber nicht zu stande. Zwingli hatte ein Interesse, die erste

Disputation auf Zürcher Boden zu veranstalten und lud nun seinerseits neben den eidgenössischen Ständen und den Bischöfen die Basler Universität ein. Die Stände trauten aber dieser Veranstaltung nicht und zogen es damals vor, die Religionsangelegenheiten kantonal zu behandeln. Auch die Basler Universität blieb fern.

Der Erfolg der Zürcher Disputation, welche trotzdem stattfand, ermunterte die 5 Freunde der Reformation in der ganzen Schweiz, und auch Def. fühlte sich so gestärkt, daß er nun seinerseits (30. August 1523) zu einer öffentlichen Disputation vier Sätze aufstellte, und sie trotz des Widerstandes der Universität unter großer Beteiligung verteidigte. Ueber diesen Erfolg soll Erasmus an Zwingli (vgl. Zw. an Def. 11. Okt. 1523) geschrieben haben: „Oecolampad apud nos triumphat“. In den uns erhaltenen 10 Erasmusbriefen findet sich nur die Bemerkung: „Er (Def.) ist ein ganz trefflicher Mann, aber für Ermahnungen unzugänglich, auch wenn sie von befreundeter Seite stammen“ (Erasmus an Zwingli Ende August 1523). Den Wortlaut der Sätze giebt Hagenbach S. 47. Das Wort „Oecolamp. triumphat“ war übrigens der Wahrheit durchaus entsprechend. Schon seine ersten Predigten waren durchschlagend und rissen das Volk 15 mit, so daß bald nach seinem Amtsantritt verschiedene Ceremonien unterlassen wurden, Priester sich verheirateten und in seine Bahnen traten, und die Bevölkerung sich mit der Geißlichkeit in zwei scharf geschiedene Parteien spaltete (vgl. Ryff S. 35 ff.). Die Mehrheit der städtischen Priesterschaft bekämpfte ihn aufs leidenschaftlichste, aber der Rat war damals der Reformation eher günstig gesinnt. Er erließ, im Frühjahr 1523 sein erstes 20 Reformationsmandat, „das erste Dokument der Oberherrlichkeit des Staates über die Kirche in Basel“, welches allen Predigern angefiel, „der durch das zwiespältige Predigen entstandenen Zwietracht“ gebot, „nichts anderes denn allein das hl. Evangelium und Lehr Gottes frei, öffentlich und unverborgen zu verkündigen“. Dasselbe bedeutete noch keine ausdrückliche Zustimmung zur Reformation, insofern die dem Evangelium nicht 25 entsprechenden Lehren, „wie wären schon von Luthero oder andern Doctoribus ausgegangen“, abgewiesen werden, aber die Freigabe der Predigt des göttlichen Wortes war ein so bedeutender Fortschritt, daß darin implicite die Bejahung der Reformation lag (über das Mandat und seine Chronologie vgl. Bischer: Ryff S. 37; Riggerbach, Bellikan S. 88 ff.; Burckhardt, Anz. f. Schw. 1894 S. 117 ff.).

Am 16. Februar 1524 fand eine zweite Disputation statt. Der Liestaler Leutpriester Stephan Stör, der bisher im Konkubinat gelebt hatte, verheiratete sich mit seinem illegitimen Weibe und ließ sich kirchlich trauen. Da er aber sein Amt gerne beibehalten wollte, machte er durch den Stadtrat von Liesal dem Rat von Basel Mitteilung von seinem Schritte und bat um die Erlaubnis, denselben öffentlich verteidigen zu dürfen. Auch diese Disputation 35 fand Widerspruch von seiten der Universität. Stör verteidigte seine Sätze über die Ehe, ohne daß ihm einer der anwesenden Vertreter der Universität und des Bischofs entgegengetreten wäre. Def. stimmte mit Berufung auf seine Predigten der Priesterehe zu, doch erklärte er, immerhin mit der Reserve von 1 Ko 7, 7—9, das Cölibat habe den Vorteil, daß man seinem Amte besser leben könne. Entschiedener wurde die Priesterehe von Belli- 40 kan, dem Franziskaner Jakob Wirben und dem Laien Hartmut von Kronberg verteidigt. Der Erfolg der Disputation war durchschlagend.

Ungefähr zur selben Zeit kam der feurige Farel von Meaug als Flüchtling nach Basel und erbot sich alsbald zu einer Disputation an. Der Rat erteilte der immer widersprechenden Universität zum Trotz die Erlaubnis und befahl allen Geistlichen und 45 Professoren, daran teilzunehmen (Die Thesen Farel's und das Mandat des Rates vgl. Ryff S. 40 ff.). Die Disputation fand wahrscheinlich Ende Februar statt (27. oder 29. Febr., nicht schon am 15.). Der Erfolg der Disputation war eine erneute Stärkung der evangelischen Partei. Farel freilich wurde, weil er mit Erasmus in Streit geriet, ausgewiesen (vgl. A. Farel Bd V, S. 763).

Def. wurde nun, als infolge einer Berufung des Herzogs Ulrich von Württemberg der Stadt sein Weggang drohte, zum Prediger von St. Martin erwählt, und ihm auf seinen Wunsch gestattet, das Wort Gottes nach seiner Überzeugung zu predigen, und die der Schrift entsprechenden Änderungen vorzunehmen. Auch gab man ihm einen Diakon. Sie taufte nun in deutscher Sprache, teilten (nach Wurst) das Abendmahl in beiderlei 55 Gestalt aus und stellten die „unnützen“ Ceremonien ab, alles mit Vorwissen des Rates. Später, im Sommer des Jahres 1526, folgte dann auch die Einführung des deutschen Kirchengesanges in Basel, indem Oecolampad am 10. August in der St. Martinskirche deutsche Psalmen singen ließ (vgl. Riggerbach S. 12 ff.).

Inzwischen rafften sich die kath. Stände der Schweiz zu einem energischen Vorgehen 60

gegen die Reformation auf, und das Jahr 1525 schien das bisher Erreichte in Frage stellen zu wollen. Am 5. Jan. traten die Boten der sechs katholischen Orte vor den Rat und mahnten ihn, beim alten Glauben zu bleiben. Sie fragten an, ob Basel zu einem gemeinsamen Vorgehen gegen Zürich geneigt sei, sie klagten, daß die Stadt vertriebene Praedikanten aufnehme, „Schand- und Schmachbüchli“ drucken lasse und entgegen den beschworenen Bündnen mit Straßburg in Bündnisverhandlungen stehe. Basel schlug das Hilfesuch gegen Zürich ab mit der Begründung: das sei auch gegen den Bund. Infolgedessen blieb der Friede noch einige Jahre gesichert, und damit war die schweizerische Reformation gerettet. Gleichwohl schöpften die Altgläubigen Basels wieder Mut. Gegen Def.s ziemlich einschneidende Reformationspläne erhob sich Widerspruch, und der Rat, dadurch bedenklich gemacht, erbat sich von Erasmus ein Gutachten (vgl. Wurst. VII, 14). Dasselbe ist sehr diplomatisch gehalten, giebt die Berechtigung der Reformation teilweise zu, rät aber, man möge sich vertrauensvoll an den Papst wenden und inzwischens den Empörungen vorbeugen. Nicht ohne Absicht hatte Erasmus in diesem Gutachten das Gespenst des Aufruhrs an die Wand gemalt, dehnten doch die aufrührerischen Bauern ihre Streifzüge bis fast vor die Thore der Stadt aus. Der Sundgau, das Elßaß, der Breisgau, der Schwarzwald und teilweise die Basler Landschaft (Stephan Stör) war von ihnen besetzt. Dank der einmütigen Haltung der Bevölkerung Basels blieb die Stadt verschont, und ein Vertrag mit den Bauern kam zu stande. Natürlich gab man von katholischer Seite nachher der Reformation Schuld, unbegreiflicherweise wurde dieser Vorwurf auch von lutherischer Seite gegen Def. erhoben.

In ähnlicher Lage befand sich Def. gegenüber den Wiedertäufern, deren Radikalismus auch in Basel die Reformation diskreditierte. Def. stand ihnen anfänglich, wie Zwingli, nicht sehr fern, hatten doch viele spätere Wiedertäufer zu den eifrigsten und zum Teil geschicktesten Anhängern der Reformation gehört. Als Karlstadts Buch über die Kindertaufe erschien, schrieb er am 21. November 1524 an Zwingli, er könne dieser Ansicht noch nicht zustimmen und bitte um Belehrung. Er suchte auch freundschaftlich mit ihnen zu verkehren, und unterredete sich mit Dend, Hubmeier, Karlstadt und Münzer, die in Basel Zuflucht gesucht hatten. Den Münzer hatte er, ohne ihn zu kennen, als bemitleidenswerten Fremdling in sein Haus aufgenommen. Als er sich aber zu erkennen gab, verwies er ihm seinen Zwiespalt mit Luther. Als von der Kindertaufe die Rede war, gestand Def., daß das für ihn noch eine offene Frage sei. Münzer hat sich später auf der Folter auf diese Unterredung berufen, was für Def. sehr peinlich war. Auch sein schriftlicher Verkehr mit Hubmeier verrät noch diese Unsicherheit (Januar 1525), aber im August 1525 vertritt er (an Haller vom 8. August) bereits mit Entschiedenheit jene abweisende Stellung, die er auch bei einer Privatdisputation mit den Wiedertäufern in seinem Hause (August 1525) einnahm. Die Taufe gilt ihm jetzt als das Seitenstück der Beschneidung: durch sie trete das Kind in die christliche Familie ein. Einen Erfolg hatte das Gespräch nicht, und von da an gingen ihre Wege auseinander. (Vgl. Burckhardt, 40 12—27.)

Auch der Sakramentsstreit warf seine Wellen bis in die Kreise der Basler Reformierten. Ursprünglich stimmte Def. materiell mit Karlstadt überein (*quamvis non subscribamus illi per omnia, summam tamen rei non improbandam esse censeo*), was ihm nicht nur bei seinen altgläubigen Gegnern, sondern auch beim Rat Mißfallen zuzog. Die in Basel gedruckten Schriften Karlstadts wurden verboten, und der Verleger mit Gefängnis bestraft. Die Geistlichen Basels entzweiten sich darob (Wolfgang Weisenburg z. B. dachte lutherisch), so daß Zwingli sie zur Einigkeit ermahnen mußte (5. April 1525) und ihnen den Defolampad als einen Mann von unvergleichlicher Gelehrsamkeit und Klugheit hinstellte, der nur den einen Fehler habe, daß er zu zurückhaltend sei. Andererseits ermahnte ihn Melancthon, nicht von der Wahrheit zu weichen. So war er von beiden Seiten umworben. Da eine zur Beilegung des Streites in Basel in Aussicht genommene Disputation nicht zu stande kam, veröffentlichte Def. zur Verteidigung seines Standpunktes im August 1525 die Schrift: *de genuina verborum Dom. „hoc est corp. meum“ . . . expositio* (ohne sein Wissen verdeutscht durch den wenig rühmlich bekannten Ludwig Hezer). Die maßvolle Schrift führte nicht zur Verständigung, sondern offenbarte, wie groß bereits die Kluft war. Die litterarische Erörterung wurde immer gereizter. Selbst der sonst so milde Def. ließ sich hinreißen, Luther den sächsischen Abgott zu nennen. Eine vom Rat zur Prüfung des Buches eingesetzte Kommission (Erasmus, Bär [Ursus], und die Juristen Cantiuucula [Claude Chanfonnette] und Bonifaz Amerbad) verwarfen das Buch (vgl. Nyff 15), obgleich es Erasmus privatim gelobt hatte.

Voll Entrüstung schrieb Def. an Zwingli (12. Oktober 1525): „O der Glende, der seine Feder dazu hergiebt, gegen die ihm offenbar gewordene Wahrheit zu schreiben“. Auch außerhalb Basels erregte das Buch Widerspruch, z. B. bei Billican und Pirtheimer. Luther antwortete und Brenz und Schnepf gaben gegen ihn das *Syngramma Suevicum* heraus. Fast schien in Basel seine Stellung erschüttert zu sein, so daß man ihm von Straßburg und Zürich aus einen neuen Wirkungskreis anbot. Aber er blieb fest, ob- schon der neue 1526 gewählte Weihbischof Marius (Augustin Maier) ihn unaufhörlich bekämpfte. Dazu kam der Wegzug Bellikans nach Zürich (Februar 1526) und das all- gemeine Vordringen der katholischen Partei in der Eidgenossenschaft im Jahre 1526.

Die katholischen Stände der Schweiz bereiteten, um die ihnen günstige Lage auszu- nützen, einen Hauptschlag vor. Sie veranstalteten die Badener Disputation vom Mai 1526 (vgl. d. Art. Bd II S. 347), welche ihnen die moralische Basis bereiten sollte, um Zürich zur Rückkehr zum alten Glauben zu zwingen. Sie war so vorbereitet, daß der Sieg der Altgläubigen von vorneherein sicher war. Zwingli fehlte, Haller von Bern redete nicht sehr geschickt, war auch nicht frei zu reden, was er wollte, und so kam alles auf Def. an, der in täglicher Verbindung mit Zwingli stand. Seine Neben machten trotz der ungünstigsten Bedingungen, unter denen er disputieren mußte, auf manche seiner Gegner einen tiefen Eindruck, Andere verspotteten freilich seine Schüchternheit, und nachher ging in Deutschland das Gerücht um, Def. sei „mit aller seiner Macht zu Boden gestreckt, er habe auf alles zaghaft und schwach geantwortet, so daß die meisten den alten Def. in ihm vermißten“. Am Schluß des Gesprächs unterschrieben nur 10 für Def., und 82 für Ed., so daß dieser und Wurner triumphierend den Sieg der katholischen Partei verkündigten. Von diesem Ausgang hofften die Altgläubigen nun eine entscheidende Wirkung zu ihrem Gunsten, und sie thaten schon die einleitenden Schritte, um die neue Lehre im ganzen Gebiet der Eidgenossenschaft zu unterdrücken. Auch Def. hatte gefürchtet, daß ihm der Rat in Basel nunmehr das Predigen unterfagen werde. Schließlich war der Erfolg der Katholiken doch nicht so groß, wie sie gehofft hatten. Ja, sie verletzten durch ihren Übermut diejenigen, welche sie hatten gewinnen wollen, ebensosehr, wie sie sie durch die Verweigerung der Herausgabe der Akten gegenüber den Siegesberichten mißtrauisch machten. So erfolgte in Bern gerade infolge dieser Nachklänge der Badener Disputation wider alles Erwarten der entscheidende Umschwung (vgl. Nikl. Manuela's Spottgedicht: Eds und Fabers Badenfahrt, Bächtold, S. 214f. und A. Haller Bd VII S. 366f.), so daß Def. auf der Berner Disputation für eine Sache plaidieren konnte (1528), die ebenfalls schon vor dem Gespräch entschieden war (vgl. d. A. Berner Disputation Bd II S. 615 ff.). Def., der hier seinen Freund Zwingli wohl zum ersten Male sah, ergriff an dieser Disputation über 40mal das Wort.

Auch in Basel erfüllten sich nach der Badener Disputation die Hoffnungen der Gegner und die Befürchtungen Defolampads (Stäbelin, Zw. II, 35) nicht. Der Rat wollte nicht nur die bisherigen Reformen nicht aufgeben, er schritt sogar zu weiteren Änderungen (Verminderung der Festtage, Einführung der Sittenpolizei). Das Vorgehen Berns übte einen nachhaltenden Einfluß aus. Am 20. Mai 1527 verlangte der Rat ein Gutachten über die Messe. Def. und 7 Geistliche übergaben ihm die von Def. verfaßte „Christliche Antwort der Diener des Evangeliums zu Basel, warum die jetzt bei den Päpstlichen übliche Messe kein Opfer, sondern ein Greuel sei“. Marius hatte sich mit Zögern zu einer lahmen Verteidigung herbeigelassen. Noch wollte der Rat die Entscheidung über die Messe einem Konzil überlassen, aber schon im Herbst 1527 beschloß er, sie dem Gewissen des Einzelnen frei zu geben. Sie solle weder gelobt noch getadelt werden. Die Bürgerschaft verstand das behutsame, kluge Vorgehen des Rates nicht, welches in den eigenartig komplizierten Verhältnissen der Stadt begründet war. Wenn auch langsam, und mit steter Schonung der immer noch einflußreichen Freunde des alten Glaubens an der Universität und unter den Vornehmen, hatte der Rat doch Schritt für Schritt Reformen durchgeführt. Aber das ungeduldige Volk, welches von Anfang an zu Tumulten geneigt war, begehrte nunmehr eine rasche entscheidende Lösung. Am 22. Oktober nach der Predigt versammelte sich die Bürgerschaft beim Augustinerkloster und beschloß durch eine Abordnung beim Rat Klage einzulegen, daß sein Beschwichtigungsmandat von der Gegenpartei nicht gehalten werde, und Beilegung des Zwiespaltes zu verlangen (damit „inbelliglich geprediget wurt“). Der Rat beschwichtigte die aufgeregten Bürger und stellte in einem neuen Mandat den Grundsatz fest, daß jeder seines Glaubens leben dürfe. Die Einführung der Reformation in Bern, 1528, übte auf Basel einen starken Rückschlag in evangelischem Sinne aus, obschon zuerst der Widerstand der Altgläubigen 60

troziger und kühner wurde. Es erfolgte am Charfreitag und Ostermontag 1528 ein Bildersturm zu St. Martin und den Augustinern. Die Übelthäter wurden gefangen gesetzt, aber ihre Freunde rotteten sich zusammen und verlangten stürmisch ihre Freigabe. Der Rat wollte entgegenkommen und ordnete die Entfernung der Bilder aus 5 Kirchen an, aber das war nun den Freunden der Reformation zu wenig. Sie wollten keine „Zwiespältigkeit“ mehr in der Stadt, sondern eine einheitliche Regelung der Religionsangelegenheit. Das Mandat des Rates, welches nach dem Ostermontagsauflauf die „Zwiespältigkeit“ gleichsam gesetzlich festlegte und aus Basel eine paritätische Stadt zu machen drohte, war für die gedeihliche Entwicklung der Reformation eine dauernde Gefahr (über das Mandat vgl. Ryff S. 58). So kam es mit Vorwissen Def.s zu Weihnachten 1528 zu einer erneuten Kundgebung der Evangelischen auf der Gartnern-Zunft, wo eine Supplication an den Rat beschlossen wurde zur Abbestellung des zwiespältigen Predigens und der Messe (Ryff S. 67 ff.). Dieser Schritt rief eine gewaltige Aufregung in der Stadt hervor. Die Altgläubigen bewaffneten sich, worauf sich die Evangelischen ebenfalls auf die Gegenwehr rüsteten. Def. befürchtete den Ausbruch des Bürgerkrieges und bat Zwingli um Vermittelung. Es kamen Gesandte von Zürich (Werdmüller), von Bern (Lienhart Hübschi, Niklaus Manuel, Willading), welsch letzteres von den Zünften angegangen worden war, von Schaffhausen, Mülhausen und Straßburg, die den Streit zu schlichten suchten und das Blutvergießen zu verhindern vermochten. Aber auch von den VI alten Orten kamen, von den Altgläubigen gerufen, Gesandte. Doch hatten sie einen schweren Stand, da sich diese Stände bei der letzten Bundesbeschwörung geweigert hatten, den Baslern den Eid zu geben und abzunehmen. Die Boten von Zürich und Bern schlugen eine Disputation vor, welche zu Pfingsten 1529 stattfinden sollte. Dieser Vorschlag wurde in einer Versammlung von über 3000 Bürgern am 6. Januar 1529 einmütig angenommen (vgl. die Verhandlungen des Rates bei Ryff S. 76 ff.). Allein das war nur ein Notbehelf, ein Aufschub der unvermeidlichen Krisis. Da der Rat, entgegen seinem früheren Verhalten, der Reformation mehr und mehr einen passiven Widerstand entgegensetzte, brach im Februar 1529 der Volkssturm los. Zahlreich kamen die Reformierten zusammen und verlangten stürmisch ohne eigentliche gesetzliche Berechtigung, „dieweil so viel gegen die Verträge, Briefe und Siegel geschehen sei“, daß die mit den Pfaffen verwandten und befreundeten Ratsmitglieder austreten und die falschen Prädikanten entfernt werden sollten. Es betraf dies 12 Ratsherren, darunter den katholisch gesinnten Bürgermeister Meltinger. Ferner verlangte die Gemeinde jetzt, daß der Rat in Zukunft von dem Großen Rat und die Meister und „Sechser“ von den Zünften gewählt würden. Der Rat zauderte. Da rottete sich das Volk auf dem Kornmarkt zusammen, die Thore und das Zeughaus wurden besetzt, die Geschütze fuhren auf. Jetzt ergab sich der Rat. Am Abend des 8. Februar traten die 12 Räte aus. Marius und Meltinger flohen. Tags darauf stürmte die Menge die Kirchen und Klöster, und zertrümmerte die Bilder. Unter dem Druck dieser Ereignisse erklärte der Rat („als er nun gefäubert war“) die Abschaffung der Bilder und der Messe und ordnete selbst am 10. Februar die Wegschaffung der noch übrigen Bilder an. Erasmus, Glarean und Bär verließen die Stadt sofort, ebenso viele Altgläubige, die ihr Bürgerrecht aufgaben. Am 14. Februar fand zum erstenmal im Münster evangelischer Gottesdienst statt „wart das erstmol dutsch psalmen dorin gesungen“ (vgl. Weber, Gesch. des Kirchengesangs in der deutsch-reform. Schweiz, Zürich 1876) und am 25. Februar trat Basel in das christliche BURGrecht ein. Damit war die Reformation Basels entschieden. An die Universität kamen Simon Grynaeus und Sebast. Münster. Def., der zum Antistes der Geistlichkeit und zum ersten Pfarrer am Münster gewählt wurde, nahm seine Vorlesungen erst 1531 wieder auf. Ihm lag nun vor allem die Ordnung des Kirchen- und Schulwesens ob. Unter seiner Mitwirkung erschien am 1. April 1529 die neue Reformationsordnung, die Verfassung der reformierten Kirche Basels (Ochs V, S. 680 ff.).

V. Glücklicherweise fand die Reformationsbewegung in Basel ihren Abschluß, bevor die Krisis in dem gewaltigen Ringen der Abendmahlsanschauungen eintrat. Def., der neben seiner Thätigkeit in Basel mehrmals in den Streit eingriff, hat seine Auffassung in seiner bereits erwähnten Schrift von 1525 niedergelegt. Er vertritt in derselben in historischer, ergetischer und dogmatischer Beweisführung die sog. tropische Auslegung, nur mit der Modifizierung, daß er nicht wie Zwingli in der Kopula das Tropische suchte und nicht „est“ mit „bedeutet“ übersetzte (da ja in der aram. Urform die Kopula fehle), sondern das corpus als figura corporis (Bild oder Zeichen meines Leibes) erklärte und die symbolische Bedeutung des Brotbrechens als des Bildes des Sterbens zu ihrem Rechte

kommen ließ. Die Annahme eines leiblichen Genusses wies er ab auf Grund von Jo 6. Def. wurde wegen seiner symbolischen Auffassung heftig angegriffen. Schon vor dem Erscheinen seines Buches (November 1524) hatte Luther geschrieben: „Auch Def. und Bellikan bekennen sich zu Karlstadts Lehren, sieh die wunderbare Macht Satans“. Dann haben, als das Buch erschienen war, seine humanistischen Gegner an der Universität ihn gerade wegen seiner Abendmahllehre angegriffen (vgl. Zwinglis scharf satyr. Antwort. 5
Zw. Op. VII, 472). Neben Brenz entgegneten ihm Birkheimer (1526, über das wahre Fleisch . . .) und Luther (Juli 1526: Sermon vom Sakrament des Leibes . . .), welche letzterer Def.s Ausführungen mit der gewaltthätigen Bemerkung abthat, Defolampad und Zwingli brächten, weil vom Satan befaßen, dem Worte Jesu nicht Glauben entgegen. 10
Mit derselben Gewaltthätigkeit gegen den Gegner hatte er Zwinglis, Def.s und Karlstadts Schriften in Sachsen verbieten lassen. Seinem maßlosen Eifer setzte er, unbeirrt durch alle Entgegnungen Zwinglis und Def.s (von letztem: Antisyngamma, 1526, an Brenz; epist. et respons. de re eucharist. prior 1526, respons. posterior 1527, beide an Birkheimer; Billiche Antwort J. Ecolampadii uff D. M. Luthers Bericht 15
des Sakraments, 1526), die Krone auf durch die Schrift (Frühling 1527): „Daß die Worte Christi . . . noch feststehen, wider die Schwarmgeister“. Def. und Zwingli wurden in derselben als rettungslos dem Teufel verfallen bezeichnet und der Sünde gegen den hl. Geist angeklagt. Def. antwortete mit sichtbarer Mäßigung: „Daß der Mißverstand Dr. M. Luthers auf die ewig beständigen Worte: das ist mein Leib, nicht bestehen mag, 20
die andere billige Antwort Defolampads“ (1527), worauf 1528 Luthers „großes Bekenntnis vom Abendmahl“ folgte. Zwingli und Def. beantworteten diese Schrift mit einer gemeinsamen Entgegnung: „Über D. Mart. Luthers Buch, Bekenntuß genant | zwo antworten, Joannis Ecolampadij und Huldrichs Zwinglis. Im MDXXVIII. jar“.

Nach dem bisherigen Verlauf des Streites erschien in Anbetracht des gereizten Tones 25
und der Beschimpfungen, gegen welche diejenigen der katholischen Gegner oft harmlos waren, der Versuch eines Religionsgespräches zur Vereinigung der Streitenden von vorne herein als aussichtslos. Daß es dennoch im Oktober 1529 in Marburg zu stande kam, beweist, daß das Verlangen nach Frieden doch groß und allgemein war. Def. namentlich ließ es an Entgegenkommen und versöhnlichen Worten nicht fehlen. Er hatte die Bucer'schen 30
Unionsversuche eifrig unterstützt. Dieselbe Haltung nahm er auch in Marburg bei den Verhandlungen ein (vgl.: Def. Bericht an Haller in Bern, Epp. 24; Bullinger, Ref. Gesch. II, S. 223—39; handschriftl. Bericht im Basler Kirchenarchiv, vermuthlich von dem Begleiter Def.s, dem Basler Ratsherrn Rud. Frei verfaßt [benützt von Schmitt: Relig. Gespräch in Marbg. 1840]; ebendasselbst ein Gespräch zwischen Luther und Def., 35
bei Hagenbach S. 141 ff. abgedruckt [Achttheit sehr unsicher]). Def., der mit Zwingli am 6. September von Basel aufgebrochen und von Straßburg her mit Bucer, Hedio und Sturm am 27. September in Marburg eingetroffen war, wurde mit großer Freundlichkeit begrüßt. Melanchthon war von seiner „wunderbaren natürlichen Güte und Milde“ entzückt, während ihm Zwingli in seinem äußeren Auftreten zu wenig fein war. Troßdem 40
ist sehr fraglich, ob, wenn auch nur Def. und Melanchthon die entscheidenden Verhandlungen zu führen gehabt hätten, eine Einigung zu stande gekommen wäre. Auf jeden Fall waren sie nur die Sekundanten. Bei den Vorverhandlungen des 1. Oktober disputierten Luther und Def. zusammen, und zwar, falls das oben erwähnte Gespräch inhaltlich auf gute Tradition zurückgehen würde, bereits über den Hauptpunkt, das hl. Abendmahl, 45
aber ohne daß man sich näher gekommen wäre. Def.s Anteil an der Hauptverhandlung war sehr gering. Als Luther die Bitte Zwinglis um seine Freundschaft mit den Worten zurückwies: bittet Gott, daß ihr euch befehren möget, entgegnete Def.: bittet auch ihr darum, denn ihr habt es ebenso nötig“. Man war in allen übrigen Punkten einig und doch stand man sich ferner als je. Zwingli und Def. gingen sehr weit in ihrem Entgegen- 50
kommen, sie wollten sogar nach dem Vorschlage Bucers zugeben, daß für die Gläubigen Christus wahrhaft im Abendmahl gegenwärtig sei und genossen werde, aber dem von Luther verlangten Zusatz, daß er mit dem Munde geessen werde und leiblich gegenwärtig sei, konnten sie doch nicht zustimmen. Das Marburger Gespräch hatte dem Sakramentsstreit kein Ende bereiten können. Luther setzte alsbald die litterarische Fehde fort 55
und Def. mußte sich gegen Melanchthon wenden, dessen Unversöhnlichkeit in Marburg gegen seine sonstige zu jedem Entgegenkommen geneigte Gewohnheit merkwürdig abstach. Def. stellte ihm gegenüber fest, was die lateinischen und griechischen Väter über die Eucharistie gelehrt hätten. Doch war er noch jetzt zu einer Einigung bereit. Er nahm am 4. September 1530 an einer von Capito nach Zürich einberufenen Konferenz mit Zwingli 60

und Megander teil zur Aufstellung eines Bekenntnisses zu handen des in Augsburg weilenden Bucer. Die Einigungsformel, an der Zwingli keine besondere Freude hatte, kam jetzt den Lutherischen noch näher. Sie betonte die wahrhafte und sakramentale Gegenwart Christi beim Abendmahl „für den reinen Geist, aber nicht im Brot oder mit dem Brot vereinigt“. Als nun unter dem Druck der Feindseligkeit des Kaisers Luther zu einem Bündnis mit den Schweizern endlich willig war, und Bucer die neue Einigungsformel vorlegte: „daß Christi Leib und Blut wahrhaft im Abendmahl sei für den Geist, nicht für den Leib,“ da wollte Zwingli, trotzdem ihm Def. zuredete, nicht mehr darauf eintreten. Die unklare zweideutige Formel mißfiel ihm, und um den Preis einer politischen Verbindung wollte er die Wahrheit nicht schmälern. Noch einmal wirkte Def. für die Versöhnung, indem er den Beitritt zum schmalkaldischen Bund und die Annahme der Tetrapolitana befürwortete (Februar 1531), aber Bern und Zürich weigerten sich. So haben seine aufrichtigen Unionstendenzen in dem ganzen Streit im Grunde Fiasco gemacht, indem der reale Erfolg ausblieb. Lediglich das Band mit den Straßburgern wurde durch sie gestärkt. Auch seine litterarischen Produkte haben trotz seiner maßvollen Form nicht der Versöhnung gedient, und das, was er von Zwingli abweichend originelles brachte, vermochte sich nicht weiterzupflanzen, trotzdem er unstreitig einer der tüchtigsten Theologen der Reformationszeit war. Sein Verdienst in diesem Streite besteht darin, daß er als Theologe Zwinglis Lehre tapfer und mit guten Gründen verteidigt hat. Die von ihm erstrebte Einigung nicht sowohl der streitenden Parteien als vielmehr der wesentlichen evangelischen Momente in den beiden Theorien hat ein Größeres zu stande gebracht, als er war, — Calvin. Aber sein Ehrenschild ist in dem ganzen Kampfe unbeschleckt geblieben.

VI. Oecolampad galt seit der Badener Disputation als der Führer der Evangelischen in der Schweiz neben Zwingli, und er wurde je länger je mehr mit der Leitung der reformierten Kirchenpolitik betraut. Er führte in Ulm, wo seit 1524 Som das Evangelium in zwinglischem Sinne verkündigte, im Auftrag der Stadt im Mai 1531 die neue reformierte Kirchenordnung durch. An ihn wandten sich auch die Gesandten der Waldenser, welche im Herbst 1530 über Basel nach Straßburg reisten, um mit den Evangelischen in Verbindung zu treten. Sie reichten ihm eine Denkschrift ein, in welcher sie ihre kirchliche Lage schilderten und um Belehrung baten (Def.'s Antwort ist in Epp. S. 2 wiedergegeben; vgl. Herzog, Def. II, S. 240 ff.; Scultetus, Anal. p. 290 ff.). Der eine der Deputierten, Masson, wurde auf der Heimreise gefangen gesetzt und in Dijon hingerichtet, der andere, Morel, referierte auf der Synode von 1532 über das Ergebnis seiner Reise. Später nahmen sich die französischen Reformatoren der Waldenser an. Bei den vielen Beziehungen zwischen Basel und Mühlhausen übte Def. naturgemäß auch auf diese Stadt einen Einfluß aus. So richtete er, als 1529 unter den Geistlichen dieser Stadt Zwistigkeiten ausgebrochen waren, mit seinen Collegen ein herzliches Ermahnungsschreiben an sie. Wie weit sein Ruf gedrungen war, beweist endlich der Umstand, daß er durch Vermittelung von Grynaeus um ein Gutachten betreffend die Ehescheidung Heinrichs des VIII. ersucht wurde. Er empfahl mit Zwingli (entgegen Luther) wengleich mit schwerem Herzen die Scheidung als das kleinere Übel gegenüber der Doppelheirat. Noch unangenehmer waren für ihn die erneuten Verhandlungen mit den Wiedertäufern und Antitrinitariern, die ihm seine letzten Lebensjahre verbitterten. Servet drängte sich brieflich an ihn heran und legte ihm das Manuskript seines Buches „De Trinitatis erroribus“ vor, worauf er ihm freundlich aber ganz entschieden seine eigene total ablehnende Stellung mitteilte (vergl. Epp. 1 f.). Haller in Bern glaubte sich darauffhin verpflichtet, ihm wegen seiner Freundlichkeit die schwersten Vorwürfe machen zu müssen. Auch die Wiedertäufer regten sich wieder und „Herrn Doctor Oecolampadio widerfuhr im dreißigsten Jahr von derley Leuten ein frecher Troß“ (Wurst.). In Läuflingen fand er bei der Visitation, daß fast das ganze Dorf „von der Sekte eingenommen war“. Alle seine Ermahnungen wurden mit Widerspruch und Schimpfworten beantwortet, und schließlich mußte man mit der Strenge des Gesetzes einschreiten. Man mag daraus ersehen, wie viel auf Def. lag, und man wird begreifen, warum er frühzeitig ein gebrochener Mann war. Denn nicht nur die Anliegen der reformierten Gesamtkirche waren seiner Fürsorge anheimgestellt, in seinem eigentlichen Wirkungskreis Basel wartete der Ausbau des Reformationswerkes auf ihn. Brennend war namentlich die Frage des richtigen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche wegen der Kirchenzucht (die Wiedertäufer warfen der neuen Kirche vor, sie übe keine Kirchenzucht aus). In Abweichung von der staatskirchlichen Theorie Zwinglis führte deshalb Oecolampad den Kirchenbann ein (vgl. Epp. 112,

oratio de reducenda excommunicatione apostolica 1530; Verordnung wegen der Banne, Antiq. Germl. I p. 77 und 105), dessen Handhabung er zuerst den Geistlichen und später einer besonderen Behörde von Ratsmitgliedern und Geistlichen übertrug, welche das sittliche Leben überwachen und die offenbaren Sünder vom Abendmahl ausschließen sollten. Def. wollte diese Einrichtung auf einer Versammlung in Arau 1530 in allen reformierten Kirchen einführen, aber Bern und Straßburg waren ebenso entschieden dagegen wie Zwingli, aus Furcht vor Übergriffen der Geistlichen. Def. verteidigte sie mit dem Hinweis: „Noch unerträglicher als der Antichrist sei eine Obrigkeit, welche der Kirche ihre Autorität wegnehme. Die Obrigkeit könnte durch ihre Strenge die Besserung verhindern, während die Ermahnung der Kirche das Heil wirke. Christus habe die Unbußfertigen nicht der Obrigkeit sondern der Kirche zugewiesen, während jene, um Argeres zu verhüten, oft das Böse dulden müsse, ein Zustand, der mit der Reinheit der Kirche unverträglich sei“. Im November 1530 beschloß man deshalb zu Basel, den Bann jedem Orte freizustellen. Seine Durchführung in Basel stieß naturgemäß auf Schwierigkeiten, da die Bevölkerung wie anderwärts so auch in Basel dem Bann abgeneigt war. Aber 15 Def. trat mit Leidenschaftlichkeit für diese Institution ein und über die rigorose Handhabung des Bannes und das rücksichtslose Vorgehen gegenüber Andersgefinnten vernehmen wir bittere Urteile. Amerbach hatte namentlich darunter zu leiden, da er, innerlich noch unfertig und ringend, sich dem allgemeinen Abendmahlszwang nicht fügen wollte (vgl. Burckhardt, Bonif. Amerb. S. 78 ff.). Def. gilt in der Tradition besonders im Gegensatz zu Zwingli als der „milde“ unter den schweizerischen Reformatoren. Dieser Eindruck ist vielleicht durch sein Abhängigkeitsbedürfnis und durch seine Vermittlungsversuche hervorgerufen worden. In Wirklichkeit war er fest und konnte auch hart sein bis zur Intoleranz. Man vergesse aber nicht, daß die damalige Zeit nur harte, einseitige Leute brauchen konnte, um einerseits das Errungene festzuhalten mit eiserner Hand, und andererseits, damit die Reformation nicht zur Revolution ausarte, das freigewordene Volk unter die Zucht des Evangeliums zu beugen. In dieser Hinsicht hat Def. nicht vermittelt. Bezeichnend ist das Urteil Amerbachs: „Luther, mit unsern Leuten, nämlich Zwingli und Def., verglichen, könnte gleich dem Papst und als ein Verehrer des Alten erscheinen, so sehr haben sich die Unsern verschworen alles Alte zu vernichten“. (Vgl. Lenz, Zwingli und Landgraf Philipp, ZKG II, 1879, 265 ff.) Basel nahm in der Politik der Städte des christlichen Burgrechts eine Mittelstellung ein, welche auch Def. bis zu einem gewissen Grade vertrat. Als sich aber im Herbst 1531 die Verhältnisse in der Eidgenossenschaft so zugespitzt hatten, daß eine friedliche Lösung ausgeschlossen war, tabelte er die weitere Nachgiebigkeit der Basler Gesandten und trat mit heftigen Worten für den Krieg ein. 35 Ebenso entschieden hat er nach dem unglücklichen Ausgang der Rappeler Schlacht Zwinglis Persönlichkeit und seine Politik verteidigt.

Zwinglis Tod brach auch den Freund. Man bot ihm Zwinglis Stelle in Zürich an, aber er lehnte ab. Nach längerer Kränklichkeit sank er am 24. November 1531 ins Grab. Er hinterließ eine Witwe, Wibrandis Keller geb. Rosenblatt (die er 1528 unter dem Spott des Erasmus geheiratet hatte) und drei Kinder. Seine Frau hat nachher den Capito und nach dessen Tod den Bucer geheiratet.

W. Sadorn.

Defonomos, Konstantinus, hervorragender griechischer Theologe, gest. 1857. — Literatur: Herzberg, Gesch. Griechenlands seit dem Absterben des antiken Lebens bis zur Gegenwart Bd 3 u. 4, Gotha 1878 und 1879. Nicolai, Gesch. der neugriechischen Literatur, Leipzig 1876. Von Maurer, Das griechische Volk, 3 Bde, Heidelberg 1835. Kyriakos-Rausch, Geschichte der orientalischen Kirchen, Leipzig 1902. Wenger, Beiträge zur Kenntnis des gegenwärtigen Geistes und Zustandes der griechischen Kirche in Griechenland und in der Türkei, Berlin 1839. K. Σιβίνης, Ὑπόμνημα αὐτοσχέδιον περὶ — Κοινοτατίου τοῦ ἐξ Οἰκονόμων. Ἐν Τεργέστῃ, αὐτῶν. Μεγαλὴ Γ. Σχεῖνās, λόγος ἐκφωνηθεὶς κατὰ τὴν τελετὴν τῆς κηδείας τοῦ Κ. Οἰκονόμου. Ἐν Ἀθήναις 1857. Ἀνδ. Ῥηγόπουλος, λόγος ἐπιτάγιος εἰς Κ. Οἰκονόμου. Konstantin Tischendorf in der Beilage zur Augsburger Allgemeinen Zeitung vom 10. April 1857. Βίος καὶ πράξεις Κοινοτατίου Οἰκονόμου ἐπὶ Γαβριήλ Λεστούνη. Ἐν Πετροπόλει 1860 (Ruffisch). Ἄ Παπαδόπουλος Βρετός, Νεοελληνικὴ Φιλολογία, 2 Bde, Athen 1854 und 1857. Κοινοτατίνος Κ. Σάβας, Νεοελληνικὴ Φιλολογία, Ἐν Ἀθήναις 1868. Θεόκλητος Παρμακίδης, Ἀπολογία, Ἐν Ἀθήναις 1840. ThStKr Jahrgang 1841, S. 7—53. Wiedererfindungen der theologischen Literatur in Griechenland. (Anonym, vielleicht von Pharmatides).

Konstantinos Dikonomos (Οἰκονόμος) wurde im Jahre 1780 geboren. Als seinen Heimatsort geben Sathas u. a. das thessalische Städtchen Tcharitschena an. D. selbst schreibt einmal „ἐκ Καββαίας“, so auch Bretos (a. a. D. II, 182 und 313). Von seinem Vater, der Presbyter und οἰκονόμος des Bistums Classon in Thessalien war, empfing

er den ersten Unterricht, den späteren von dem Arzte Ζήσης Κάβρας in Ampelakia, der bei seinem Studium in Jena abendländische Bildung sich angeeignet hatte. (Sathas, a. a. D. S. 619). Im übrigen war Konstantinos Autodidakt, doch hatte Adamantios Korais auf seine Ausbildung wohl Einfluß. Früh erhielt Dikonomos die Weihen. Als Presbyter wurde er in Nachfolge seines Vaters οἰκονόμος von Claffon. Später, wie wir sehen werden, auch zum μέγας οἰκονόμος des ökumenischen Stuhls ernannt, pflegte er sich, um seinen Titel von seinem Namen zu unterscheiden, *Κωνσταντῖνος Οἰκονόμος, ὁ ἐξ Οἰκονόμων γενεαλογούμενος* oder kürzer *ὁ ἐξ Οἰκονόμων* oder *Οἰκονομίδης* zu nennen (Bretos a. a. D. II, 225, 231 u. 221). Schon 1801, als er noch in Claffon war, trat er mit einer kleinen gediegenen Schrift hervor, dem *Τόμος τὰ καθήκοντα τοῖς ἱερεῦσι θεοπύων*. Diese findet sich, wie viele andere kleinere Schriften in *Τὰ Σωζόμενα ἐκκλησιαστικά συγγράμματα Κωνστ. Πρεσβ. καὶ Οἰκ. τοῦ ἐξ Οἰκονόμων*, herausgegeben von seinem Sohne Σοφοκλῆς Κ. ὁ ἐξ Οἰκονόμων, Athen, 3 Bde, 1862—1866, Bd II, S. 545 ff. Er trat mit ihr für seinen Bischof Ioannikios ein, in dessen Sprengel es allerdings schlimm ausfiel. Doch war seines Bleibens in Claffon nicht lange. Der Teilnahme an dem unglücklichen Aufstand der thessalischen Armatolen unter *Εὐθύμιος Βλαχάβας* gegen Ali-Pascha von Janina verdächtigt (Hertzberg a. a. D. III. S. 343) wurde er flüchtig und konnte von Glück sagen, daß er 1808 von seinem Gönner, dem Patriarchen Gregorios V. in das Johannis kloster in der Eparchie Serres gerettet wurde. Gregor bewirkte auch seine Anstellung in Smyrna, wo er nun die idealsten Jahre seines Lebens zubringen sollte. Hier war neben der schon seit 1723 bestehenden berühmten *Εὐαγγελικῆ σχολῆς* namentlich auf Betreiben des Korais, der selbst Smyrniot war und darum großen Einfluß auf seine Landsleute hatte, 1809 das *φιλολογικὸν γυμνάσιον* errichtet, eine Anstalt, die dem bildungsburstigen Griechenvolt sowohl die Schätze der Antike als die der abendländischen modernen Bildung vermitteln sollte. Dort fand Dikonomos mit seinem Bruder Stephanos unter Konstantinos Kumas, dem späteren Verfasser des großen Geschichtswerks *Ἱστορίαι τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων* (Wien 1838), als Direktor der Anstalt einen fruchtbaren und weitreichenden Wirkungsfreis. Er bewährte sich als ausgezeichnete Erzieher und tüchtiger Philolog. Daneben gewann er als ein Kanzelredner, der in schöner Form die befreienden Gedanken des Evangeliums mit hinreißender Überzeugungskraft vortrug, großen Einfluß. Aus der Stimmung dieser reichen Thätigkeit schuf er 1813 das Werk, das m. E. sein bedeutendstes theologisches bleibt, die *κατήχησις ἢ ὁρθόδοξος διδασκαλία τῆς χριστιανικῆς πίστεως*, zuerst gedruckt in Wien, auch in den *Σωζόμενα ἐκκλησ. συγγράμματα* Bd I, S. 1—132. Diese Katechesis, eine Bearbeitung des Katechismus von Platon, darf doch als ein völlig selbstständiges Werk gelten, wie sich aus der Vergleichung der beiden Arbeiten ergibt. Das Bedeutende an dem Buch, abgesehen von seiner schönen und leichtverständlichen Form, ist, daß der Verfasser, soweit das einem orthodoxen Theologen möglich, der paulinischen Ausprägung des Evangeliums sich anschließt. Der große Gegensatz von Sünde und Gnade beherrscht den Dikonomos und bringt ihn zu schönen Konsequenzen. Man ist überrascht, wenn man bei der Lehre vom *θεῖος νόμος* (*συγγράμματα* I, S. 79) liest: *Εἶναι ἀληθές, ὅτι ἐκ πίστεως μόνης δικαιοῦνται ὁ ἄνθρωπος, καὶ διὰ ἐπιτροπῆν εἰς τὸν θεόν, δὲν ἔχει νὰ καταφύγῃ εἰς ἄλλο, πᾶρεξ εἰς τὴν πίσιν καὶ ἐλπίδα τὴν εἰς Χριστόν, ὅστις ἀπέθανεν διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν καὶ ἐπροξένησεν εἰς ἡμᾶς τὴν χάριν τοῦ οὐρανοῦ πατρὸς — ἀλλ' ὅμως τοῦτο δὲν ἀποκλείει τὴν γυμνασίαν τῶν καλῶν ἔργων ἀλλὰ μάλιστα ἐξ ἐναντίας καὶ τὴν συνιστᾷ διότι, ἀφ' οὗ διὰ πίστεως δικαιοῦθῃ ὁ ἄνθρωπος, χρεωστῆ νὰ ἀποδείξῃ ἐξ ἁπαντος τὴν ἰδίαν ἐπιστροφὴν διὰ τῶν καρπῶν τῆς ἀγάπης καὶ νὰ βεβαιώσῃ τὴν πίσιν τοῦ με τὰ καλὰ ἔργα, τὰ ὁποῖα εἰν' ἐκείνης ἐπακολοθηθήματα κτλ.* Diesem Gedanken giebt D. weitgehende Folge, so z. B. in seiner Stellung zu den *ἔθιμα* der Überlieferung, zu denen er ausdrücklich auch das Feiern der Festtage und den Bilderdienst rechnet. Da heißt es a. a. D. S. 73: *Εἰς τὴν Ἐκκλησίαν διετάχθησαν ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἢ τῶν διαδόχων αὐτῶν πολλὰ ἔθιμα, τὰ ὁποῖα ἐφύλαξεν ὅλη ἡ σεβασμός ἀρχαϊότης οὐχὶ διότι ἐξήρηται ἐξ αὐτῶν ἀναγκαίως ἢ σωτηρία ἐκάστου, ἀλλ' ὅτι ὠφελοῦσι τὴν κοινότητα τῶν πιστῶν παντοιοτρόπως — Ταῦτας καὶ ἄλλας παραδόσεις φυλάττει ἀγίως ἢ ἡμετέρα ἐκκλησία, ἀποβάλλει ὅμως τὰς δεισιδαιμονίας, αἰτινες ὑπὸ τὸ σχῆμα τῆς εὐσεβείας ἀντιφέρονται εἰς τὴν θεῖαν γραφὴν, ἢ εἶναι ἀγνωστοὶ εἰς τὴν ἀγίαν ἀρχαϊότητα.* Konstantinos wurde allerdings auch wegen dieser Katechesis angegriffen, aber wegen nebensächlicher Punkte bei der Taufe. Die Angriffe hatten auch keine weiteren Folgen (*συγγράμματα* I, 573 ff.).

Leider dauerte sein Aufenthalt in Smyrna nicht lange. Die Eifersucht der Freunde und Beschützer der evangelischen Schule brachte es 1819 zur Aufhebung des Gymnasiums (*Παρανίκας, ιστορία τῆς εὐαγγελικῆς σχολῆς Σμύρνης, ἐν Ἀθήναις* 1885). Διονόμος entging den bedrohlichen Wirren, indem er von dem Patriarchen nach Konstantinopel gerufen wurde. Dort zum *μέγας οἰκονόμος τοῦ οἰκουμενικοῦ πατρ. θρόνου* und zum *καθολικός ἱεροκήρυξ τῆς μεγάλης ἐκκλησίας καὶ πασῶν τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν* ernannt, konnte er in der Zentrale der orthodoxen Christenheit eine um so größere Wirksamkeit als Prediger entfalten. Doch auch diese Arbeit wurde jäh abgebrochen, als 1821 der griechische Freiheitskampf aufflammte. Konst. entfloh mit Not den Nachstellungen der Barbaren und rettete sich auf dem Schiffe des *Κυριακὸς Κουμπάρης* 10 nach Odessa. Inzwischen war der Wut des Sultans der Patriarch Gregor zum Opfer gefallen. Seine Leiche wurde nach Odessa überführt. Dort konnte Διονόμος unter gewaltiger Theilnahme dem Märtyrer der griechischen Freiheit am 19. Juni 1821 die Leichendre halten, die auch im Auslande Anerkennung und Bewunderung fand. Sie ist gedruckt 1821 mit russischer Übersetzung *διὰ ὑψηλοῦ ὁρισμοῦ* bei *N. Γρέτς* in Petersburg und in Moskau *ὑπὸ Νικολάου Β. Γκούστη παρὰ τῷ τυπογράφῳ Ἀνγούστῳ Σιμένῳ* (Bretos I, S. 165), auch mit fünf anderen gleich zu nennenden Reden in Berlin unter dem Titel: *Λόγοι ἐκκλησιαστικοὶ ἐκφωνηθέντες ἐν τῇ Γραικικῇ ἐκκλησίᾳ τῆς Ὀδεσσοῦ κατὰ τὸ 1821—1822 ὑπὸ Ο. Κ. Ο. Ἐν Βερολίῳ* 1833. Von diesen übrigen fünf Reden ist die erste ebenfalls eine Gedächtnisrede und zwar auf den Patriarchen und die mit ihm hingerichteten Metropoliten. Die folgenden drei handeln *περὶ φιλογενείας, περὶ συνεισφορᾶς, und περὶ προσευχῆς*. Die letzte ist der *Προτροπικός πρὸς τοὺς Ἕλληνας*. Alle zeigen eine feurige Vaterlandsliebe. Wiederum erwecken sie auch Sympathie durch viele evangelische Gedanken, vgl. z. B. die Ausführung über das Gebet des Zöllners (S. 207).

Es konnte nicht ausbleiben, daß die Gunst des russischen Kaisers dem so berühmt gewordenen Prediger, Freiheitsredner und tüchtigen Gelehrten sich zuwandte. Konst. wurde sehr bald nach Petersburg berufen. Damit beginnt die zweite Epoche in seinem Leben, zunächst eine arbeitsfrohe und glänzende Zeit. Er hatte Muße, seine großen philologischen Werke auszuarbeiten, sein *δοκίμιον περὶ πλησιεστάτης συγγενείας τῆς Σλαβωνο-Ρωσικῆς γλώσσης πρὸς τὴν Ἑλληνικὴν*, Petersburg 1828, 3 Bde und *περὶ τῆς γνησίας προφορᾶς τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης*, Petersburg 1833 (Sathas a. a. O. S. 735). Auch durfte er hier seine Predigtthätigkeit fortsetzen. Reiche Anerkennung wurde ihm für seine Leistungen zu teil. Nicht nur, daß der Patriarch Konstantios seine Würde als *μέγας οἰκονόμος* und *ἱεροκήρυξ* erneute (Abdruck der Urkunde in der Biographie des 35 Patriarchen von Demetrios Paspalis, Konstantinopel 1866 S. 434 f.), die geistliche Akademie in Petersburg ernannte ihn zu ihrem Veißzer, die kaiserliche Akademie der Wissenschaften zu ihrem Mitgliede und die Akademie der Wissenschaften in Berlin zu ihrem korrespondierenden Mitgliede. Doch beginnt mit dieser Zeit äußerer Erfolge auch die weniger erfreuliche Periode seines Lebens. Ich lasse es dahingestellt, ob die Vorwürfe gegen seinen Charakter berechtigt sind, die ihm in dieser Zeit von seinen Gegnern gemacht wurden, der Vorwurf der Undankbarkeit gegen *Κυριακὸς Κουμπάρης*, seinen einstigen Retter aus den Händen der Türken, und der Vorwurf schnöden Eigennuzes gegen die verwaiste Tochter seines einstigen Vorgesetzten, des Konst. Kumas (Pharmakides, Apologie S. 226 ff. und Bretos a. a. O. II, S. 314). Aber in seiner religiösen, theologischen und kirchenpolitischen Stellungnahme vollzieht sich jetzt bei ihm eine Änderung und Wendung, die ihn dem Verdacht ausgesetzt hat, daß forthin die evangelische Wahrheit, die wissenschaftliche Unparteilichkeit und die Liebe zu seinem hellenischen Vaterlande nicht mehr seine Ideale waren. Schon 1823, kurze Zeit nachdem er in Petersburg seinen Aufenthalt genommen, konnte derselbe Διονόμος, dem einst die Heiligenverehrung zu den Neben-50 dingen in der Religion gehört hatten, eine Akoluthie für den heiligen Alexander Newsky schreiben, den der Kaiser Alexander besonders verehrte. Zwar blicken aus seinem ausgezeichneten *σχέδιον ἐκκλησιαστικῆς ἀκαδημίας διὰ τοὺς Ἕλληνας* (*συγγράμματα* I, S. 134—223), einem Gutachten, das er 1828 auf Erfordern des Grafen Johann Kapodistrias verfaßte, noch einmal die edlen und freien Gedanken von ehedem heraus. Was 55 er dort z. B. über die Erziehung des Klerus, über die Bedeutung der Kirchengeschichte als die grundlegende Disziplin der Theologie, über den irenischen Charakter der systematischen Theologie sagt, sichert ihm, wie manches andere in der Schrift, dauernde Anerkennung. Aber zwei Jahre später kann er ein *ψήφισμα συνοδικὸν* an den ökumenischen Patriarchen senden, das die Grundlage des 1850 von der Synode erlassenen *τόμος* 60

bildete, der gegen die Unabhängigkeit der griechischen Kirche gerichtet war (*συγγράμματα* II, S. 1 f.). Deutlich tritt indessen die von Dikonomos nunmehr eingenommene Stellung erst im Jahre 1834 hervor, als dieser „durch die Gnade des Kaisers von Rußland reichlich versorgt“ (*ThStKr* S. 11) zu gelehrter Muße in Nauplia sich niederließ, von tiefer blickenden Hellenen sofort als ein Agent der Politik des Patriarchen und Rußlands beargwöhnt (Pharmakides, *Apologie* S. 43 ff.). Nun standen allerdings damals in Hellas die Dinge so, daß man zweifeln konnte, ob die Staatsleitung den richtigen Kurs hielt. Die bayerische Regentenschaft, die 1833 die Regierung für den noch nicht mündigen König Otto angetreten hatte, war namentlich auf kirchlichem Gebiete ohne genügende Berücksichtigung des geschichtlich Gewordenen vorgegangen. Gewiß durfte Hellas völlige Unabhängigkeit der Kirche von allen äußeren Mächten beanspruchen, aber die Loslösung von dem Patriarchen hätte auf gutlichem Wege geschehen können. Daß der König, der noch dazu Katholik war, durch die neue Kirchenverfassung zu einem *ἐξωτερικὸς ἀρχηγός* der Kirche geworden war, konnte jedenfalls mißdeutet werden. Die Einziehung von Bistümern und Klöstern, die gesamte Beteiligung des Staates an der Regierung der Kirche war zu plötzlich gekommen, als daß nicht namentlich der ältere Klerus hätte mißgestimmt werden können, zumal er bei dem russischen Gesandten geneigtes Ohr fand. Aber es lagen noch weitergehende Differenzen vor. Durch die enge Berührung mit dem Abendlande seit der Mitte des 18. Jahrhunderts war ein Zug von abendländischer Aufklärung in die Bildung der Griechen eingebracht, die sich auf kirchlichem Gebiete namentlich durch den Geist der historischen Kritik bemerkbar machte. Dazu hatten die Schriften des Korais, die Wenger gut mit Erasmus vergleicht, nicht wenig beigetragen. Unter den in Griechenland lebenden Vertretern dieser Richtung war Theoflitos Pharmakides ohne Frage der bedeutendste. Dieser war seit 1833 Sekretär der Synode von Hellas und vertrat auch in der Verwaltung die moderne Richtung. Neben ihm mag Neophytos Vambas genannt werden. Es wäre nun gewiß segensreich gewesen, wenn die Kirche in Hellas den wissenschaftlichen Geist dieser tüchtigen Männer und ihrer Partei hätte in sich aufnehmen können, allein auch hier fehlte die historische Vermittlung zwischen dem Alten und Neuen. Gegen diese Strömungen in der Kirche übernahm nun Dikonomos die Führung einer Opposition, die kein höheres Ziel kannte, als möglichst bald wieder in die alten Bahnen des orthodoxen Katholicismus einzulenten. Ihr Organ wurde die 1835 gegründete Zeitschrift „die evangelische Botschaft“ (*ἡ εὐαγγελικὴ βότανη*), deren Schriftleiter der harmlose Mönch Germanos, deren Geist aber Dikonomos war. Wie diese Zeitschrift die „Modernen“ ansah, mag folgendes Citat aus einem Artikel von 1837 (*συγγράμματα* I, 518) zeigen: *Ἐλευθερίαν ἀπεριόριστον καὶ πλατυσυνειδίχτον ἐπαγγέλλονται αἱ τοιαῦται διδασκαλίαι, δελεάζουσαι τὴν φαντασίαν τῶν ἀπλοστέρων καὶ τοιαύτην ἐλευθερίαν ὀνομάζουσι τὴν ὑποδούλωσιν τοῦ πνεύματος εἰς τὰ θελήματα τῆς σαρκός, τὴν ἐξουδένωσιν τῆς σώφρονος ἐγκρατείας, τὴν κατάργησιν τῶν ἀγνιστικῶν νηστειῶν, τὴν ἀπολάττωσιν τῶν ἱερῶν προσευχῶν, τὴν καταπάτησιν τῶν θείων κανόνων, τὴν ἀθέτησιν τῶν Ἀποστολικῶν παραδόσεων, τὴν παρεξήγησιν τῶν θεοπνεύστων Γραφῶν, τὴν καταφρόνησιν τῆς Ἱερουσάλιμης καὶ τῶν ἄλλων τῶν θεουργῶν τῆς πίστεως Μυστηρίων κτλ.* Doch nicht allein in dieser Zeitschrift, sondern auch in selbstständigen kleineren und größeren Werken verfocht Dikonomos seine Meinungen. Man kann wohl sagen, daß er dabei in rein wissenschaftlichen Fragen, in die sich, wie oft, die Lösung der praktischen Probleme hüllte, den kürzeren zog. Ihm fehlte bei aller Gelehrsamkeit doch die dogmatische Unbefangenheit und der historische Sinn, der die Stärke des Pharmakides ausmachte. Solche Fragen, bei denen es zu sehr erregten Auseinandersetzungen kam, waren, wie das angeführte Citat schon ahnen läßt, der Streit um die Echtheit der apostolischen Kanones, im tieferen Grunde die Frage nach der Berechtigung des orthodoxen Kirchenamts, das sich wesentlich auf diese Kanones stützt. Hier tritt Dikonomos mit seinem Werk: *περὶ τῶν τριῶν ἱερατικῶν τῆς Ἐκκλησίας βαθμῶν ἐπιστολιμαία διατριβή, ἐν ἧ καὶ περὶ τῆς γνησιότητος τῶν Ἀποστολικῶν κανόνων.* *Ἐν Ναυπλίᾳ* 1835. Ein anderer Streit beftete sich an die Auslegung des *βαπτολογεῖν* Mt 6, 7, das Pharmakides mit *πολυλογεῖν* erklärte, worin die Gegenpartei mit Recht oder mit Unrecht einen Angriff auf die langen und vielen Gebete im Kultus und damit auf diesen selbst sah. Ebenso harmlos war dem Anscheine nach der Streit darüber, wer der Zacharias Mt 23, 35, den Dikonomos mit der Auslegung der Kirche nach apokrypher Tradition für den Vater des Täufers erklärte, gewesen sei. Hier lag der Kernpunkt in der Frage nach der Wahrheit der evangelischen Überlieferung *extra canonem*, die sich auch leicht gegen den Marienkultus wenden konnte (*ThStKr* S. 26).

Das lebhafteste Interesse aber rief der von Dikonomos begonnene Kampf gegen die vulgär-griechischen Bibelübersetzungen hervor, die namentlich von der britischen Bibelgesellschaft verbreitet wurden. Hier hatte m. E. der Sache nach Dikonomos recht, denn die Kirche muß das Volk zum Verständnis des Altgriechischen erziehen, was ihr seit dem 16. Jahrhundert auch schon gut gelungen ist. Aber die Begründung, die Dikonomos vorbrachte, namentlich die Apotheose der Septuaginta war sehr unglücklich. Abgesehen von kleineren 5 Arbeiten dient dem sein großes vierbändiges Werk: *Περὶ τῶν ὁ ἐρμηνευτῶν τῆς παλαιᾶς θείας γραφῆς βιβλία δ'. Συνταχθέντα ὑπὸ τοῦ πρεσβυτέρου καὶ οἰκονόμου τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχικοῦ θρόνου, Κωνσταντίνου τοῦ ἐξ Οἰκονόμων. Ἀθήνησι. αὐμδ' ff., quattuor volumina eruditionis et studii plena* (Tischendorf). 10 Leider fehlte jede Kritik. Neben den Bibelübersetzungen, die von England ausgingen, verfolgten die Männer der Evangelischen Botschaft auch die ausländischen Schulen, sowohl die, welche von Protestanten als die von Katholiken im Königreich gegründet waren und die von hier aus verbreiteten Unterrichts- und Kinderbücher. Viel Aufsehen erregte endlich die Verurteilung des Theophilos Kaïris, des Direktors einer viel besuchten Schule auf An- 15 dros, der die Konsequenzen der Aufklärung gezogen hatte und das Christentum in völlig rationalistischer Form lehrte. Auch hier war die Evangelische Botschaft stark engagiert, die nach Pharmakides (Apologie S. 183f.) den Kaïris einst nur günstig beurteilt hatte. Zweifellos war es recht, dem Kaïris das Handwerk zu legen, höchst bedauerlich aber, daß man nicht davor zurückschreckte, ihn ins Gefängnis zu setzen (Kyriakos-Kausch a. a. O. 20 S. 191, genauer noch bei Γούδας, *Βίοι παράλληλοι*, tom. II, Athen 1874 S. 145 ff.). Auch auf die kirchenpolitischen Kämpfe näher einzugehen, verbietet der Raum. Hier war es Dikonomos, der thunlichst eine Verbindung mit dem Patriarchen in Konstantinopel aufrecht erhalten wollte, selbst auf Kosten der Unabhängigkeit der Kirche von Hellas. Das 25 größte Werk, in dem Dikonomos alle diese Kämpfe dargelegt hat, gleichsam eine Apologie der zweiten Hälfte seines Lebens, ist die *Τριακονταετηρίς ἐκκλησιαστικῆ ἢ συνταγματικὴν ἱστορικὴν τῶν ἐν τῷ βασιλείῳ τῆς Ἑλλάδος ἐκκλησιαστικῶν συμβεβηκότων ἀπὸ τοῦ 1821 μέχρι τοῦ 1852*, herausgegeben in den *συγγράμματα* Band II u. III. Das Werk ist eine Fundgrube für die hellenische Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert, wenn es auch selbstverständlich einseitig und daher mit Vorsicht zu benutzen ist. Leider 30 hat Dikonomos es nicht ganz beendet. Die letzten Partien des Wertes sind nur Entwürfe geblieben. Auch wird an dieser Stelle zu nennen sein: *Σιωνιτῆς προσκυνητῆς ἦτοι τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης αἱ περὶ τῶν ἱεροσολύμων διαλαμβάνουσαι δύο ἐπιστολαί, Ἀθήνησι 1850*, eine kleinere Schrift, in der Dikonomos das Wallfahren nach den heiligen Stätten in Jerusalem empfiehlt, dabei leb- 35 haft gegen Luther und Calvin polemisiert, wie er denn auch am Ende die älteste Streit-schrift der griechischen Kirche gegen Luther von Pachomios Khufanos (Ph. Meyer, Die theol. Litt. der griech. Kirche im 16. Jahrh. 1899, S. 42 ff.) abdruckt.

Konstantinos und seine Partei hatten Erfolg in diesem ihren großen Kampfe gegen die moderne Richtung. Pharmakides wurde 1839 zeitweilig wenigstens seiner Stellung 40 als Sekretär enthoben, was ihm Anlaß zu seiner vielgenannten Apologie gab. Die Bibelübersetzungen wurden verboten, der Einfluß der fremden Konfessionen möglichst beschränkt, die kirchliche Verfassung des Reichs von ihrer freiheitlichen Tendenz zurückgebildet. Auch in der griechischen Kirche der Türkei wurden zu gleicher Zeit ähnliche Maßregeln von dem rigorosen Patriarchen Gregorios VI. (vgl. Bd VII S. 136) gegen alles Abend- 45 ländische ergriffen, wofür Pharmakides dem Dikonomos ebenfalls die Schuld aufzubürden scheint (Apologie 58 ff.).

Übrigens betrieb Dikonomos in dieser Zeit nicht allein Kirchenpolitik und Polemik. Er schrieb auch wissenschaftliche Werke ohne nähere Tendenz. Namentlich ist da zu nennen das *Κτιτορικὸν ἢ προσκυνητάριον τῆς ἱερᾶς καὶ βασιλικῆς μονῆς τοῦ μεγάλου* 50 *Σπηλαίου. Ἀθήνησι 1840*. Es mag bemerkt werden, daß Pharmakides in diesem Buch einen Anlaß fand, den Dikonomos wegen Gotteslästerung zu verklagen, weil dieser in einer Ode die Maria (S. 89 des *Κτιτορικόν*) ἢ *ἐξαιρετος κατοικία τῆς ὁμοουσιου καὶ παντατίου Τριάδος* genannt hatte (*Συγγράμματα* II, S. 443 ff.). Ein Werk des Dikonomos ist auch der wertvolle, unter dem Namen des Zacharias N. Mάθας, des 55 Bischofs von Thera herausgegebene, *Κατάλογος ἱστορικὸς τῶν πρώτων ἐπισκόπων καὶ τῶν ἐφεξῆς πατριαρχῶν τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἀγίας καὶ μεγάλης τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας. Ἐν Ναυπλίῳ 1837*, der 1884 in Athen zum zweitenmale gedruckt ist. Eine ebenso willkommene Gabe sind die *Ἵμνωδῶν ἀνέκδοτα. Ἐκ τῶν Ἀπογραφῶν τῆς βιβλιοθήκης τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου, Ἀθήνησι 1840*. Der Prolog des 60

Wertes, der litteraturgeschichtlich von Bedeutung ist, findet sich *Συγγράμματα* I, S. 554 ff. Endlich mag noch auf den Brief an Lampryllos (*Συγγράμματα* I, S. 549 ff.) von 1850 hingewiesen werden, in dem Dikonomos noch die angeblich 1450 in Konstantinopel abgehaltene Synode verteidigt (dagegen neuerdings Papajoannu, Byz. Zeitschrift, Jahrgang V, S. 237 f. und VI, S. 216). Es soll aber hier ausdrücklich hervorgehoben werden, daß Dikonomos auch in der Evangelischen Botschaft einige sehr instruktive und ruhige Abhandlungen veröffentlicht hat, die wiederum in den *Συγγράμματα* abgedruckt sind.

Neben seiner schriftstellerischen Thätigkeit predigte Dikonomos noch fleißig, namentlich zog man ihn heran, wenn es galt, einem alten Freiheitskämpfer die Leichenrede zu halten. Er starb 1857. Man kann über sein Lebenswerk verschieden urteilen. Leicht wird man dabei geneigt sein, seinen Kampf gegen die neue Zeit zu verdammen. Man hat aber dabei zu überlegen, ob Dikonomos nicht die Eigenart der hellenischen Kirche als einer orthodoxen gerettet und sie davor bewahrt hat, daß die Aufklärung ihr empfindlichen Schaden brachte. Denn die Aufklärung in sich verarbeiten kann nur die Kirche, in der die Kraft des Evangeliums nicht gebunden ist. **H. Meyer.**

Ökumenius. — I. Ausgaben. Oecumenii Enarrationes in Acta app., in Epp. S. Pauli omnes, in omnes Canonicas, graece ed. Donatus, Veronae 1532. Eaedem lat. ed. J. Gennetius, Antwerp. 1545. Gr. et lat. ed. J. Morellus, 2 voll. fol. Paris 1631; abgedruckt in MSG t. 118. 119. — Oecumenii comm. in Apocalypsis ed. J. A. Cramer, in Bd 8 der Catena in N. Test., Oxford 1840.

II. Hilfsmittel: J. A. Fabricius, Biblioth. graeca VIII, 692—696. Fr. Overbeck, Die sog. Scholien des Oekumenios zur Apokalypse: ZWTh 1864, 192—201. Hergenröther, Photius, Patr. v. Konstantinopel, III, (1869), S. 70 ff. D. Bardenhever, „Oekum.“, in RAL², IX, 708—711. Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit.², 131—133. — Vgl. Heinrich, Art. „Catena“, Bd III S. 758. 762. 765.

Ökumenius (*Οικουμένιος*), angeblicher Verfasser eines catenenartigen Kommentars zur Apostelgeschichte, den vierzehn Paulusbriefen (einschließlich Hebr.-Br.) und den sieben katholischen Briefen, sowie einer *Σύνοψις σχολική* zur Apokalypse, soll laut einer Notiz an der Spitze des letztgenannten Texts im Cod. Coisl. saec. 10—11 (fol. 330) Bischof von Trizita in Thessalien gewesen sein. Als sein Zeitalter ist der Ausgang des 10. Jahrhunderts (ca. 990) anzunehmen, da einerseits die genannte Apokalypseauslegung in durchgängigem Abhängigkeitsverhältnis zu dem viel älteren Kommentar des Andreas von Caesarea (s. I, 514, 45 ff.) steht, ja mit demselben größtenteils gleichen Wortlaut hat, andererseits die handschriftliche Überlieferung jener übrigen Kommentare um etwa ein halbes Jahrhundert über die Lebenszeit des die nämlichen Bücher (Act., Epp. Canon. u. Epp. Pauli) kommentierenden Theophylakt hinaufreicht. Freilich scheint die Apokalypseauslegung (deren Herrühren von jenem Andreas durch Erzbischof Arethas bestimmt verbürgt wird, vgl. II, 3, 7 ff.) dem Ökumenius überhaupt abgesprochen werden zu müssen. Und was das Verhältnis der übrigen Kommentare zu Theophylakts gleichnamigen exegetischen Werken betrifft, so besteht zwar zwischen den die katholischen Briefe behandelnden beiderseitigen Kompilationen ein enges Verwandtschaftsverhältnis von der Art, daß die den Namen des Ökumenius führenden deutlich als die älteren erscheinen, während der Text des Ökumeniuschen Pauluskomentars von dem des Theophylakts stärker differiert und dem den Wortlaut beider kollationierenden Forscher eigentümliche Schwierigkeiten bereitet. Als „ein Mittelglied zwischen exegetischer Catene und selbständigem Kommentar“ nennt ersterer die Namen der älteren Ausleger, die er ausgeschrieben (dabei am häufigsten den des Photios), zwar bei einem Teil seiner Exzerpte, aber keineswegs jedesmal. Und die Sachlage wird noch verwickelter dadurch, daß unter diesen Quellenangaben bisweilen auch der Name *Οικουμένιος* selbst auftaucht; sowie ferner durch das starke Variieren der Handschriften, von welchen manche sowohl vom gedruckten Ökumeniustext wie von dem des Theophylakt abweichen (Ehrhard, S. 132). Einestweilen repräsentiert also der Name Ökumenius noch ein in mehrfacher Hinsicht ungelöstes Rätsel, zu dessen Aufhellung weitere Forschungen auf dem Gebiete der Catenenlitteratur und sonstige Entdeckungen den Weg zu bahnen haben. **Böckler.**

Ölbaum s. d. A. Fruchtbäume Bd VI S. 301, 24 ff.

Übung, die letzte. — Litteratur: Für die römische Kirche: J. Chr. W. Augusti, Denkwürdigkeiten aus d. christl. Archäologie, 9. Bd, 1828, S. 455 ff. (hier S. 464 Uebersicht über die ältere Litteratur); A. J. Winterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten d. christl. Archäologie, 2. Bd, 1828, S. 455 ff. (hier S. 464 Uebersicht über die ältere Litteratur); A. J. Winterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten d. christl. Archäologie, 2. Bd, 1828, S. 455 ff. (hier S. 464 Uebersicht über die ältere Litteratur).

Kirche, 6. Bd, 3. Tl, 1831, S. 217 ff. (hier einige weitere Notizen über ältere Litteratur); R. Heimbucher, D. heilige Ölung mit besonderer Rücksicht auf d. prakt. Seelsorge, Regensb. 1888; Gase, Handb. d. protest. Polemik, S. 472—479; Voofs, Symbolik oder Christl. Konfessionkunde I (1902) S. 343 f.; Weinhart, Art. „Ölung, die letzte“, Kath. Kirchenlex., IX, 716—725; natürlich bieten alle katholischen Dogmatiken und Spezialwerke über die Sakramentenlehre Stoff, s. etwa aus neuester Zeit Th. S. Simar, Lehrbuch d. Dogmatik, 2. Bd (1899), S. 910—919; R. Gühr, Die heil. Sakramente der katholischen Kirche, 2. Bd (1899), S. 271—311 (im 1. Bd S. XIII—XVII Uebersicht über die Litteratur der Sakramentenlehre); für die ältere Entwicklung: Edm. Martene, De antiqu. ecclesiae ritibus I (1763) cap. 7 de ritibus ad sacr. extremae unct. spectantibus; G. L. Hahn, Die Lehre von den 10 Sakramenten in ihrer gesch. Entwicklung innerh. d. abendl. Kirche bis z. Konz. v. Trident (1864), S. 348—354; zu benutzen sind auch: Jos. Bach, D. Siebenzahl d. Sakramente, Regensb. 1864; A. Krawczyk, Zählung u. Ordnung der heil. Sakramente, Breslau 1865; F. Probst, Sakramente und Sacramentalien in d. drei ersten christl. Jahrhunderten, 1872, S. 373 ff.; Schrod, Art. „Öle, heilige“, RR¹ IX, 712—715 und „Ölgefäße“, ib. 715—716; 15 Heuser, Art. „Öl“, und Krüll, Art. „Ölung, letzte“ in Kraus' Realencycl. d. christl. Altertümer II, 522, bezw. 526 ff.; die maßgebenden dogmatischen Bestimmungen bei Denzinger, Enchiridion symbolorum et definitionum (7. ed. von J. Stahl, 1895), s. d. Inbegr. II unter sacramentum extr. unctionis; die solenne gegenwärtige Form des Vollzugs im Rituale Romanum Pauli V Pontif. Max. jussu editum et a Benedicto XIV auctum etc. (typische 20 Ausgabe, z. B. Regensburg bei Busjet) Tit. V, cap. 1 und 2 (folgen cap. 3—8 weitere Riten in Kranken- und Sterbebetten, die zum Teil kombiniert werden können mit dem Sakrament der Ölung).

Für die orthodoxe orientalische Kirche: Heinemann, Abbildung d. alten und neuen griech. Kirche (1711) II, 302 ff.; Gah, Symbolik d. griech. Kirche (1872), S. 292 ff.; Rattenbusch, 25 Lehrb. d. vergl. Konfessionkunde I (1892), S. 434 ff.; Voofs a. a. O. S. 151 f.; *Εὐχολόγιον* s. Rituale Graecorum ed. J. Goar (2. Ausg. 1730): *ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἑλαίου*, S. 332 ff. (Feier des Mysteriums im griech. Orient); A. von Malzew, D. Sakramente d. orth.-kath. Kirche d. Morgenlandes (1898), Einleitung S. CCXXIII ff. und S. 450—553 (hier das Ritual wie es in Rußland üblich ist); von Muralt, Briefe über d. Gottesdienst d. morgenl. 30 Kirche (1838), S. 190 ff.; R. Beth, Die orient. Christenheit der Mittelmeerländer (1902), S. 316 ff.

Für die orientalischen Nebenkirchen: S. Denzinger, Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum, in administrandis sacramentis, 2 Bde (1863 und 64).

Eine genaue Untersuchung der Herkunft der kirchlichen Ölriten fehlt noch. Sie werden 35 letztlich unter sich in der Vorstellung von der Kraft und Symbolik des Öls zusammentreffen, sind aber im einzelnen verschieden bedingt. Ob die religiöse Krankenölung mit jüdischen Anschauungen oder heidnischen Mysterienbräuchen (vgl. z. B. Firmicus Maternus, De errore profan. religionum XXII, 1, ed. Galm, C. Script. Lat. Vindob. II, 111 ff.) in Zusammenhang steht, ist eine gänzlich offene Frage. 40

I. Römische Kirche. 1. Das sacramentum unctionis extremae wird von Petrus Lombardus in der Serie der Sakramente an fünfter Stelle genannt und behandelt, Sentent. Libr. IV dist. 2 und 23. Es ist nie dogmatifiziert, ist aber allgemeine Lehre geworden, daß es als „quintum sacramentum“ zu gelten habe und am nächsten zusammenhänge mit dem sacr. poenitentiae. Als biblisches Fundament gelten die Stellen 45 Mc 6, 13 und Jak 5, 14—15. Es ist klar, daß diese nur wenig mit dem fixierten „Sakrament“ zu thun haben. Nach der ersten Stelle salbten die von Jesu ausgesandten Apostel viele Kranke mit Öl „und machten sie gesund“. Bei Jakobus handelt es sich um einen Rat: die Salbung mit Öl durch die Presbyter ist ein medizinales Verfahren; die Absicht desselben ist die Herstellung des Kranken, der in Aussicht gestellte Erfolg ist 50 bedingt durch die sittliche Qualität, insbesondere das Glaubensgebet der Gemeinde und des Empfängers; als zweite Wirkung wird dem Kranken, wenn er Sünde gethan hat, d. h. wohl wenn die Krankheit Folge der Sünde ist, die Vergebung derselben verheißen. Wir haben nicht viele Spuren von Krankenölung in der alten Kirche. Origenes bespricht die Jakobusstelle einmal genauer, In Levit. hom. II c. 4 (opp. ed. de la Rue 55 II, 190 f.), aber er bezieht sie auf die Sündenvergebung in der Rekonkiliation, und erweitert den biblischen Text: *vocet presbyteros ecclesiae et imponant ei manus ungentes cum oleo u. s. w.* Ohne Zweifel hat er die infirmitas als moralische Krankheit gefaßt und verband man damals in Alexandrien die Handauflegung bei der Rekonkiliation mit der Salbung. In demselben Sinne führt Chrysostomus (de Saecrd. III, 60 6 (opp. I, 2, MSG XLVII, 644) die Stelle als Beleg für die Macht des Priesters zur Sündenvergebung und Veröhnung der Gefallenen an. In der abendländischen Kirche erwähnt Jrenäus I, 21, 5 (Mass. = Harvey I, 14, 4), daß die gnostische Sekte der Markosier ihre Sterbenden mit einer Mischung von Öl und Wasser gesalbt und über ihnen gebetet

hätte, um ihre Seelen den feindlichen Mächten der Geisterwelt unzugänglich zu machen — aber nur dogmatische Befangenheit kann mit Bellarmin, Winterim, Probst u. a. damit schließen, daß auch in der katholischen Kirche damals eine Salbung der Sterbenden üblich gewesen, die von den Häretikern nur initiert und depriviert worden sei. Wohl aber bediente man sich im christlichen Privatleben des Oles zur Heilung von Krankheiten. Tertullian (ad Scapul. 4) soll der Christ Proculus den Vater des Kaisers Antoninus Severus, mit Öl (scil. geweihtem) hergestellt haben. Andere Beispiele hat Winterim S. 239f. 288 ff. gesammelt. Bald beutete der Aberglaube diese Erfahrung aus; wie das Laubwasser in den Bassins, so plünderte er nicht minder das Öl in den Lampen der Kirchen und trug es in die Häuser als Bewahrungs- und Heilmittel gegen Krankheiten; Chrysostomus hat gegen derartiges nichts einzutenden (in Matth. hom. XXXII al. XXXIII, 6, opp. VII, 1, MSG LVII, 384: er preist die Heiligkeit des Kirchengebäudes, alles ist da ehrwürdiger als in den Wohnhäusern: *καὶ γὰρ . . . ἡ λυχνία τῆς λυχνίας . . . καὶ Ἰσααὶν δοοὶ μετὰ πίστεως καὶ εὐχαρίως ἐλάτω χρυσάμενοι νοσήματα ἔλυσαν*). Im Jahre 416 läßt sich der römische Bischof Innocentius I. in seinem bekannten Briefe an den Bischof Decentius von Cugubium (ep. 25 c. 11, Epist. Roman. pontif. a S. Clemente I ad Leonem M., ed. Coustant-Schönemann, S. 612 ff.) über Jat 5, 14, 15 aus. Er bezieht den Ausspruch auf die Salbung mit dem hl. Öle, das vom Bischof „bereitet“ sei und dessen sich nicht allein die Priester, sondern auch alle Christen „in sua aut in suorum necessitate“ bedienen dürften. Nur den Pönitenten sei dasselbe nicht zu gestatten, weil es eine Art von Sacrament (*genus sacramenti*) sei, denn welchen die anderen Sacramente ver sagt seien, dürfe auch dieses nicht zugestanden werden. Innocentius redet nur von der Krankenölung, nicht von der der Sterbenden, und betrachtet sie als ein Recht, nicht als eine Pflicht der Gläubigen. Interessant ist, daß er die *consuetudo*, die er dem Decentius empfiehlt (im Notfalle Applikation des geweihten Oles auch durch Laien), als eine solche, die in Rom ihren Ursprung habe, bezeichnet. Ein Gebet für die bischöfliche (Wasser- und) Ölweihe, gerade auch für medizinale Zwecke, s. Constitt. apost. VIII, 29.

Von dem Ende des 8. Jahrhunderts an beginnt die genauere Entwicklung der Lehre von der kirchlichen Ölung. Theodulf von Orleans giebt im 2. Kapitulare an seine Kleriker ausführliche Anweisungen über die Handlung; er stellt sie mit der Buße und der Eucharistie zusammen, MSL CV, 220 ff. Noch das zweite Nacher Konzil (836) bezeichnet als ihre Wirkung die *salvatio infirmorum* (cap. 2, Nr. 8; s. Harduin, Coll. Conc. IV, 1395). Dagegen nennt sie die Synode zu Chalons 813, can. 48 (Harduin IV, 1040), bereits ein Heilmittel gegen die Schwächen der Seele und des Leibes; die *synodus Regiaticina* (zu Pavia, 850) empfiehlt sie als *magnum et valde appetendum mysterium*, das man gläubig begehren müsse, damit die Sünde vergeben und „consequenter“ die leibliche Gesundheit hergestellt werde (cap. 8, Harduin V, 27). Deulich tritt jetzt die Beziehung auf die Sünde in den Vordergrund. Die Mönche von Corbie fragen erst ihren Abt Adelhard in dessen von Paschasius Radbert verfaßten Biographie, ob er mit dem geweihten Öle gesalbt werden wolle, weil sie gewiß waren, daß er mit keiner Sünde belastet sei.

Die nahe Beziehung, in welche so die Krankenölung zu der Buße, und zwar besonders zu der schwereren trat, veranlaßte die Frage, ob dieselbe wiederholt werden dürfe. Als diese Frage von dem Abte Gottfried von Vendome (vgl. über ihn den Art. in Vd VII S. 37f.) um 1100 an den Bischof Jvo von Chartres gerichtet wurde, verneinte letzterer sie, weil sie ein *genus sacramenti* sei und ein solches nach Augustin und Ambrosius die Möglichkeit der Wiederholung ausschließe. Diese Entscheidung, welche sich Gottfried aneignet (Epist. Lib. II, 19. 20), deutet darauf, daß man schon besonders an die Sterbenden dachte. Das Konzil von Mainz 817 hat diese bereits im Auge (cap. 26, Harduin V, 13). Theodulf von Orleans empfiehlt noch die Salbung „in der Kirche“ vorzunehmen, denkt also sicher noch nicht vorwiegend an Sterbende, Capitulare II, l. c.). Eine populäre Anschauung ging dahin, daß nach Empfang der Ölung der Wieder genesende die Erde nicht mehr mit bloßen Füßen berühren dürfe und daß er sich des ehelichen Umganges und des Fleischgenusses enthalten müsse. Er galt als ein bereits Abgeschiedener unter den Lebenden. Doch werden die Namen *Sacramentum exequium* oder *extrema unctio* erst im 12. Jahrhundert geläufig.

Hugo a S. Victore (gest. 1141) hat als erster die letzte Ölung im Zusammenhange des theologischen Systems behandelt, vgl. in seiner *Summa sententiarum* den Tract. VI, wo er in cap. 15 (MSL CLXXVI) kurz davon handelt; (auch in Libri

duo de sacramentis christ. fidei bespricht er sic: II, pars XV, MSL l. c. 577 ff.). Der Lombarde widmet ihr in Sentent. IV die Distinctio XXIII. Auch er wirft immerhin nur erst zwei Fragen auf, die er leicht erledigt, nämlich die nach der „institutio“ des Sacramentes und die nach der Wiederholbarkeit. Alexander von Hales (gest. 1245) streift die extrema unctio kurz. Er rechnet sie zu den sacramenta, widmet ihr aber keine besondere Erörterung (s. Summa IV, Quaest. VIII, Membr. VII art. 2). Dagegen die eigentlich großen Scholastiker wenden ihr eine genaue theologische Erörterung zu, so Albert d. Gr. in seinem Kommentar zu Sentent. IV, Dist. XXIII (opp. Lugd. tom. XVI), Bonaventura in der Elucidatio ebendazu, und zumal Thomas von Aquino, Summa IV, Dist. XXIII (Parmeser Ausg. VII, 2, 872 ff.). Der letztere hat, wie der Lombarde, zwei Quaestiones, nämlich: I. de ipso sacramento (art. 1 de ipsa extr. unctione [utrum sit sacramentum], 2. de effectu ejus [utrum valeat ad remissionem pecc.], 3. de materia ipsius [utrum oleum olivae sit conveniens materia], 4. de forma [utrum habeat aliquam formam]); II. de administratione et usu sacramenti (art. 1: quis sit minister hujus sacramenti [utrum laicus possit hoc sacramentum conferre], 2. cui debeat conferri [utrum sanis debeat conferri], 3. in qua parte [utrum hoc sacramento totum corpus inungi debeat], 4. utrum debeat iterari). Seither steht die kirchliche Lehre in den Hauptsachen fest. Ihre sanktionierte Gestalt erhielt sie zuerst durch Eugen IV. auf dem Konzil zu Florenz 1439 in dem Decretum pro Armenis, Bulle „Exultate Deo“ (s. Denzinger-Stahl, S. 160 ff., speziell Nr. 595). Definitiv fixiert wurde sie in Trident, Sess. XIV, (25. Nov. 1551). Siehe dann noch besonders den Catechismus Romanus, p. II, cap. VI und Bellarmin, De controversiis christ. fidei tom. III (Colon. 1615), S. 483 ff.

2. Nach dem Lombarden ist das Sacrament von den Aposteln, nach Alexander von Hales von Christus durch die Apostel, nach Bonaventura vom hl. Geist durch die Apostel eingesetzt; nach Thomas hat es Christus wohl eingesetzt (Mc 6, 13), dagegen den Aposteln die Verkündigung überlassen. Daran schließt sich die Erklärung des Tridentinums, daß Christus selbst dies Sacrament gestiftet und den Aposteln Mc 6, 13 „insinuiert“ habe (salvator unctionis specimen quoddam dedisse visus est, sagt der römische Katechismus quaest. 8), daß es aber erst von Jakobus, dem Apostel und Bruder Jesu, „promulgiert“ und den Gläubigen empfohlen worden sei. Bellarmin versucht (cap. 2) diese Bestimmung zu rechtfertigen; er giebt zu, daß die Salbung Mc 6, 13 die Heilung des Leibes bezweckt, daß sie in allen Fällen unfehlbaren Erfolg gehabt habe und in keiner Weise sakramentlich gewesen sein könne, da die Apostel noch keine Priester gewesen seien; auf der andern Seite behauptet er, daß Ja 5, 14. 15 bereits alle wesentlichen Erfordernisse des Sacramentes gegeben seien, daß diese Salbung nicht vornehmlich die leibliche Heilung, sondern das Seelenheil bezweckt habe und daß jene darum auch nicht in allen Fällen erfolgt sei (cap. 2 u. 3); den Begriff der Insinuation durch Christus will er letztlich auf die Bedeutung der symbolischen Präfiguration (adumbratio) beschränken.

Als die „Materie“ des Sacramentes bezeichnen alle gleichmäßig das vom Bischof geweihte Olivenöl (Decret. Eugen. IV, Decred. Trid. c. 1. Catech. Rom. qu. 5). Thomas erörtert (quaest. I, art. 3) die Frage, ob nicht Balsam besser „conveniens“ wäre, beruhigt sich aber bei dem Wortlaut von Ja 5, 14. Die Theologen stellen ausdrücklich fest, daß unter „Oleum“ nur Olivenöl zu verstehen sei. Das Krankenöl, oleum infirmorum, ist wohl zu unterscheiden von dem Katechumenenöl und dem Chrisma oder Chrisam. Es muß unbedingt rein, d. h. unvermischt sein, während das Chrisam einen Zusatz von Balsam hat. Ebenso unerlässlich ist, daß es von einem „Bischof“ geweiht ist. Paul V. hat 1655 die Frage, ob das Sacrament der letzten Ölung oleo episcopali benedictione non consecrato in gültiger Weise ministriert werden könne, verneint. Gregor XVI. bestätigte 1842 diese Entscheidung und erklärte, daß ein Pfarrer auch nicht in casu necessitatis sich eines von ihm selbst geweihten Oles bedienen dürfe; vgl. Denzinger-Stahl Nr. 1494 und 1495. Die „Form“ des Sacramentes ist erst nach langem Schwanken festgestellt worden. Sofern die ersten Erwähnungen der Krankenölung auf Ja 5 zurückweisen, konnte für den Kranken nur gebetet werden. Je mehr indessen die Richtung der Zeit darauf hindrängte, diese Handlung in den Kreis des Sakramentlichen zu ziehen, mußte sich auch Neigung zeigen, die Fürbitte mit der indikativen Formel zu vertauschen. In der von dem Abte Grimoald von St. Gallen besorgten Bearbeitung des gregorianischen Sacramentars finden sich Formeln beider Art zum freien Gebrauch nebeneinander. Bonaventura (l. c. art. 1, qu. 4) und Thomas

(quaest. I art. 1) entscheiden sich für die deprecativ: *Per istam sanctam unctionem et piissimam suam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid per visum, auditum etc. deliquisti*. Bestätigt wurde dieselbe zu Florenz. Vgl. auch das *Rituale Romanum*. Der römische Katechismus (l. c. qu. 7) sucht sie durch Hintweisung auf die Erfahrung zu rechtfertigen, daß die Herstellung des Kranken (von der sie jedoch kein Wort enthält) nicht in allen Fällen eintrete.

Was Zweck und Wirkung der letzten Ölung betrifft, so wird sie von der tridentinischen Synode als das Sakrament bezeichnet, das nicht bloß der Buße, sondern auch dem ganzen christlichen Leben, das ja eine beständige Buße sein müsse, ihre Vollendung gebe (*sacramentum poenitentiae et totius Christianae vitae consummativum*). Danach müßte die letzte Ölung an Wirksamkeit alle übrigen Sakramente weit überbieten, und dennoch nimmt sie im römischen Lehrsysteme im Vergleiche zu Taufe, Abendmahl und Buße nur eine untergeordnete Stelle ein; sie ist nur ein Anzegum zum Bußsakramente, eine Handlung, durch welche den beiden ihr in der Praxis vorausgehenden Sakramenten die Bedeutung der unmittelbaren Vorbereitung zum Tode aufgeprägt wird. Es ist daher auch nur wenig gelungen, eine spezifische Wirkung nachzuweisen, welche sie von den übrigen Gnadenmitteln unterscheidet und ihren selbstständigen sakramentlichen Charakter rechtfertigt. Der Lombarde giebt noch sehr allgemein als ihren Zweck an *peccatorum remissio et corporalis infirmitatis alleviatio*. Albert d. Gr. meint, da die Reinigung von der Erbsünde durch die Taufe, von der aktuellen Sünde durch die Buße geschehe, so könne nur an die Reinigung von den Überresten (*reliquiae*) der Sünde gedacht werden, welche den Eingang der Seele zur letzten Ruhe hinderten (in lib. IV. Dist. 23, art. 14). Thomas von Aquino bestimmte den Begriff dieser Überreste als geistliche Schwäche, eine Art von Mattigkeit und Untüchtigkeit, welche dem Menschen den *perfectus vigor ad actus vitae gratiae vel gloriae* nicht gestatte. Treffe die *gratia*, die in dem Sakrament der Ölung wirkt, noch ober wieder (nämlich nach der *poenitentia*, die vorangegangen) auf ein *peccatum*, so nehme sie dieses freilich auch *quoad culpam* mit weg, aber „*non semper invenit*“. Das Sakrament zielt nicht auf die eigentlichen *peccata*, weder die *mortalia*, noch auch, wie einige meinten, auf die *venialia*, sondern *principaliter* eben auf die *reliquiae* der Sünde, für die es die „*medicina*“ sei; quaest. I art. 2 quaestione. 3 sol. 1. Es wolle keinesfalls *poenitentiae suum effectum* nehmen. Die körperliche Heilung ist nach Thomas nur sekundärer Zweck, sie tritt nur ein, wenn der primäre Zweck dadurch nicht gehindert, sondern gefördert wird, l. c. sol. 2. Anders als Thomas sieht Bonaventura gerade die Überwindung der lässlichen Sünden als die spezifische Wirkung der letzten Ölung an. Im Leben, meint er, seien die lässlichen Sünden unvermeidlich; durch die letzte Ölung würden sie so getilgt, daß ihre Wiederkehr nicht mehr zu befürchten stehe und daß die befreite Seele neue Kraft der andächtigen und liebevollen Erhebung zu Gott empfangen, was notwendig auch erleichternd auf die Schwäche des kranken Leibes zurückwirken müsse; diese letztere Wirkung aber werde nur *per accidens* geübt (in lib. IV. Dist. 23, art. 1, qu. 1). Das Tridentinum begnügte sich (c. 2), sämtliche positive Behauptungen, welche von der Scholastik aufgestellt worden waren, einfach zu summieren, und überließ es den Theologen, was darin disparat war, dialektisch zu vermitteln. Es erklärte, durch die *unctio* mit dem hl. Geiste, welche die *res* dieses Sakramentes sei, würden die Vergehungen, wenn deren noch einige zu sühnen seien, und die Überreste der Sünde getilgt, des Kranken Seele aber erleichtert und gestärkt im Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, so daß er sein Leiden leichter trage und den Versuchungen des Teufels erfolgreicher widerstehe; auch die körperliche Genesung erfolge bisweilen, wenn sie dem Seelenheile zuträglich sei. Dieser mittlere Durchschnitt scholastischer Lehrbildung konnte nicht befriedigen und mußte zu dem Versuche reizen, die tridentinische Bestimmung schärfer zu fixieren. Der römische Katechismus nimmt zwei Wirkungen dieses Sakramentes an; die erstere ist die Nachlassung der leichteren oder lässlichen Sünden; die zweite die Aufhebung der durch die Sünde verschuldeten Schwäche samt den sonstigen Überresten der Sünde (l. c. c. 14). Bellarmin unternahm eine präzisere Definition des Begriffs der *reliquiae peccati*; er verstand darunter einerseits solche Vergehungen, lässliche oder tödliche, in welche der Mensch nach der Beichte und der Eucharistie wieder falle, oder welche trotz derselben ungefühnt geblieben seien, weil er beide Sakramente, ohne es zu wissen, nicht in der rechten Weise und folglich ohne die rechte Wirkung empfangen habe; andererseits die Angst und Trauer, welche als Folge der Sünde die Todesstunde verbittert und erschwert (c. 8). Die neueren Dogmatiker haben die Sache nicht weiter gefördert.

3. Das Krankenöl wird von dem Bischof am grünen Donnerstag unter der Messe zugleich mit dem Katechumenenöl und dem Chrisma geweiht. Jedem Dekanate wird eine Quantität desselben zugestellt und von diesem an die einzelnen Pfarochien verteilt. Ist das Öl nach Ablauf des Jahres noch nicht aufgebraucht, so wird der Rest (in der Lampe vor den Hostien) verbrannt; droht es früher auszugehen, so darf unge- 5 weichtes Öl, aber nur in geringer Quantität, zugegossen werden. Vgl. *Rituale Rom. l. c. cap. 1, § 3.*

Die Salbung selbst geschieht vom Priester, der dabei nicht in seiner Person thätig ist, sondern die Stelle der gesamten Kirche und Jesu Christi vertritt, Thomas, quaest. II, art. 1 quaestiunc. 3, sol. 1. Seine Fürbitte, die dem Sakramente die Form, d. h. 10 nach scholastischem Sprachgebrauche das Wesen gibt, hat nach ihrem primären Zwecke eine unfehlbare Wirkung („quantum est de se habet certitudinem“), freilich nur wenn kein defectus ex parte recipientis vorhanden ist, Thomas, quaest. I, art. 4 quaestiunc. 3, sol. 2. Der Laie kann dieses Sakrament nicht spenden, weil er, als Privat- 15 person ohne öffentlichen kirchlichen Charakter, nicht in der Person der Kirche beten kann. Thomas, quaest. II, art. 1 quaestiunc. 3, sol. 1. Nach der Jakobusstelle kann aber auch kein Diakon die Ölung in gültiger Weise vornehmen; auch der Papst vermag einen solchen nicht zu bevollmächtigen. Natürlich macht die oben (S. 306, 15) berührte Äußerung des Papstes Innocenz I. und die darin bezeugte alte *consuetudo romana* den neueren Theologen dabei zu schaffen; vgl. z. B. Gühr, S. 296. Wenn Jakobus von „presby- 20 teri“ spricht, so bedingt das doch nicht, daß das Sakrament von einer Mehrzahl von Priestern vollzogen werden müsse. Andererseits ist es freilich erwünscht, daß mehrere Priester oder doch Kleriker der Handlung assistieren, Gebete sprechen (die Bußpsalmen und die Litanei rezitieren). Das *Rituale Rom.* bestimmt ausdrücklich (Tit. V, cap. 2), daß „saltem unus clericus“ den Priester begleiten solle, um das geweihte Wasser mit dem 25 Weihwedel bereit zu halten zc. Sind mehrere Priester zugegen, so „dürfen“ sie sich in die Handlung insoweit teilen, als verschiedene Sinne (Gliedermaßen) in Betracht kommen, doch muß jeder bei der unctio, die er vornimmt, auch die dazu gehörigen Worte sprechen, denn Materie und Form müssen immer von derselben Person administriert werden, Gühr, S. 297. 30

Seit die Ölung ihren spezifischen Charakter als Sterbesakrament erhalten, also spä- 35 testens seit dem 12. Jahrhundert, ist strittig, bei welchem Maße von Krankheit sie gespendet werden dürfe oder solle. Thomas, quaest. II, art. 2 quaestiunc. 4, sol. 2 bezeichnet das Sakrament als *ultimum remedium quod ecclesia potest conferre* und als *quasi immediate disponens ad gloriam*, sonach „soll“ es nur denen erthe- 40 biert werden „qui sunt in statu exsultantium“. Aber freilich, es ist schwer zu entscheiden, wann dieser status anzunehmen ist. Das Tridentiner Dekret drückt sich unbestimmt aus: *esse hanc unctionem infirmis adhibendam, illis vero praesertim, qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitae constituti videantur* (cap. 3). Der rö- 45 mische Katechismus beschränkt seine Spendung auf schwer Erkrankte und empfiehlt, daß diese es zur Zeit des noch ungetrübten Bewußtseins begehren sollen, weil der Glaube und die religiöse Stimmung einen reicheren Empfang der Gnade vermittele; Besinnungslose und Rasende sollen es dagegen nur empfangen, wenn sie es noch bei vollem Verstande begehrt haben, aber vor der Aus spendung in ihren Zustand verfielen. Ebenso soll es Kindern nicht gegeben werden (l. c. qu. 9). Indem der Begriff der Krankheit festgehalten wird, 45 gilt als ausgemacht, daß keiner, der in „Gesundheit“ dem Tode sicher oder möglicherweise entgeht, das Sakrament empfangen dürfe. *Rit. Rom. l. c. cap. 1, § 9: non ministretur praelium in itinere aut navigationem, aut peregrinationem, aut alia pericula subituris, aut reis ultimo supplicio mox afficiendis*; auch Frauen, die der Geburt entgegensehen, dürfen es nicht erhalten zc. 50

Indem Thomas in quaest. II, art. 3 erörtert, ob *totum corpus* zu salben sei, stellt er fest (quaestiunc. 3, sol. 2), daß es für die Sünden drei *principia* gebe, 1. das *principium dirigens scilicet vis cognoscitiva*, 2. das *princ. imperans scilicet vis appetitiva*, 3. das *princ. exequens, scilicet motiva*. Das erstere ist repräsentiert durch die fünf Sinne und ist das wichtigste; diese (die Augen, Ohren, Nase, Mund, Hände) 55 sind demnach in erster Linie zu salben. Sekundär kommen die beiden anderen Prinzipien in Betracht, sie haben ihren Sitz in den Nieren bez. Lenden und in den Füßen. So sind jedenfalls nicht mehr als sieben Salbungen nötig und sie bilden die eigentlich solenne Gestalt des Sakraments. Das *Rit. Rom.* gestattet für eilige Fälle die möglichste Ab- 60 kürzung. Es genügt, daß eine Salbung vorgenommen wird, wobei die „Form“ kurz

zusammenzuziehen ist. Bei Frauen ist mit Rücksicht auf das Schamgefühl von einer Salbung der Lenden und Füße abzusehen. — Um die Ölung würdig zu erhalten, soll der Kranke in der Regel vorher das Bußsakrament und die „heilige Wegzehrung“ empfangen haben. In eiligen Fällen genügt die Ölung für sich selbst als Bereitung zur Seligkeit.

Die Möglichkeit der Wiederholung der letzten Ölung galt im 12. Jahrhundert im allgemeinen für ausgeschlossen. Doch wurde sie in Clugny behauptet und Petrus Venerabilis (seit 1122 Abt von Clugny, gest. 1156) rechtfertigt sie (Epist. Libr. V Nr. 7, MSL CLXXXIX, 392 ff.) in weitläufiger Erörterung damit, daß auch die Wiederkehr der Sünden unvermeidlich sei, gegen welche dieses Sakrament geordnet sei. Hugo von St. Viktor und Peter der Lombarde treten ihm darin bei. Bonaventura begründet die Iterabilität derselben damit, daß sie keinen Charakter imprimiere (l. c. art. 2, qu. 4), Thomas damit, daß sie keinen „effectus perpetuus“ habe (quaest. II art. 4 quaest. 2 sol. 1). Die Frage war nun im allgemeinen erledigt, und die Scholastiker stritten nur darüber, wann die Wiederholung stattfinden dürfe. Albert der Große entschied: erst nach Ablauf eines Jahres (l. c. art. 20). Bonaventura fand es absurd, die Verwaltung der Sakramente nach dem Lauf der Gestirne zu regeln, und verlangte, daß der kritische Moment der Krankheit den Ausschlag gebe. Nach Thomas (l. c. sol. 2) kann es schon in derselben Krankheit bei einer Recidive gegeben werden, weil diese als *alla infirmitas* angesehen werden dürfe. Das Tridentinum und der Katechismus begnügen sich, die Wiederholbarkeit im allgemeinen auszusprechen.

II. Die griechische Kirche stimmt nur in beschränktem Maße mit der römischen überein. Seit dem Konzil von Lyon 1274 bezw. dem von Florenz 1439 gilt ihr die Krankenölung als eins der Hauptmysterien und als Äquivalent der römischen letzten Ölung. Sie verwirft jedoch die Bezeichnung *εὐχάριον ἰατρικόν*, und hält an dem Namen *εὐχέλαιον* (Gebetsöl) fest, weil sie die Ölung nicht erst in der letzten Not, sondern gerade, wenn noch Hoffnung zur Genesung ist, anwendet. Die einigermaßen romanisierende *Confessio orthodoxa* des Mogilas bietet nur ganz knapp die dogmatische Lehre p. I quaest. 117—119, der Katechismus des Philaret (im Anhang zu Philaret, *Gesch. der Kirche Rußlands II*, S. 293 ff.) sagt fast dasselbe. Beide geben Heilung der Seele und des Leibes als „Frucht“ des Mysteriums an. Metrophanes Kritopoulos, *Confessio cap. 13* (*Monumenta fidei ecclesiae orient. ed. Kimmel, App. S. 151 ff.*) ist ausführlicher, er schildert besonders den Ritus. Ihm steht die leibliche Heilung als Zweck im Vordergrund, freilich unter Betonung der Sünde als Quell vieler Krankheiten und der „vergebenden“ Gnade als Grundlage des Mysteriums. Es scheint, daß sich ein gewisser Unterschied zwischen der Betrachtung der Gebetsölung bei den Russen einerseits, den Griechen andererseits herausgebildet hat, denn bei ersteren bleibt die körperliche Heilung eine Hauptsache, während die Griechen, wie wenigstens Beth S. 316f. es darstellt, jetzt ganz vorab an Vergebung der Sünde denken. Beth sagt, es werde in der griechischen Kirche empfohlen, das Mysterium möglichst oft zu begehren, häufig werde es vor dem Abendmahl anstatt der Beichte oder aber nach der Beichte zur völligen Reinigung und Kräftigung der Seele in Anspruch genommen. Griechen und Russen begehen die Feier, wo möglich, in der Kirche. Matzew schreibt (a. a. D. 450 Anm. 1): „Die heilige Ölung wird in der Kirche vollzogen, wenn der Kranke sein Lager verlassen kann, oder zu Hause inmitten des versammelten Volks. Die Kirche wünscht auch, daß die Vollziehung des Sakraments von einer Versammlung von Priestern geschehe“. Es gehören sieben Priester zu der Feier, aber man muß sich notgedrungen oft an nur einem genügen lassen. Jeder der sieben vollzieht die volle Salbung, die während siebenfacher biblischer Vorlesungen (sieben epistolischer, sieben evangelischer) und siebenfacher Gebete, sowie unter vielen Gesängen geschieht. Gesalbt werden (Matzew S. 493) die Stirn, die Nasenflügel, Wangen, Mund, Brust und beide Hände, indem eine Kreuzform darauf beschrieben wird. Das Gebet, unter dem jeder Priester die Salbung vornimmt, vgl. bei Matzew S. 493 ff., Beth S. 418. Das *εὐχέλαιον* wird stets für den Einzelfall geweiht von dem „ersten Priester“ (Matzew S. 475); die Ölweihe (mit vielen Gebeten und Gesängen) bildet den Eingang der Feier, es handelt sich um das Öl der heiligen Lampe, die der Priester eventuell in das Haus des Kranken mitbringt (s. o. S. 306, 10 ff. die Notiz aus Chrysostomus). Alljährlich am Gründonnerstag (bei den Griechen nach Beth am Karntittwoch) wird in der Kirche ein „Fest des Euchelacon“ gefeiert, an dem alle, auch Gesunde, gesalbt werden; der Ritus hat statt „vor der Liturgie“, s. ihn bei Matzew S. 549 ff.

Die Nestorianer und Armenier üben keine Krankenölung, doch haben wenigstens die

letzteren sie ehemals gekannt; s. Denzinger, Ritus Orient. I 184 ff., auch Malzew S. CCCXXXIII ff. Die Kopten und syrischen Jakobiten haben einen Ritus derselben, der dem der „orthodoxen Kirche“ zu vergleichen ist; Denzinger, II, 483 ff. 506 ff.; Malzew, S. CCCXXIX ff. (G. E. Steitz †) F. Rattenbusch.

Österreich (Cisleithanien, „die im Reichsrate vertretenen Königreiche und Länder“), 5
 kirchlich-statistisch. — Literatur: Justiz-Gesetz-Sammlung v. 1780—1848, 14 Bde; Politische Gesetz-Samml. v. 1781—1848, 76 Bde; G. Rechberger, Handbuch d. österr. Kirchenrechts, 1807, 3. A. v. Gapp 1816; Das allgem. bürgerl. Gesetzbuch v. 1811; Histor. und topograph. Darstellung der Pfarren, Stifte . . im Erzherzog. Oesterreich, 1824—40, 18 Bde; Wanitsch, Statistil aller Seelsorgerbezirke, Kirchen und Klöster im Königreich Böhmen, 1835; 10
 B. Wartenheim, Oesterreichs geistl. Angelegenheiten in ihren polit.-administrativen Beziehungen, 1841; v. Helfert, Die Rechte u. Verfassung der Kathol. i. d. österr. Kaiserstaat, 3. A., 1843; Philips, Kirchenrecht, 1845 ff., 6 Bde; Bericht über die v. 3. bis 11. Aug. 1848 in Wien abgehaltene Konferenz frei gewählter Vertreter mehrerer Gemeinden, 1848; v. Helfert, Handbuch d. Kirchenrechts aus den gemeinen und österr. Quellen, 3. A., 1848; Reichs-Gesetz-Blatt, 15
 seit 2. Dez. 1848; seit 1870: Reichs-Gesetz-Blatt für die im Reichsrat vertretenen Königreiche und Länder; Weidtel, Untersuchungen über die kirchl. Zustände in den kais. Staaten, 1849; Verhandlungen und Vorschläge der zur Regelung des Verhältnisses d. ev. Kirche zum Staat im Sommer 1849 nach Wien einberufenen Versammlung der österr. Superintendenten und ihrer Vertrauensmänner, 2. A., 1850; Schimko, D. kirchl.-rel. Leben im konstitution. Staat, 20
 1850; Brühl, Acta ecclesiastica, T. VI, 1853; (Fehler), Studien über das österr. Konkordat, 1856; Jacobson, Ueber das österr. Konkordat v. 18. Aug. 1855, 1856; Ruzmann, Lehrbuch des allgemeinen und österr. ev.-protest. Kirchenrechtes, 1856; Ginzel, Handbuch des neuesten in Oesterreich geltenden R.-Rechtes, 1857 ff. 3 Bde; Ruzmann, Handbuch d. allg. u. protest. 25
 Ehrechtes, 1860; Schulte, Betrachtungen über die Stellung d. kath. Kirche u. d. protest. Kirche in Oesterr., 1861; Buß, Oesterreichs Umbau im Verhältnisse des Reiches zur Kirche, 1862; Bachmann, Lehrbuch des R.-R. mit Berücksichtigung der auf die kirchlichen Verhältnisse Bezug nehmenden österr. Gesetze und Verordnungen, 3 Bde, 3. A., 1863/66; Neher, Kirchl. Geographie und Statistil, 1. Abt. 2. Bd, 1865; Roscovany, Monumenta Catholica T. VI, 1865; Porubský, Die Rechte der Protestanten in Oesterreich, 1867; Schulte, Die juristische Persön- 30
 lichkeit der kath. Kirche, ihrer Institute und Stiftungen, sowie deren Erwerbsfähigkeit nach dem gemeinen, bayerischen, österreichischen u. Rechte, 1869; ders., Die Stifte der alten Orden in Oesterreich ihre Aufgabe, Stellung, Wirksamkeit, 1869; Aichner, Compendium juris eccles. cum singulari attentione ad leges partic. vi conventionis XVIII. Aug. MDCCCLV, cum sede apostol. initas in Imp. Austriaco vigentes, 3. A., 1870; Porubský, Kritische Beleuch- 35
 tung der neuen österreichischen Gesetze vom 25. Mai 1868 über Ehe, Schule und interkonfessionelle Verhältnisse. In: Jtschr. f. KR. IX. Bd, 1870; Schulte, Lehrbuch des Kirchenrechtes, 3. A. 1873; Sammlung der allgemeinen kirchlichen Verordnungen des k. k. ev. Oberkirchenrates A. u. S. Bekenntnisses seit 1873; Statistische Monatschrift, Wien 1875 ff. Herausgegeben von der k. k. Statist. Centralkommission; Die Länder Oesterreichs-Ungarns, 13 Bde, 40
 1880 ff.; Die Völker Oesterreichs-Ungarns, 11 Bde, 1881 ff.; Umlauf, Die österr.-ungar. Monarchie, 2. A., 1881 ff.; G. Frank, Das Toleranzpatent Kaiser Josephs II., 1882; E. Friedberg, Die geltenden Verfassungsgesetze der evangelischen Landeskirche in Oesterreich u. Siebenbürgen AB. 1885; J. B. Jordan, Schematismus der gesamten katholischen Kirche Oesterr.-Ung. 1887; Schematismus d. ev. Kirche Augsburg. und Helvet. Bekenntnisses in den im Reichs- 45
 rate vertretenen Königreichen und Ländern, 1887; D. Werner, Orbis terrarum cath., 1890, S. 87—100; Organische Bestimmungen für die Militär-Seelsorge. Normal-Verordnungs-Blatt für das k. u. k. Heer, 15. Stück A—1, h; Brachelli, Statistische Skizzen d. österr.-ungar. Monarchie, 13. Aufl. 1892; Verfassung der ev. Kirche Augsburg. u. Helvet. Bekenntnisses in den vom Reichsrate vertretenen Königreichen und Ländern, 1892; G. Frank, Die Lippomaner, 50
 ZwTz 35 (1892), 93—98; Rietter, Die rechtl. Stellung der ev. Kirche Deutschlands, 1893; Bering, Lehrbuch d. kath., oriental. und protest. KR. mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Oesterreich und der Schweiz, 3. A., 1893; Joh. Feindl, Das kirchliche Oesterreich-Ungarn. Allg. Real- und Personal-Handbuch der katholischen Kirche in Oesterreich-Ungarn einschließlich Bosnien und Herzegovina, 1894; Hermann Ischolle, Die theologischen Studien und Anstalten 55
 d. katholischen Kirche in Oesterreich 1894; Neher, Oesterreich in Weher und Weltes Kirchenlexikon, 2. A., 9 (1895), 728—761; Weidtel-Huber, Geschichte der österr. Staatsverwaltung, 1896/98; E. Mischler u. J. Ulbrich, Oesterr. Staatswörterbuch, 2 Bde, 1895—97 (Neue Aufl. im Erscheinen); Hans Mayerhofer, Oesterreich.-ungar. Pfarrorte-Lexikon, 1896, enthaltend die Pfarrorte, Kultusgemeinden und Filialen aller Konfessionen; Beer, Kirchl. Angelegenheiten 60
 Oesterreichs (1816—1842) in „Mt. d. Instituts f. österr. Geschichtsforsch.“, Bd XVIII, 1897; G. A. Stalský, Zur Geschichte d. evang. Kirchenverfassung in Oesterreich, 1898; Ch. A. Wig, Die evang. Kirchen Augsburg. und Helvet. Bekenntnisses, 1898; [Johann Schrammel], Reich illustr. Schematismus sämtlicher Männer- und Frauenklöster, Abteien, Stifte . . . in Oesterr.- 65
 Ungarn . . . Wien, ohne Jahrzahl [1900] 2 Bde; Groß, Katholisches Kirchenrecht, 3. A. 1900; 65

- D. Braunsberger, Rückblick auf das kath. Ordenswesen im 19. Jahrh., 1901, S. 124 ff.; P. M. Baumgarten, D. kath. Kirche unserer Zeit und ihre Diener in Wort und Bild, 3 Bde, 1902 (3. Bd); Frommes Kalender für d. kath. Klerus Oesterr.-Ungarns, 24. J., 1902; D. Hübn-
 5 ner-v. Zuratschet, Geogr. Statist. Tabellen 51 ff., 1902; Loeschke, Geschichte des Protestantis-
 mus in Oesterreich 1902 (u. die Quellen daselbst); Vollständiges Ortschaften-Verzeichnis der
 im Reichsrate vertretenen Königreiche und Länder, hrsggeg. v. d. k. k. statistischen Central-
 Kommission 1902; Schematismus der allgemeinen Volks- und Bürgerschulen, Wien 1902:
 Oesterreichische Statistik, hrsggeg. v. d. k. k. Statist. Central-Kommission, 62. Bd, 2. H. 1902
 (Statistik der allgemeinen Volks- und Bürgerschulen v. 15. Mai 1900); 63. Bd, 1. H., 1902;
 10 D. Ergebnisse d. Volkszähl. v. 31. Dezember 1900, S. XXXII f. und Tabelle II, S. 38 f.);
 Alt-kathol. Volkskalender, 13. Jahrg. 1903, S. 29—34; A. L. Sidmann, Entwicklung Wiens
 im 19. Jahrh., Histor.-stat. Atlas mit 41 Tafeln, 1903, (Tafel 29/30); Alten des k. k. ev.
 Oberkirchenrates in Wien.

Anwesende Bevölkerung nach der Religion s. S. 313.

15

Die katholische Kirche.

Nachdem der Staat durch Gewaltmittel und Reformationsmaßregeln die katholische
 Kirche von dem Protestantismus befreit hatte, begann er, sie zu beherrschen. Lange vor
 Kaiser Joseph II. waren Gallikanische und Jansenistische Lehren eingedrungen, die durch
 den Febronianismus (siehe Bd V S. 787) vertieft wurden. Unter Joseph II. wurde
 20 die katholische Kirche Österreichs fast in eine schismatische umgewandelt. Es hatte sich
 ein Kirchenregiment ausgebildet, in Folge dessen das jus circa sacra bis in die Einzel-
 heiten der kirchlichen Angelegenheiten durch Staatsgesetze festgestellt war. Es gab kaum
 ein Gebiet der kirchlichen Thätigkeit, Rechtsprechung und Verwaltung, wo die Staats-
 gewalt ihren Einfluß nicht hätte geltend machen können. Ein neuer Abschnitt brach mit
 25 dem Konkordat vom J. 1855 an. Nachdem das kaiserliche Patent vom 4. März 1849,
 sowie die kaiserlichen Verordnungen vom 18. und 23. April 1850 den Grundsatz der
 vollen Selbstständigkeit der Kirche ausgesprochen hatten, begannen im Jahre 1853 die
 Unterhandlungen mit der mehr umworbenen als werbenden Kurie zur Durchführung
 jenes Grundsatzes. Das Ergebnis war das Konkordat vom 18. August 1855, welches
 30 durch eine Bulle des Papstes und durch ein kaiserliches Patent, beide datiert vom 5. No-
 vember 1855, veröffentlicht wurde. In 36 Artikeln wird die Zuständigkeit in Bezug
 auf sämtliche kirchliche Angelegenheiten endgiltig geordnet. Die kirchliche Gesetzgebung
 und Verwaltung (jurisdictio et administratio) ist in allen innerkirchlichen Dingen der
 Kirche selbst vollständig freigegeben, namentlich der Wechselverkehr zwischen den Bischöfen,
 35 der Geistlichkeit, dem Volke und dem hl. Stuhle, die Erziehung für und die Aufnahme
 in den Klerus, die Bestellung der Organe für die Diözesanverwaltung, die Anordnung
 von öffentlichen Gebeten, Prozessionen, Wallfahrten, Leichenbegängnissen, Provinzial-Kon-
 zilien und Diöcesansynoden; die Überwachung und Leitung des Unterrichtes der katho-
 lischen Jugend und der gesamte Religionsunterricht von der theologischen Fakultät bis
 40 zur Volksschule herab, das kirchliche Recht der Bücherzensur, die Jurisdiktion in Ehefachen,
 in Betreff der Disziplin des Klerus und der geistlichen Strafgewalt über die Laien und
 hinsichtlich des Patronatsrechtes; die Besitzergreifung von Kirchengut, die innere Leitung
 des Ordenswesens. Dem Staate bleibt vorbehalten das Urteil über die bürgerlichen
 Wirkungen der Ehe, die bürgerlichen Rechtsverhältnisse des Klerus und die Strafgerichts-
 45 barkeit über denselben. Das Einvernehmen zwischen Staat und Kirche wird gefordert
 für Neuerrichtung oder Veränderung der Diöcesen, Pfarreien und sonstigen Benefizien,
 Befetzung der Pfründen und kirchlichen Ämter, Anstellung von Professoren der Theologie,
 Katecheten, Schuloberaufsehern, Einführung von Orden und religiösen Genossenschaften,
 Verwendung der Mittel des Religionsfonds. Ausdrücklich wurden „alle bis gegenwärtig
 50 in was immer für einer Weise und Gestalt erlassenen Gesetze, Anordnungen und Ver-
 fügungen, insofern sie diesem feierlichen Vertrage widersprechen, durch denselben auf-
 gehoben“. Das Konkordat sollte „von nun an immerdar die Geltung eines Staats-
 gesetzes“ haben. — Die Wirkungen des Konkordates, das freilich nur in wenigen Punkten
 ins Leben trat, machten sich auf dem Gebiete des öffentlichen Lebens besonders nach zwei
 55 Richtungen sofort geltend. Das bisher zu Recht bestandene Ehegesetz (Allgem. bürgerl.
 Ges.-Buch, II. Hauptst.) wurde einer einschneidenden Prüfung unterzogen und für die
 Katholiken durch das kais. Patent vom 8. Oktober 1856 ein neues Ehegesetz veröffentlicht,
 das in jeder Beziehung den Beschlüssen des Conc. Trid. entsprach und die Ehegerichts-
 60 barkeit den neu eingesetzten bischöflichen (geistlichen) Ehegerichten übertrug. Sodann aber
 wurden in allen Diöcesen die von dem Conc. Trid. vorgesehenen, in den Art. VI und

Anwesende Bevölkerung nach der Religion
nach den Ergebnissen der Volkszählung vom 31. Dezember 1900.

	Römisch-Katholisch		Griech.-Armen.		Mittelasiatisch		Griech.-Armen.		Evangelisch		Dernhüter	Engländer	Arennoniten	Unitarier	Zyponaner	Israeliten	Muskamer	Andere Konfessionen	Konfessionslos	Zusammen
	uniert	uniert	orientalisch	orientalisch	Ausg.	Selvet.	Konfession													
Nieder-Oesterreich	2864222	3215	96	1054	4285	119	58052	7408	5	552	7	84	6	157278	891	265	2954	3100493		
Ober-Oesterreich	780178	88	4	193	47	4	18143	230	12	12	12	5	—	1280	—	4	58	810246		
Salzburg	191223	7	—	7	14	—	1211	73	—	11	—	—	—	199	—	1	17	192763		
Steiermark	1339240	117	—	284	850	2	12075	484	—	35	—	—	4	2283	362	9	148	1356494		
Kärnten	346598	65	—	9	31	—	20100	383	—	10	—	—	—	212	—	1	14	367324		
Krain	508916	357	1	3	289	—	285	128	1	14	—	—	—	145	—	—	11	508150		
Krietz u. Gebiet	163921	41	2	10	1378	47	1346	456	2	134	—	1	—	4954	4	22	291	178599		
Wörz u. Gradiska	322139	9	—	—	59	—	269	85	—	15	—	—	—	295	—	3	22	232897		
Sjtrien	343815	61	1	—	389	—	290	187	—	2	—	—	—	285	—	3	17	345050		
Küstenland*)	745875	111	3	70	1826	47	1905	718	2	151	1	1	—	5534	4	28	330	756546		
Tirol	848157	100	—	15	54	—	2806	426	—	87	—	—	—	1008	5	6	46	852712		
Vorarlberg	127544	7	—	8	3	—	946	589	—	2	—	—	—	117	—	1	8	129237		
Tirol u. Vorarlbg.*)	975711	107	—	23	57	2	3752	1015	—	89	22	5	—	1125	5	7	54	981947		
Böhmen	6065213	1784	15	10351	369	23	72922	71736	483	155	—	5	—	92745	2	973	1894	6318697		
Mähren	2325057	513	4	910	184	1	26805	37760	53	25	—	—	1	44255	1	50	282	2437706		
Schlesien	576099	397	1	10	38	—	91264	477	6	3	1	2	—	11988	—	12	126	680422		
Galizien	3350312	3104103	1532	69	2233	110	40055	5327	—	45	383	—	4	811371	1	15	219	7315990		
Bukowina	86656	23388	439	10500	262	381	18383	889	—	—	—	1	3544	96150	3	49	40	730195		
Dalmatien	496778	187	1	4	96278	—	153	29	—	2	—	—	—	334	12	—	—	593784		
Im ganzen	20660279	131439	2096	12937	606764	698	365505	128557	556	1104	418	104	3559	1224899	1281	1414	6149	26150750		
gegen d. Jahr 1890:	18934166	2814072	2611	8240	544739	1275	315828	120824	368	1296	490	147	3218	1143305	81	745	4308			
Zuwachs absolut	1726113	320367	515	4697	62025	577	49677	8033	188	192	72	43	341	81594	1200	669	1841			
„ in Prozenten	9.12	11.38	19.72	57.00	11.39	45.26	15.73	6.67	51.09	14.81	14.69	29.25	10.60	7.14	1.481	48	89.80	42.73		

*) Küstenland (umfaßend: Krietz und Gebiet, Wörz und Gradiska, Sjtrien) sowie Tirol und Vorarlberg sind nochmals zusammengefaßt, weil sie gemeinliche Statthalter haben.

Man vgl. die Erörterung dieser Tabelle in Detherr. Statistik, I. c. 63. Bd. 1. S. XXXII ff. In Bezug auf Galizien ist nachträglich eine hier bereits zum Ausdruck gekommene amtliche Verbesserung erfolgt. Das geschlossene Gebiet des griechisch-unierten Galiciens liegt in Galizien, des armenisch-unierten in Galizien und in der Bukowina, des griechisch-orientalischen in der Bukowina und in Dalmatien, des armenisch-orientalischen in der Bukowina und in Galizien, das der Israeliten hauptsächlich in Nieder-Oesterreich, Galizien und der Bukowina. Von den beiden ev. Bekenntnissen ist das Augsbürger viel gleichmäßiger verteilt als das Helvetische, dessen Bekenner meist in Böhmen und Mähren ansässig sind. Fast die Hälfte der Konfessionslosen findet sich in Nieder-Oesterreich. Ueber die konfessionellen Verhältnisse in der Armee sind außer für Wien allein neuere Daten nicht zugänglich.

XVII des Konkordates zugestandenem Knabenseminare errichtet. Diese Anstalten bilden die Pflanzschule für die künftigen Kleriker (*Seminarium Dei ministrorum perpetuum*). Unmittelbar aus der Volksschule wurden ehelich geborene Knaben, meist aus den niederen Ständen, aufgenommen, fanden volle Verpflegung und empfingen neben der Gymnasialbildung zugleich die Vorbereitung für die späteren theologischen Studien. Zur Erhaltung wurden die Mittel teils den Kirchenfonds entnommen, teils durch Beiträge aus den Einkünften der Benefizien gedeckt. Der staatliche Einfluß erstreckte sich nur auf die Überwachung der vermögensrechtlichen Verhältnisse und auf die Obergewalt über den Schulunterricht, soweit sie dem Staate zustand. Die Folge war, daß die Zahl der Studierenden der katholischen Theologie wuchs; sie betrug im Jahre 1861 1804, im Jahre 1868 3286. Ein Rückschlag fand von 1869 bis 1879 statt und das Jahr 1879 weist gegen 1868 einen Ausfall von 40,5% auf. Der Grund hierfür ist in der Staatsgesetzgebung zu suchen, besonders in dem Wehrgesetz vom 5. Dezember 1868, welches die seitherige Befreiung der Studierenden der Theologie vom Militärdienst aufhob (vgl. die Wehrgesetze vom 5. Dezember 1868, 2. Oktober 1882, 11. April 1889), und in der Schulgesetzgebung von 1868 und 1869, welche die Aufnahme in eine Fakultät von dem Nachweis der bestandenen Reifeprüfung abhängig machte. Im J. 1899/1900 studierten an allen cisleithanischen Universitäten katholische Theologie, im Wintersemester 1174, im Sommersemester 1098, oder 6,6% und 7% der einzelnen Fakultäten von der Gesamtzahl. Die Risse in das Konkordat wurden sehr rasch vergrößert: durch das Gesetz vom 25. Mai 1868 wurde das kaiserliche Patent vom 8. Oktober 1856 aufgehoben und die Vorschriften des II. Hauptst. des Allg. B.G.B. über das Eheverbot auch für die Katholiken wieder hergestellt, die Gerichtsbarkeit in Ehesachen staatlichen Gerichtsbehörden überwiesen und Bestimmungen über die Zulässigkeit der Eheschließung vor weltlichen Behörden (fakultative Civilehe) erlassen. Endlich erklärte Österreich mit einer Depesche vom 30. Juli 1870 zufolge kaiserlicher Verfügung das Konkordat „als in sich verfallen und abgeschafft, weil der römische Mitkontrahent ein anderer geworden und es unmöglich sei, mit dem Mitkontrahenten, welcher sich für unfehlbar erklärt habe, im Vertragsverhältnisse zu verharren, und weil der Staat die Aufgabe habe, den gefährlichen Folgen, welche aus dem neuen Dogma (der Unfehlbarkeit) für den Staat selbst sowie für das bürgerliche Leben entstehen, zu begegnen“.

Die theologische Bildung des katholischen Klerus vermitteln teils die theologischen Fakultäten an den verschiedenen Universitäten, teils die Diözesan-Lehranstalten an den Sitzen der Ordinariate. Theologische Fakultäten bestehen an den Universitäten Wien, Graz, Innsbruck, Prag (zwei), Lemberg (für den lateinischen und griechischen Ritus gemeinsam), Czernowitz und Krakau; zwei selbstständige, zu keinem Universitätsverband gehörende theologische „Fakultäten“ befinden sich in Salzburg und Olmütz. (Näheres „Die katholische Kirche“ I. c. 3, 316 f.) Zuschnitt und Lehrgang an den Diözesan-Lehranstalten entspricht im wesentlichen dem an den Universitäts-Fakultäten; es mangelt diesen Lehranstalten jedoch das Recht der Verleihung akademischer Grade und der Bischof hat die Leitung der Anstalt ganz in der Hand. Einzelne Orden besitzen eigene „Hausstudien“, in 20 Kloster-Lehranstalten, deren verschiedene Jahrgänge in Tirol in verschiedene Klöster verlegt sind. (Die Tabelle: „Der Klerus im Jahre 1895“ s. nächste Seite.)

Die Militär-Geistlichen gehören der „gemeinsamen Armee“ an und können nicht für Cisleithanien allein aufgeführt werden.

Der Aktiv-Personalstand derselben besteht im Frieden aus:

	Röm.-kathol.	1	apostol. Feldvikar,
	" "	1	Feld-Konsistorialdirektor,
	" "	2	Feld-Konsistorialsekretären,
	" "	15	Militär-Pfarrern,
50	Griech. "	1	Militär-Erzpriester
	" orient.	1	" "
	Röm.-kathol.	32	Militär-Kuraten,
	" "	39	römisch-kathol. Militär-Kaplänen,
	Griech. "	11	griechisch-kathol. Militär-Kaplänen,
55	" orient.	8	griechisch-orient. Militär-Kaplänen,
	Röm.-kathol.	8	geistlichen Professoren in den Militär-Erziehungs- und Bildungsanstalten.

(Dazu für das „Okkupationsgebiet“ [Bosnien und Herzegowina] 1 Militär-Pfarrer, 2 Militär-Kuraten 1. Klasse, 6 Militär-Kapläne 2. Klasse.)

Die Zahl der Ordenshäuser und Mitglieder im Jahre 1895 s. S. 316.

Der Klerus im Jahre 1895.

	Zahl der						Individuen			
	Erzbisümer	Bistümer	Doms und Kathedralkapitel beim- Konkathedralen	Pfarreien	Kaplanen, Ex- posituren und sonstige Benefiziaten	Seminarien	Kapitulare	In der Seels- sorge beschäftigte und sonstige Bretterliche	Seminar- Böglinge	Summa des Säkularklerus samt Nachwuchs
1. Römisch-kathol. Kirche										
a) Lateinisch- und armenisch-katholische										
Niederösterreich	1	1	2	844	82	2	23	1077	170	1270
Oberösterreich	—	1	1	415	44	1	7	560	75	642
Salzburg	1	—	1	125	4	1	12	306	58	376
Steiermark	—	2	2	556	366	2	16	923	143	1082
Kärnten	—	1	1	352	162	1	8	355	60	423
Krain	—	1	1	283	30	1	12	476	90	578
Triest mit Gebiet	—	1	1	16	6	—	7	72	—	79
Wörz und Gradiska	1	—	1	73	160	1	7	143	120	270
Isfrien	—	2	6	160	51	—	28	281	—	309
Küstenland*)	1	3	8	249	217	1	42	496	120	658
Tirol	—	2	2	502	252	2	15	1569	264	1848
Vorarlberg	—	—	—	107	—	—	—	175	—	175
Tirol und Vorarlberg*)	—	2	2	609	252	2	15	1744	264	2023
Böhmen	1	3	7	1863	8	4	56	4011	386	4453
Mähren	1	1	4	911	31	2	34	1523	343	1900
Schlesien	—	—	—	157	30	—	—	370	—	370
Galizien	2	3	5	876	4	4	35	1579	134	1748
Bukowina	—	—	—	14	13	—	—	39	—	39
Dalmatien	1	5	10	308	133	1	78	432	60	570
Summa	8	23	44	7572	1376	22	338	13891	1903	16132
b) Griechisch-katholische										
Niederösterreich	—	—	—	1	—	—	—	2	—	2
Galizien	1	2	3	1893	—	3	20	2579	24	2623
Bukowina	—	—	—	4	12	—	—	21	—	21
Dalmatien	—	—	—	3	—	—	—	3	—	3
Summa	1	2	3	1901	12	3	20	2605	24	2649
2. Griechisch-orient. Kirche										
Niederösterreich	—	—	—	1	—	—	—	1	—	1
Trient mit Gebiet	—	—	—	2	—	—	—	4	—	4
Wörz und Gradiska	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Isfrien	—	—	—	1	—	—	—	2	—	2
Küstenland*)	—	—	—	3	—	—	—	6	—	6
Galizien	—	—	—	—	1	—	—	1	—	1
Bukowina	1	—	1	237	21	1	14	310	50	374
Dalmatien	—	2	2	96	9	1	5	74	14	93
Summa	1	2	3	337	31	2	19	392	64	475

*) Siehe die Anmerkung auf S. 313.

Kirchenvermögen. Wo der Tischtitel, d. h. der Anspruch auf ein bestimmtes Einkommen nicht kanonisch ist, d. h. aus dem Vermögen der Pfründe oder des Benefiziums nicht gedeckt werden kann, da hilft der titulus fundi religionis (Religionsfonds), wohl auch der Staat aus. Der Anspruch auf den Tischtitel und auf die Versorgung im Defizientenstande beginnt mit dem Empfang der Priesterweihe. Wollen Stifte und Klöster einem Nichtangehörigen den Tischtitel verleihen, so haben sie die Bewilligung der Landesstelle nötig. Der Religionsfonds ist gebildet aus dem Vermögen der unter Kaiser Joseph II. und später säkularisierten Klöster, der aufgelassenen Kirchen, aufgehobenen

Zahl der Ordenshäuser und -Mitglieder im Jahre 1895.

Verwaltungsgebiete	Männerorden		Frauenorden		Zusammen	
	Ordens- häuser	Ordens- mitglieder	Ordens- häuser	Ordens- mitglieder	Ordens- häuser	Ordens- mitglieder
5 a) Lateinisch- u. armenisch- kathol. Regular-Klerus						
Niederösterreich	36	1 686	70	3 046	106	4 732
Oberösterreich	22	590	97	1 311	119	1 901
Salzburg	10	186	9	822	19	1 008
10 Steiermark	35	900	14	1 140	49	2 040
Kärnten	12	208	16	266	28	474
Krain	8	94	4	161	12	255
Küstenland	17	203	10	214	27	417
Tirol und Vorarlberg	68	1 605	56	3 320	124	4 925
15 Böhmen	78	1 050	142	1 399	220	2 449
Mähren	29	260	60	856	89	1 116
Schlesien	8	70	41	668	49	738
Galizien	94	1 205	119	2 288	213	3 493
Bukowina	—	—	—	—	—	—
20 Dalmatien	71	473	9	125	80	598
Summa	488	8 530	647	15 616	1 135	24 146
b) Griechisch-oriental. Regular-Klerus						
Bukowina	3	48	—	—	3	48

25 Bgl. dazu die Tabelle in: Die kath. Kirche I. c. 3, 313.

Bruderschaften, Kanonikate, Benefizien und geistlichen Lehnen. Er erhält einen fortbauenden
Zuschuß durch die Interkalarien (das Einkommen der unbefetzten vakanten Stellen), durch
die Religionsfonds- und geistlichen Aushilfssteuern der Bistümer und Orden, endlich in
Böhmen durch ein bestimmtes Prozent vom Salzverkauf. Der Fonds besteht jetzt, wo die
30 meisten Güter verkauft sind, in Staats-Obligationen und ist Eigentum der betreffenden
Kirchenprovinz, beziehungsweise der Diözese und wird von der Landesstelle unter Mit-
wirkung des Bischofs oder der Bischöfe verwaltet. Er ist belastet mit der Bestreitung
prinzipaler Verpflichtungen (so beziehen die Domkapitel von Budweis, Salzburg, Trient
und Brigen ihr Einkommen ganz aus dem Religionsfonds) und aller jener Bedürfnisse,
35 für welche eine Verpflichtung Dritter nicht vorhanden ist. Demnach hat der Fonds auf-
zukommen für Patronatslasten, die Tischtitel und Dotierung neu errichteter Pfarreien,
für Kirchenbauten, Ergänzung der Kongrua (festes Einkommen einer Pfründe), Befolgung
der Kapläne, Pension der Defizienten, Unterstützung der Bettelorden, Befolgung der Reli-
gionslehrer an den Staatslehranstalten, Unterhaltung der theologischen Fakultäten und der
40 Seminare. — Laut Gesetz vom 7. Januar 1894 haben die ersten Dignitäten der Dom-
kapitel den Anspruch auf ein Jahresgehalt je nach den verschiedenen Ländern, von 1600
bis 2000 fl. Die übrigen Kapitulare auf einen solchen von 1200—1800 fl., so daß der
Religionsfonds bezw. die staatliche Dotation desselben ein Jahreseinkommen bis zu jener
Höhe leistet, wenn die eigenen Güter des Kapitels ein solches nicht ergeben. Ähnlich ist
45 das Einkommen des Seelsorgeklerus, soweit dafür nicht gesorgt ist, durch Gesetz vom
19. Sept. 1898 durch Kongrualbeiträge des Religionsfonds und der staatlichen Dotation
desselben gewährleistet, so daß je nach den Ländern und anderen Rücksichten (Stadt,
Land) selbstständige Seelsorger Anspruch auf 600—1200 fl. (1800 fl. Wien), Hilfs-
priester auf 300—400 fl. (für Wien 500 fl.) Jahresgehalt haben. — Ein anderer Fonds
50 ist der Studienfonds; er ist gebildet aus dem Vermögen der durch die Resolution der
Kaiserin Maria Theresia vom 23. Dezember 1774 aufgehobenen Jesuitenklöster und be-
stimmt für die Bestreitung der Kosten des mittleren und höheren katholischen Unterrichtes.
Aus den Erträgnissen dieses Fonds werden seit der neuen Schulgesetzgebung auch die

notwendigen Zuschüsse für die konfessionslosen Kommunalschulen geleistet, da die Güter der Jesuitenklöster als Kirchengeneigentum nicht betrachtet werden. Über den Ertrag der Pfründen und die Einkünfte der Ordenshäuser sind keine neuen Daten vorhanden. Nach denen vom Jahre 1875 betrug der erstere für alle Länder 7644611 fl., die letzteren 4100375 fl.

Kirchliche Einteilung. Das gesamte Gebiet ist in neun Kirchenprovinzen geteilt.

I. Kirchenprovinz Wien für Nieder- und Oberösterreich, mit den zwei Suffragan-Bistümern St. Pölten und Linz.

II. Kirchenprovinz Salzburg für Salzburg, Steiermark, Kärnten, Tirol und Vorarlberg, mit den fünf Suffragan-Bistümern Seckau, Lavant, Gurk, Brigen und Trient.

III. Kirchenprovinz Görz für Krain, das Küstenland und die Insel Arbe, mit den fünf Suffragan-Bistümern Laibach, Triest-Capodistria, Parenzo-Pola und Veglia.

IV. Kirchenprovinz Prag für Böhmen, mit den drei Suffragan-Bistümern, Leitmeritz, Königgrätz und Budweis.

V. Kirchenprovinz Olmütz für Mähren und einen Teil von Schlesien, mit dem Suffragan-Bistum Brünn.

VI. Der österreichische Teil der exempten Diöcese Breslau für die übrigen Teile Schlesiens.

VII. Der österreichische Teil der Kirchenprovinz Warschau mit der Diöcese Krakau.

VIII. Kirchenprovinz Lemberg für Galizien (ohne Krakau) und die Bukowina, mit den zwei Suffragan-Bistümern Przemyśl und Tarnow.

IX. Kirchenprovinz Zara für Dalmatien (ohne Arbe) mit fünf Suffragan-Bistümern: Sebenico, Spalato-Macarsca, Zefina, Ragusa und Cattaro. (Vgl. zum Folgenden: „Die kath. Kirche“ I. c. Tabelle bei 3, 312.)

I. Die Kirchenprovinz Wien. Ihr Gebiet umfaßt die beiden Erzherzogtümer Österreich unter und ob der Enns.

1. Die Erzdiöcese Wien. Zu ihr gehören die beiden Viertel oder Kreise unter dem Mannhartsberg und unter dem Wiener Walde mit der Reichs-Haupt- und Residenzstadt Wien. Das Bistum ist 1469 gestiftet (Bulle Pauls II. vom 18. Januar 1468), seit 1722 Erzbistum, der Bischof seit 1631 Reichsfürst. 29 Defanate (4 Stadt-, 25 Land-) mit 520 Pfarreien. Die Residenz des Erzbischofs ist in Wien, wo sich auch das Metropolitan-Kapitel, bestehend aus 16 Domherren (darunter 5 Dignitäre: infulierte Prälaten) befindet; 8 derselben werden von dem Kaiser, 4 von der Univerſität und 4 von dem Fürsten von Liechtenstein ernannt. Die Würde des Dompropstes (der zugleich Cancellarius perpetuus der Wiener Univerſität war, eine Würde, die seit Gesetz vom 27. April 1873 auf die kath.-theol. Fakultät beschränkt ist), wird von dem Papst verliehen. Zur Erziehung des Säkular-Klerus befindet sich in Wien das fürsterzbischöfliche Alumnat, für dessen Jöglinge die theologischen Vorlesungen an der Univerſität gehalten werden; das Augustineum ist eine höhere Bildungsanstalt für Weltpriester, die sich für die akademische Laufbahn an den theologischen Fakultäten vorbereiten; das Pazmaneum (gestiftet 1623 von dem Kardinal Peter Pazmany (s. d. A.), Erzbischof von Gran, ist für ungarische Kleriker, und das ruthenische Seminar für griechisch-katholische Studierende der Theologie. Das erzbischöfliche Konsistorium besorgt mit seinen zahlreichen Beamten die Verwaltung der Diöcese. (Vgl. „Die kath. Kirche“ I. c. 3, 479.)

2. Die Diöcese St. Pölten (Sti. Hippolyti), 1476 als Bistum Wiener-Neustadt errichtet, 1784 nach St. Pölten übertragen, erstreckt sich über die Kreise ober dem Mannhartsberg und ober dem Wiener Wald. 20 Defanate mit 386 Pfarreien. Die Residenz des Bischofs ist St. Pölten (Opp. Sampolitanum, Fanum Sti. Hippolyti). Das Domkapitel zählt 8 Domherren, den Propst ernannt der Papst. Die Kleriker werden in dem bischöflichen Seminar gebildet. Zu den Räten des Konsistoriums gehören sämtliche Defane der Diöcese. Unter den Männerklöstern ragen die großen Abteien Göttweih und Melk hervor; das Haus der englischen Fräulein zu St. Pölten ist das Mutterhaus aller übrigen in der Monarchie befindlichen Anstalten dieses Namens.

3. Die Diöcese Linz, errichtet 1784, umfaßt das ganze Erzherzogtum Österreich ob der Enns. 31 Defanate mit 415 Pfarreien. Die Residenz des Bischofs ist Linz; das Domkapitel zählt 7 Domherren; das Konsistorium und das Diöcesan-Seminar befindet sich an dem Sitze des Bischofs.

II. Die Kirchenprovinz Salzburg umfaßt das Gebiet der Herzogtümer Salzburg, Steiermark, Kärnten, die gefürstete Grafschaft Tirol und Vorarlberg. Außer

den gegenwärtigen fünf Suffraganbistümern gehörte ehemals auch das Bistum Leoben zu dieser Kirchenprovinz; es wurde 1786 errichtet, hatte aber nur 1 Bischof, wurde seit 1800 nicht mehr besetzt und ist seit jener Zeit von dem Bischof von Seckau bis zum Jahre 1858 verwaltet worden, wo es ganz aufgehoben und seit 1. September 1859 mit
5 der Diözese Seckau vereinigt wurde.

1. Die Erzdiözese Salzburg (gestiftet angeblich 580, seit 798 Erzbistum) umfaßt das Herzogtum Salzburg mit 18 Dekanaten und 5 weiteren Dekanaten in Tirol. 181 Pfarreien. Der Klerus empfängt seine Bildung an der theologischen Fakultät in Salzburg. Der Erzbischof ist *legatus natus sedis apostolicae* und Primas Ger-
10 maniae; er hat seine Residenz in Salzburg, wo sich das Metropolitan-Kapitel befindet, dessen Mitglieder sämtlich vom Kaiser ernannt werden. Außerdem besteht ein Kollegiatstift zu Mattsee (gestiftet 760) und eines zu Seekirchen (gestiftet 1679). Konsistorium in Salzburg.

2. Das Bistum Trient, angeblich gestiftet im 2. Jahrhundert, umfaßt die drei
15 südlichen Kreise von Tirol (Rovereto, Trient und Bozen) und ist in 35 Dekanate, davon 25 mit italienischer Sprache, geteilt. 162 Pfarreien. Der Bischof hat seine Residenz in Trient; außer dem Domkapitel in Trient bestehen 2 Kollegiatstifte: zu Bozen und zu Arco. Statt des Konsistoriums das Ordinariat.

3. Das Bistum Brigen (gestiftet im 6. Jahrhundert) umfaßt den übrigen Teil
20 von Tirol, mit 22, und Vorarlberg mit 6 Dekanaten — die letzteren stehen unter einem Generalvikar, der zugleich Weihbischof und *episc. in part. infid.* ist; er hat seinen Sitz in Feldkirch. Das Bistum hat 391 Pfarreien; das Domkapitel in Brigen, das Kollegiatkapitel zu Innichen und 2 Propsteien. Der Fürstbischof hat seine Residenz in Brigen, wo auch das Priesterseminar und das theologische Studium sich befindet; zur Diözese
25 gehört auch die theologische Fakultät an der Universität Innsbruck. Die Verwaltung der Diözese wird von dem Ordinariat (an Stelle des Konsistoriums), für Vorarlberg aber durch das Generalvikariat in Feldkirch besorgt.

4. Das Bistum Gurk umfaßt das gesamte Herzogtum Kärnten und wurde 1071
30 von dem Erzbischof Gebhard II. von Salzburg gestiftet. Es ist in 24 Dekanate geteilt, mit 347 Pfarreien. Die Residenz des Fürstbischofs ist Klagenfurt, die Hauptstadt Kärntens. Dort befindet sich auch das Konsistorium, das bischöfliche Seminar mit dem theologischen Studium und das Domkapitel. Im Lande sind noch das Kollegiatkapitel Maria Saal, die Propstei Friesach, Strassburg (ehemals Sitz des Bischofs) und Völkermarkt.

5. Das Bistum Seckau, gestiftet 1219 von Salzburg aus, umfaßt Ober- und
35 Mittelsteiermark und teilt sich in 44 Dekanate mit 332 Pfarreien. Die Residenz des Fürstbischofs ist die Landeshauptstadt Graz, wo sich nebst dem Konsistorium auch das bischöfliche Seminar befindet, dessen Zöglinge an der theolog. Fakultät der Universität ihre Studien machen. Dem Domkapitel stehen zwei Propsteien zur Seite.

6. Das Bistum Lavant, gestiftet 1228 durch den Metropolitan von Salzburg,
40 wird aus einem kleinen Teile Kärntens und aus Unter-Steiermark gebildet; es ist dies der ehemalige Marburger Kreis, die Einwohner gehören dem südslavischen Stamme (Slovenen) an. Der Name des Bistums ist dem Lavantthal entlehnt, in welchem der ehemalige Sitz des Bischofs, St. Andrä liegt; jetzt hat der Fürstbischof seinen Sitz in Marburg, wo sich das Domkapitel, das Seminar mit dem theolog. Studium und das
45 Konsistorium befindet. 24 Dekanate, 219 Pfarreien.

III. Die Kirchenprovinz Görz (Prov. Goriciensis) erstreckt sich über das Herzogtum Krain, Görz und Gradiska, das Küstenland, die Markgrafschaft Istrien, die Stadt
Trieft mit deren Gebiet. Im J. 1827 wurden die Grenzen dieser Kirchenprovinz fest-
50 gestellt, zugleich auch in Görz ein Central-Klerikalseminar mit einer theologischen Lehranstalt für die ganze Provinz errichtet.

1. Das Erzbistum Görz (Archidioec. Goriciensis et Gradiscana) umfaßt die gefürstete Grafschaft Görz und Gradiska und zählt 16 Dekanate mit 85 Pfarreien. Der Sitz des Erzbischofs ist Görz, wo sich auch das Konsistorium, das Metropolitan-
kapitel und das Centralseminar befindet.

2. Das Bistum Laibach (Dioc. Labacensis) umfaßt das Gebiet des Herzog-
55 tums Krain. Die Diözese ist in 21 Dekanate geteilt und zählt 287 Pfarreien. Der Fürstbischof hat seinen Sitz in Laibach, der Hauptstadt des Landes; daselbst befindet sich das Konsistorium, ein Klerikalseminar und das Domkapitel — ein Kollegiatkapitel ist in Neustadt.

3. Das Bistum Triest-Capodistria (Dioc. Tergestina et Justinopolitana)
60 besteht eigentlich aus 2 Diöcesen; ihm gehört das Gebiet der Stadt Triest nebst einem

kleinen Teile von Görz und Gradiska an. Das ursprüngliche Bistum Triest wurde schon im J. 524 gestiftet, auch das Bistum Capodistria stammt aus dem 6. Jahrhundert. Beide zusammen zählen jetzt 7 Dekanate mit 100 Pfarreien. Die Residenz des Bischofs ist Triest; daselbst befindet sich das Domkapitel und das Konsistorium. Das Kathedral-Kapitel zu Capodistria besteht noch aus alter Zeit.

4. Das Bistum Parenzo-Vola, seit 1827 aus den beiden kleinen Diöcesen Parenzo und Vola (im 6. und 5. Jahrhundert gestiftet) bestehend, umfaßt das Gebiet der Marktgrafschaft Istrien und zählt in 7 Dekanaten nur 50 Pfarreien. Der Bischof residiert in Parenzo, wo das Domkapitel sich befindet. Auch in Vola ist ein Domkapitel, Kollegiatstifte dagegen in Rovigno, Montona, Albona und Barbana.

5. Das Bistum Veglia-Urbe, gestiftet zu Anfang des 11. Jahrhunderts, umfaßt die Inseln Veglia, Cherso, Urbe und mehrere der kleineren quarnerischen Inseln, sowie einen Teil von Pago. Das Bistum ist zusammengesetzt aus den alten Diöcesen Veglia (seit 1146 unter Zara, seit 1830 unter der Metropole Görz), Urbe und Ossero. Es ist eingeteilt in 6 Ruralkapitel und 7 Dekanate mit 20 Pfarreien. Der Bischof hat seinen Sitz in Veglia, wo sich auch das Domkapitel befindet.

IV. Die Kirchenprovinz Prag mit den drei böhmischen Suffraganbistümern Leitmeritz, Königgrätz und Budweis.

1. Erzbistum Prag. Anfangs der Jurisdiktion des Bischofs von Regensburg unterworfen erhielt Böhmen 973 einen eigenen Bischof mit der Residenz in Prag. Infolge der Bulle vom 30. April 1344 wurde 1346 der Bischof von Prag zum Erzbischof erhoben und demselben (neben Olmütz in Mähren) das neu errichtete böhmische Bistum Leitomischel untergeordnet. (Letzteres ging schon in den ersten Tagen der Hussitenkriege wieder unter). Die Prager Erzbischöfe stiegen nach und nach an Macht und Ansehen und jetzt führen sie den Titel: Primas von Böhmen, Legatus natus in Böhmen und 26 in den Diöcesen Bamberg, Meißen und Regensburg; sie haben das Recht, die Könige von Böhmen zu salben und zu krönen.

Das Metropolitankapitel zu St. Veit in Prag („semper fidele“), welches 12 Domherren zählt, hat 4 Dignitäten: 1 Propst, 1 Dechant, 1 Archidiacon (zugleich Generalvikar und Offizial) und 1 Scholastikus. Außerdem bestehen im Erzbistum 3 Kollegiatkapitel: a) zu St. Peter und Paul am Wschegrad bei Prag, b) zu St. Cosmas und Damian in Alt-Bunzlau und c) zu Allerheiligen in Prag. An der Spitze des erzbischöflichen Konsistoriums steht der Generalvikar; daselbe zählt 12 wirkliche und 2 Mätre extra statum. 40 Dekanate 472 Pfarreien (ohne die Grafschaft Glatz). Bischöfliches Seminar.

Die Erzdiözese erstreckt sich über den Prager, Laborer, Čáslauer, Bunzlauer, Leitmeritzer, Egerer, Saazer, Pilsener und Bisteker Kreis, ist also sprachlich gemischt.

2. Bistum Leitmeritz, 1654 durch Ferdinand III. unter Innocenz X. gegründet. Das Domkapitel besteht aus 1 Dechant, 5 Kapitular- und 6 Ehrendomherren. Bischöfliches Konsistorium und Seminar. 26 Dekanate, 427 Pfarreien.

3. Bistum Königgrätz, durch Alexander VII. im J. 1664 errichtet. Das Domkapitel besteht aus 1 Dechant, 6 wirklichen und 8 Ehrendomherren. Bischöfliches Konsistorium und Seminar. Das Bistum erstreckt sich über den Königgräzer, Bidschauer, Chrudimer und Čáslauer Kreis; 31 Dekanate, 460 Pfarreien.

4. Bistum Budweis, wurde durch Pius VI. 1785 errichtet und umfaßt den südlichen Teil Böhmens, nämlich den Budweiser, Klattauer, Prachiner und Laborer Kreis. Bischöfliches Konsistorium und Seminar, 34 Dekanate, 423 Pfarreien.

V. Die Kirchenprovinz Olmütz erstreckt sich über die Marktgrafschaft Mähren und einen Teil von österr. und preuß. Schlesien.

1. Die Erzdiözese Olmütz zählt (ohne preuß.-schles. Anteil) 8 Archipresbyteriate mit 50 Dekanaten und 593 Pfarreien in Mähren. Der Erzbischof, der seine Residenz in Olmütz hat, ist Reichsfürst und Comes regiae capellae Bohemiae; neben seinem Metropolitankapitel am Sitz des Erzbischofs besteht noch ein Kollegiatkapitel zu Kremsier. In Olmütz befindet sich das Diöcesanseminar und das erzbischöfliche Konsistorium.

2. Das Bistum Brünn, gestiftet 1777, bestehend aus 7 Archipresbyteriaten mit 36 Dekanaten und 428 Pfarreien. Der Bischof hat seinen Sitz in Brünn, woselbst sich auch das Konsistorium, das bischöfliche Seminar und die theologische Lehranstalt befinden. Die Mitglieder des Brünner Domkapitels sind sämtlich von Adel; wird ein Bürgerlicher in das Kapitel berufen, so erhält er den Ritterstand. Außerdem das Kollegiatkapitel zu Nikolsburg.

- VI. Der österreichische Teil des eremten Bistums Breslau. Es ist dies derjenige Teil von österr. Schlesien, der nicht zum Erzbistum Olmütz gehört; steht unter der Administration des Generalvikariates zu Teschen (Johannesberg). 12 Archipresbyteriate mit 81 Pfarreien.
- 5 VII. Der österreichische Teil der Kirchenprovinz Warschau für die Diocese Krakau. Das Bistum Krakau ist schon im J. 1000 gestiftet und umfaßt den österreichischen und russisch-polnischen Anteil des ehemaligen Großherzogtums Krakau. Das österreichische Gebiet hat in 3 Defanaten 72 Pfarreien; es wird von einem Kapitularvikar verwaltet. Das Domkapitel befindet sich in Krakau.
- 10 VIII. Die Kirchenprovinz Lemberg umfaßt das ganze Königreich Galizien und Lodomerien (ohne den österreichischen Anteil des Bistums Krakau) und das Fürstentum Bukowina.
1. Das Erzbistum Lemberg (Archidioec. Leopoliensis) begreift den östlichen Teil Galiziens und die Bukowina in sich; 26 Defanate, 242 Pfarreien. Der Sitz des Erzbischofs ist die Hauptstadt Lemberg, wo sich auch das Priesterseminar mit einer theologischen Lehranstalt befindet, außerdem das Metropolitankapitel und das Konsistorium.
 2. Das Bistum Przemyśl (Dioec. Presmiliensis) umfaßt das mittlere Galizien. 26 Defanate, 282 Pfarreien. Die Residenz des Bischofs ist Przemyśl; ebendasselbst das Priesterseminar, eine theologische Bildungsanstalt und das Domkapitel mit dem Kon-
 - 20 sistorium.
 3. Das Bistum Tarnow bildet der westliche Teil Galiziens; eine Schöpfung des Kaisers Joseph II. 20 Defanate, 179 Pfarreien. Der Sitz des Bischofs ist Tarnow, woselbst auch das Domkapitel.
- IX. Die Kirchenprovinz Zara erstreckt sich über das Königreich Dalmatien ohne
- 25 die Insel Arbe.
1. Die Erzdiocese Zara (Archidioec. Jadrensis). Die Hauptstadt Dalmatiens, Zara, war schon im 4. Jahrhundert Sitz eines Bischofs, der im 12. Jahrhundert zum Metropolitenerhoben wurde. Die gegenwärtige Erzdiocese besteht aus einem Teil des Festlandes von Dalmatien und aus den Inseln Selbe (Salbon), Gissa (Pagus), Ulbo
 - 30 (Aloëpium), Premuda (Palmodon), Melada (Meleta), Zsula Lunga-Grossa, Rava, Chi, Ugljan, Sestrunj, Pasman u. s. w. 11 Defanate, 54 Pfarreien. Der Erzbischof hat mit dem Metropolitankapitel seinen Sitz in Zara; das dortige Centralseminar will mit seiner theologischen Lehranstalt der ganzen Kirchenprovinz dienen.
 2. Das Bistum Sebenico wurde aus den ehemaligen Bistümern Scardona und
 - 35 Knin, sowie aus einem Teil der alten Diocese Trau gebildet. In all diesen Gegenden war das Christentum schon sehr frühzeitig verbreitet. Innerhalb seiner jetzigen Grenzen zählt die Diocese 8 Defanate mit 50 Pfarreien. Der Bischof residirt in Sebenico; ebendasselbst das Domkapitel.
 3. Das Bistum Spalato-Macarsca. Der Sitz des Bischofs war ursprünglich
 - 40 in Salona, der alten, 639 von den Avari zerstörten Hauptstadt Dalmatiens; eine zweite Metropole war in Dioclea, dem Geburtsorte des Kaisers Diocletian. Aus dem Gebiete dieser beiden Bistümer entstand nach wechselvollen Geschichten die heutige Diocese, die in 1 Vikariat, 1 Provikariat und 7 Defanaten, 98 Pfarreien zählt. Der Bischof residirt in Spalato; hier und an der Kathedrale zu Macarsca befindet sich je ein Domkapitel,
 - 45 in Trau ein Kollegiatkapitel. Das Diocesanseminar zu Spalato hat eine theologische Lehranstalt und ein philosophisches Hausstudium.
 4. Das Bistum Lesina führt seinen Namen von dem Hauptort Lesina auf der gleichnamigen Insel und umfaßt die 3 Inseln Lesina, Brazza und Bissa. 8 Defanate mit 28 Pfarreien. Die bischöfliche Residenz und das Domkapitel ist in Lesina.
 - 50 5. Das Bistum Ragusa zählt in 5 Defanaten 45 Pfarreien. Der Sitz des Bischofs und des Domkapitels ist in Ragusa; hier und in Curzola ist je 1 Kathedralkirche. Das Diocesanseminar in Ragusa wird von Jesuiten geleitet.
 6. Das Bistum Cattaro; die Stadt gleichen Namens war schon im 6. Jahrhundert der Sitz eines Bischofs. Zur Diocese gehören die zwei alten Bischofsstädte Budua
 - 55 und Risano. Die heutige Diocese hat 4 Defanate mit 19 Pfarreien. Das Domkapitel und ein Kollegiatkapitel haben mit dem Bischof ihren Sitz in Cattaro.
- Die Bischöfe von Prag, Olmütz, Wien, Salzburg, Trien, Gurk, Laibach, Lavant, Seckau, Trient und Görz führen den Titel „Fürstbischof“, beziehungsweise „Fürst-Erzbischof“; sie sind sämtlich Mitglieder des Herrenhauses. Der Erzbischof von Prag ist
- 60 zugleich Primas von Böhmen. Jeder Erzbischof und Bischof ist in seinem Kronland

Mitglied des Landtags. Die Wahl der Bischöfe wird noch streng nach dem alten Recht vollzogen; sie geschieht in Olmütz und Salzburg durch das Domkapitel; in der Diöcese Gurt findet die Wahl abwechselnd statt, so daß bei den zwei ersten Vakanz der Kaiser dem Erzbischof von Salzburg den Bischof präsentiert, bei der dritten Vakanz ernennt ihn der Erzbischof von Salzburg selbstständig. Außerdem setzt der Erzbischof von Salzburg die Bischöfe von Seckau und Lavant ein. Alle übrigen Bischöfe werden vom Kaiser ernannt. Der apostolische Feldvikar oder Feldbischof (*Vicarius apostolicus castrensis*), der stets Bischof in *partibus infidelium* ist, wird vom Kaiser ernannt und vom Papst bestätigt. — Der vornehmste Kirchenfürst des Kaiserreiches ist der Primas von Ungarn, der jeweilige Erzbischof von Gran; ihm folgen der Erzbischof von Prag (als Primas von Böhmen), die Erzbischöfe von Olmütz, Salzburg, Wien, Lemberg, Erlau, Colocza, Zara, Görz und Agram, sodann die übrigen Bischöfe.

Vereinswesen. Wie das deutsche Reich ist auch Österreich von zahllosen katholischen Vereinen, Anstalten und Stiftungen überzogen.

Fast in allen Pfarreien giebt es Gebetsvereine und Bruderschaften; dazu die Standesbündnisse der Geschlechter und Altersstufen, Priestervereine, marianische Kongregationen, der dritte Orden des hl. Franziskus, der Verein d. hl. Familie (in der Lavanter Diöcese allein mit 25 000 Familien), Wallfahrtsvereine, solche für Kirchenbau und Verschönerung, Kirchenmusik, Volksmissionen und Exerzitien, Männer-, Frauen-, Mütter-, Jünglings- und Jungfrauen-Vereine, St. Michaelsbruderschaften, Severinus-Vereine; katholisch-politische Landes- und Bezirks-Vereine und Kasinos, allgemeine kath. Volks-Vereine (letztere allein in Oberösterreich mit 40 000 Gliedern); Missions-Stiftungen.

Der Förderung kath. Jugendziehung und Volksbildung dienen Kinderbewahranstalten, Kindergärten, Waisenhäuser, Konvikte, Pensionate, Asyle, Lehrlingsseminarien u. s. w. Der große kath. Schulverein zählt etwa 40 000 Mitglieder.

Die kath. Volksbildung fördert Lese- und Fortbildungs-Vereine, Volkseleshallen, Pfarr- und Volksbibliotheken.

Die Pflege kath. Wissenschaft, Litteratur und Kunst bezwecken die Leo-Gesellschaft, der tschechische Verein Blast, Zeitschriften, Litteraturblätter.

Zahllos sind die der Charitas im engeren Sinne gewidmeten Veranstaltungen; Armen- und Versorgungshäuser; Armen-Ausspeisungen in Klöstern; Gedächtnis-Spenden, Armen-Zinnungsstiftungen, Nikolai-Spenden; Fußwasch-, Getreide-, Brot-, Weinstiftungen; St. Vincenz-, Elisabeth-, Agnes-Vereine, Kranken- und Siechenhäuser mannigfacher Art.

Katholisch-wirtschaftliche Zwecke verfolgen die Meister-, Gesellen- und Lehrlings-, Bauern-, Arbeiter-, Gewerke-, Kredit-, Konsum-, Versicherungsvereine.

Die kath. Studenten-Verbindungen sind erst in Ansätzen vorhanden. (Vgl. „Die kath. Kirche“ I. c. 3. Bd. Tabelle bei S. 312.)

Neben den römischen Katholiken giebt es eine große Zahl von griechischen und armenischen Christen; sie sind teils uniert, teils nicht-uniert.

1. Die unierten Griechen, griechischen Katholiken bilden eine besondere Kirchenprovinz mit dem Erzbistum Lemberg und dem Suffraganbistum Przemyśl.

a) Das griechisch-unierte Erzbistum Lemberg zählt 30 Dekanate mit 755 Pfarreien; da der Säkularklerus sich verehelichen darf, so besteht auch ein Pfarrwitwen- und Waiseninstitut. Der Metropolit hat seinen Sitz in Lemberg, wo sich auch das Priesterhaus und das griechisch-katholische Generalseminar befindet.

b) Das Bistum Przemyśl zählt in 40 Dekanaten 686 Pfarreien. Auch hier besteht für die Pfarrgeistlichkeit ein Witwen- und Waiseninstitut. Der Klerus wird in dem ruthenischen Generalseminar zu Lemberg gebildet; in Przemyśl selbst befindet sich ein Diöcesansemninar. Der Bischof und dessen Kapitel residiert ebendasselbst.

Für die gesamte Kirchenprovinz bestehen 14 männliche und 2 weibliche Ordenshäuser, 60 deren Bewohner nach der Regel des hl. Basilus sich halten.

2. Das Erzbistum Lemberg des armenisch-katholischen Ritus (uniert). Die Union mit Rom wurde im J. 1624 vollzogen. Der Erzbischof, welchem auch die nicht-unierten Armenier Galiziens und der Bukowina untergeordnet sind, wird vom Kaiser aus drei von dem Klerus vorgeschlagenen Priestern ernannt. Es bestehen im ganzen nur 3 Dekanate.

3. Die nicht-unierten Griechen (Christen des griechisch-orientalischen Ritus) haben in der österr.-ungarischen Monarchie ein Patriarchat zu Carlowitz mit 10 Bistümern oder Eparchien, von denen 7 in Ungarn, 1 zu Czernowitz in der Bukowina, 1 in Hermannstadt in Siebenbürgen und 1 in Ebenico für Dalmatien und Istrien sich be-

finden. Sämtliche Religionsgenossen bilden ein Ganzes, an dessen Spitze der Patriarch zu Carlowitz steht. Die Neubesezung des Patriarchenstuhles geschieht durch den serbischen Nationalkongreß. Dieser muß so lange versammelt bleiben, bis der gewählte Patriarch die Bestätigung des Kaisers erhalten hat; hierauf folgt die feierliche Bekleidung mit der Patriarchenwürde. Zu dem Sprengel des Patriarchen von Carlowitz gehört auch die Wiener Gemeinde.

4. Die nicht=unierten armenischen (armenisch=orientalischen) Christen sind dem Vorstand des Mechitaristenlosters in Wien und durch diesen dem armenisch=unierten Erzbischof in Lemberg untergeordnet.

10 Die Altkatholiken haben 3 Pfarren, zu Wien, Warnsdorf, Ried, seit 1902 zwei neue Kirchen zu Schönlinde und Blottendorf.

Aus Rußland vertriebene Philipponen oder Lippowaner bilden einige Gemeinden in Galizien und der Bukowina.

In diesem wesentlich katholischen Staate haben sich außer den nicht=unierten Griechen und Armeniern auch die

Evangelischen

ein Daseinsrecht errungen.

Was sie einst bedeutet haben, wie sie vernichtet wurden und wieder emporkamen, gehört der Geschichte an und nicht hierher. Statt neun Zehntel in ihrer Blüte im 20 16. Jahrhundert betragen sie jetzt ein Fünftel der Gesamtbevölkerung; abgesehen von Schlesien, Galizien, der Bukowina und Dalmatien gehören in allen Ländern mehr als neun Zehntel dem römisch=kath. Bekenntnis an. Ihre großen Freibriefe sind das Toleranzpatent vom 13. Oktober 1781 und das Protestantenpatent vom 8. April 1861, welches letztere ihnen für immerwährende Zeiten die grundsätzliche Gleichheit vor dem Gesetz auch in Betreff der Beziehungen ihrer Kirche zum Staat gewährleistet und die Gleichberechtigung aller anerkannten Konfessionen nach allen Richtungen des bürgerlichen und staatlichen Lebens zur Geltung bringt.

Nun war endlich die Zurücksetzung der „Katholiken“ in politischen, bürgerlichen und akademischen Rechten — grundsätzlich wenigstens — beseitigt; aufgehoben die Beitragsleistung zu gottesdienstlichen Zwecken einer anderen Kirche, alle frühere Einschränkung hinsichtlich der Kirchenausstattung, der religiösen Feste und Seelsorge. Am Tage nach dem Patent (9. April) erschien eine vorläufige Kirchenverfassung; die am 6. (23.) Januar 1866 otkropierte hat wichtige Rechte nach Seite der Selbstbestimmung beseitigt; die jetzt 25 giltige ist die von jener nur in untergeordneten Einzelheiten verschiedene vom 9. Dez. 1891.

Die ev. Kirche, in der vierfachen Gliederung der Pfarr= (Pfarramt, Presbyterium, 35 Gemeinde=Versammlung, Vertretung), Seniorats= (Senior [auf 6 Jahre], Seniorats=auschuß, Senioratsversammlung), Superintendential= (Superintendent [auf Lebenszeit], Superintendential=Auschuß, Superintendentialversammlung), Gesamt= (Oberkirchenrat, Synodal=Auschuß, Generalsynode [alle 6 Jahre]) Gemeinde ordnet ihre Angelegenheiten 40 selbstständig, frei in ihrem Bekenntnis, ihren religiösen Büchern, in der Gründung der zu kirchlichen und Unterrichtszwecken nötigen Vereine und deren Verbindung mit Auswärtigen. Im k. k. Oberkirchenrat (mit dem Präsidenten, je einem geistlichen und einem weltlichen ordentlichen und einem außerordentlichen geistlichen Räte A und H, Sekretären nebst der Kanzlei) sind die beiden Konsistorien aufgegangen. Die hierländige ev. 45 Kirche ist mithin eine Landeskirche, als deren Bischof der Kaiser zu gelten hat; seine Befugnisse in ihr unterscheiden sich inhaltlich von den entsprechenden der kath. deutschen Landesherren nur dem Umfang, nicht der Beschaffenheit nach; aber in der Form gehen sie auf die staatsrechtliche Stellung des Kaisers, nicht wie bei den deutschen Fürsten auf deren kirchliche zurück. Zur Vollziehung der gesetzlichen Verfügungen der ev. Behörden, 50 zur Einbringung der Einkünfte und Umlagen wird der staatliche Schutz zugesichert.

Kirchliche Einteilung. Die Kirche ist in 10 Superintendentenzen, 6 AB, 4 HB und eine gemischte eingeteilt.

1. Wiener Superintendentur AB (bisher in Triach, Kärnten, unbesetzt, Vertretung in Schladming).

55 mit dem niederösterreich. Seniorat (in Wien),

„ „ Triester Seniorat (in Triest),

„ „ steirischen Seniorat (in Wald, Steierm.),

„ „ Seniorat jenseits der Drau in Kärnten (in Feld, Kärnten)

60 und „ Seniorat diesseits der Drau und im Gmündthale in Kärnten (in Trebesing, Kärnten).

2. Oberösterreichische Superintendentur AB (in Wallern, Oberösterr.)
mit dem Oberländer Seniorat (in Gmunden, Oberösterr.),
und " Unterländer Seniorat (in Gallneukirchen, Oberösterr.).
3. Westliche Superintendentur AB in Böhmen (in Aussig, Böhmen).
4. Westliche Superintendentur AB in Böhmen (in Dpatowitz, Böhmen). 5
5. Aischer Superintendentur AB (in Aisch, Böhmen).
Die drei letztgenannten ohne Seniorate.
6. Mährisch-schlesische Superintendentur AB (in Teschen, Schlesien)
mit dem Brüner Seniorat (in Brünn, Mähren),
" " Raachtler Seniorat (in Wjetin, Mähren) 10
und " " schlesischen Seniorat (in Stotzkau, Schlesien).
7. Galizisch-Bukowinaer Superintendentur A und HB (in Biala,
Galizien)
mit dem westlichen Seniorat AB (in Hohenbach, Galizien),
" " mittleren Seniorat AB (in Brigidau, Galizien), 15
" " östlichen Seniorat AB (in Czernowitz, Bukowina)
und " galizischen Seniorat HB (in Josefsberg, Galizien),
alle, mit Ausnahme des letztgenannten Seniorates dem Kirchenregimente AB
unterstehend.
8. Wiener Superintendentur HB (in Wien) ohne Seniorat. 20
9. Böhmisches Superintendentur HB (in Belim, Böhmen).
mit dem Prager Seniorat (in Nebuzel, Böhmen),
" " Chrudimer Seniorat (in Chopen, Böhmen),
" " Pöbdebrader Seniorat (in Chleby, Böhmen)
und " " Caslauer Seniorat (in Chwaletitz, Böhmen). 25
10. Mährische Superintendentur HB, in Klobouk Mähren
mit dem westlichen Seniorat (in Rußlau, Mähren),
und " östlichen Seniorat (in Stritez, Mähren).

Das unter 7. angeführte Seniorat HB, sowie die unter 8. bis 11. genannten unterstehen dem Kirchenregimente HB. Die kleine anglikanische Gemeinde in Triest der 30 Wiener Superintendentur HB.

Mischchen.

Land	vor einem evangel. Pfarrer geschlossen			vor einem anderen Forum geschlossen			Zusammen			85
	in AB Ge- meinden	in HB Ge- meinden	Zu- sammen	in AB Ge- meinden	in HB Ge- meinden	Zu- sammen	in AB Ge- meinden	in HB Ge- meinden	Zu- sammen	
Niederösterreich . . .	303	35	338	189	—	189	492	35	527	
Oberösterreich . . .	35	—	35	18	—	18	53	—	53	
Salzburg . . .	6	—	6	2	—	2	8	—	8	
Steiermark . . .	42	—	42	26	—	26	68	—	68	40
Kärnten . . .	46	—	46	10	—	10	56	—	56	
Krain . . .	—	1	1	—	—	—	—	1	1	
Triest und Gebiet . . .	7	2	9	2	—	2	9	2	11	
Görz und Gradiska . . .	1	—	1	—	—	—	1	—	1	
Italien . . .	—	—	—	—	—	—	—	—	—	45
Tirol . . .	17	—	17	5	—	5	22	—	22	
Boraberg . . .	—	4	4	—	—	—	—	4	4	
Böhmen . . .	226	138	364	180	40	220	406	178	584	
Mähren . . .	37	19	56	32	11	43	69	30	99	
Schlesien . . .	96	—	96	43	—	43	139	—	139	50
Galizien . . .	29	1	30	3	2	5	37	3	40	
Bukowina . . .	9	—	9	25	1	26	34	1	35	
Dalmatien . . .	—	—	—	—	—	—	—	—	—	
Zusammen	854	200	1054	535	54	589	1394	254	1648	

Über die Kindererziehung in den Mischehen stehen keine Daten zur Verfügung, höchstens wird dieser Punkt von einzelnen Superintendenturen in ihren Zustandsberichten im allgemeinen berührt.

Uneheliche Geburten und Verhältnis derselben zu den gesamten Geburten.

Land	NB			SB			Zusammen		
	Uneheliche Geburten	Gesamtzahl der Geburten	Verhältnis der unehel. Geburten zur Gesamtzahl der Geburten	Uneheliche Geburten	Gesamtzahl der Geburten	Verhältnis der unehel. Geburten zur Gesamtzahl der Geburten	Uneheliche Geburten	Gesamtzahl der Geburten	Verhältnis der unehel. Geburten zur Gesamtzahl der Geburten
Niederösterreich	395	1 728	22.86 %	42	226	18.58 %	437	1 954	22.41 %
Oberösterreich	129	633	20.38 %	—	—	—	129	633	20.38 %
Salzburg	2	38	5.26 %	—	—	—	2	38	5.26 %
Steiermark	123	408	30.15 %	—	—	—	123	408	30.15 %
Kärnten	317	726	43.66 %	—	—	—	317	726	43.66 %
Krain	—	—	—	—	20	0.— %	—	20	0.— %
Triest u. Gebiet	3	39	7.69 %	—	22	0.— %	3	61	4.92 %
Görz u. Gradiska	3	10	30.— %	—	—	—	3	10	30.— %
Italien	—	13	0.— %	—	—	—	—	13	0.— %
Tirol	4	46	8.70 %	—	—	—	4	46	8.70 %
Borarlberg	—	—	—	5	44	11.36 %	5	44	11.36 %
Böhmen	287	2 461	11.66 %	211	2 438	8.65 %	498	4 899	10.17 %
Mähren	137	1 174	11.67 %	125	1 474	8.48 %	262	2 648	9.89 %
Schlesien	366	4 024	9.10 %	3	11	27.27 %	369	4 035	9.15 %
Galizien	57	1 567	3.64 %	9	270	3.33 %	66	1 837	3.59 %
Bukowina	39	797	4.89 %	1	12	8.33 %	40	809	4.94 %
Dalmatien	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Zusammen	1 862	13 664	13.63 %	396	4 517	8.77 %	2 258	18 181	12.42 %

Zahl der geistlichen Stellen (Pfarrer und Vikare).

Land	NB	SB	Zusammen
Niederösterreich	14	2	16
Oberösterreich	18	—	18
Salzburg	1	—	1
Steiermark	12	—	12
Kärnten	19	—	19
Krain	—	2	2
Triest und Gebiet	2	1	3
Görz und Gradiska	1	—	1
Italien	1	—	1
Tirol	2	—	2
Borarlberg	—	1	1
Böhmen	44	67	111
Mähren	22	31	53
Schlesien	27	1	28
Galizien	23	2	25
Bukowina	5	1	6
Dalmatien	—	—	—
Zusammen	191	108	299

Was die Militär-Pfarrer betrifft vgl. oben S. 314, 45.

Für die gemeinsame Armee giebt es 1 Militär-Senior (derzeit SB) und 7 Militär-Seelforger (4 NB, 3 SB).

In Cisleithanien sind ihre Amtssitze Wien mit dem Dienstbereich Wien, Graz, Innsbruck, Prag, Josefstadt; und Kratau mit dem Dienstbereich Kratau, Brzemyśl und Lemberg.

Über die wahlfähigen Kandidaten werden wohl Verzeichnisse geführt, bezüglich der bis Ende 1900 im hierländigen Kirchen- oder Schuldienste nicht Angestellten kann aber nicht mit Bestimmtheit angegeben werden, ob dieselben nicht vielleicht anderwärts Stellung genommen haben und infolge dessen — wenigstens vorläufig — auf eine Anstellung im hierländigen Kirchen- oder Schuldienste nicht reflektieren.

Zahl der gottesdienstlichen Stätten:

Land	NB		Zusammen	
	NB	SB		
Niederösterreich	28	2	30	
Oberösterreich	25	—	25	
Salzburg	2	—	2	
Steiermark	28	—	28	
Kärnten	29	—	29	15
Krain	—	4	4	
Triest und Gebiet	1	1	2	
Görz und Gradiska	3	—	3	
Istrien	2	—	2	
Tirol	7	—	7	20
Borarlberg	—	3	3	
Böhmen	117	121	238	
Mähren	55	64	119	
Schlesien	34	2	36	
Galizien	72	14	86	25
Bukowina	25	1	26	
Dalmatien	—	—	—	
Zusammen	428	212	640	

Zahl der Kirchspiele.

Land	Pfarrgemeinden			Filialgemeinden			Predigtstationen			Zusammen		
	NB	SB	Zusammen	NB	SB	Zusammen	NB	SB	Zusammen	NB	SB	Zusammen
Niederösterreich	1) 7	1	8	7	—	7	4	1	5	18	2	20
Oberösterreich	17	—	17	1	—	1	5	—	5	23	—	23
Salzburg	1	—	1	—	—	—	—	—	—	1	—	1
Steiermark	2) 7	—	7	3	1	4	6	—	6	16	1	17
Kärnten	3) 17	—	17	10	—	10	3	—	3	30	—	30
Krain	4) 1	1	2	—	—	—	—	1	1	—	2	2
Triest u. Gebiet	1	1	2	—	—	—	—	—	—	1	1	2
Görz u. Gradiska	1	—	1	—	—	—	2	—	2	3	—	3
Istrien	1	—	1	—	—	—	1	—	1	2	—	2
Tirol	5) 2	—	2	—	—	—	4	—	4	6	—	6
Borarlberg	6) 1	1	2	—	1	1	—	—	—	—	2	2
Böhmen	7) 36	57	93	15	8	23	47	27	74	98	92	190
Mähren	8) 19	24	43	4	6	10	11	17	28	34	47	81
Schlesien	21	1	22	4	—	4	6	—	6	31	1	32
Galizien	21	3) 3	24	47	9	56	3	1	4	71	13	84
Bukowina	4	1	5	12	—	12	—	—	—	16	1	17
Dalmatien	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Zusammen	155	90	245	103	25	128	92	47	139	350	162	512

Darunter gemischte Gemeinden: 1) 3; 2) 2; 3) 1; 4) 1; 5) 1; 6) 1; 7) 1; 8) 1; 9) 1. 60

Sonach: Zahl der gemischten Gemeinden:

A. Dem Kirchenregimente AB unterstehend:			B. Dem Kirchenregimente SB unterstehend:		
In Niederösterreich	3		In Krain	1	
" Steiermark	2		" Vorarlberg	1	
5 " Kärnten	1		" Galizien	1	
" Tirol	1				Zusammen 3
" Böhmen	1				Zusammen 12
" Mähren	1				
	Zusammen 9				

10 Anzahl der Taufen (mit Ausschluß der unehelichen Kinder):

Land	AB			SB			Zusammen		Im ganzen
	Kinder aus		Zusammen	Kinder aus		Zusammen	Kinder aus		
	evang. Ehen	gemischten Ehen		evang. Ehen	gemischten Ehen		evang. Ehen	gemischten Ehen	
15 Niederösterreich	719	579	1 298	101	83	184	820	662	1 482
Oberösterreich	376	113	489	—	—	—	376	113	489
Salzburg	21	14	35	—	—	—	21	14	35
Steiermark	196	72	268	—	—	—	196	72	268
20 Kärnten	320	82	402	—	—	—	320	82	402
Krain	—	—	—	12	7	19	12	7	19
Triest und Gebiet	16	19	35	12	14	26	28	33	61
Görz und Gradiska	7	1	8	—	—	—	7	1	8
Istrien	10	7	17	—	—	—	10	7	17
25 Tirol	21	20	41	—	—	—	21	20	41
Vorarlberg	—	—	—	29	8	37	29	8	37
Böhmen	1 490	629	2 119	1 819	341	2 160	3 309	970	4 279
Mähren	936	102	1 038	1 265	72	1 337	2 201	174	2 375
Schlesien	3 537	263	3 800	7	—	7	3 544	263	3 807
30 Galizien	1 491	65	1 556	257	2	259	1 748	67	1 815
Bukowina	669	88	757	12	—	12	681	88	769
Dalmatien	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Zusammen	9 809	2 054	11 863	3 514	527	4 041	13 323	2 581	15 904

Anzahl der Konfirmierten:

Land	AB		SB		Zusammen	
	Insgesamt	darunter aus gemischten Ehen	Insgesamt	darunter aus gemischten Ehen	Insgesamt	darunter aus gemischten Ehen
40 Niederösterreich	643	324	94	40	737	364
Oberösterreich	293	52	—	—	293	52
Salzburg	16	7	—	—	16	7
Steiermark	183	43	—	—	183	43
Kärnten	452	39	—	—	452	39
45 Krain	—	—	4	2	4	2
Triest und Gebiet	14	4	9	6	23	10
Görz und Gradiska	12	8	—	—	12	8
Istrien	3	2	—	—	3	2
Tirol	16	7	—	—	16	7
50 Vorarlberg	—	—	27	9	27	9
Böhmen	1 148	269	1 354	164	2 502	433
Mähren	480	36	875	39	1 355	75
Schlesien	1 930	96	—	—	1 930	96
Galizien	844	49	170	—	1 014	49
55 Bukowina	423	49	20	2	443	51
Dalmatien	—	—	—	—	—	—
Zusammen	6 457	985	2 553	262	9 010	1 247

Übertritte und Austritte:

Land	AB			SB			Zusammen		
	Übertritte	Austritte	Überschuß (Minus)	Übertritte	Austritte	Überschuß (Minus)	Übertritte	Austritte	Überschuß (Minus)
Niederösterreich	1 217	172	1 045	117	48	69	1 334	220	1 114
Oberösterreich	79	15	64	—	—	—	79	15	64
Salzburg	48	3	45	—	—	—	48	3	45
Steiermark	506	19	487	18	2	16	524	21	503
Kärnten	108	9	99	2	1	1	110	10	100
Krain	4	2	2	10	—	10	14	2	12
Triest und Gebiet	5	3	2	22	1	21	27	4	23
Görz und Gradiska	2	3	1	1	1	—	3	4	1
Istrien	8	—	8	—	—	—	8	—	8
Tirol	27	5	22	—	2	2	27	7	20
Borarlberg	1	1	—	—	—	—	1	1	—
Böhmen	1 986	91	1 895	299	210	89	2 285	301	1 984
Mähren	330	54	276	66	79	13	396	133	263
Schlesien	113	35	78	1	—	1	114	35	79
Galizien	53	37	16	3	—	3	56	37	19
Bukowina	32	20	12	—	—	—	32	20	12
Dalmatien	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Zusammen	4 519	469	4 050	539	344	195	5 058	813	4 245

Abendmahlßbeteiligung:

Land	AB	SB	Zusammen
Niederösterreich	13 885	1 658	15 543
Oberösterreich	20 038	—	20 038
Salzburg	474	—	474
Steiermark	9 209	—	9 209
Kärnten	14 604	—	14 604
Krain	—	148	148
Triest und Gebiet	245	182	427
Görz und Gradiska	202	—	202
Istrien	93	—	93
Tirol	959	—	959
Borarlberg	—	498	498
Böhmen	18 486	94 380	112 866
Mähren	22 456	59 103	81 559
Schlesien	104 207	387	104 594
Galizien	20 498	3 996	24 494
Bukowina	7 492	268	7 760
Dalmatien	—	—	—
Zusammen	232 848	160 620	393 468

Während die Römisch-Katholischen sich im letzten Jahrzehnt nur um 9,12 v. H. vermehrten, betrug die Vermehrung der Evangelischen AB 15,71 v. H. gegen 9,28, der SB 6,67 gegen 9,05 im vorletzten Jahrzehnt. Sie haben sich in Böhmen um 20,06, in Steiermark um 25,90, in Niederösterreich sogar um 37,01 v. H. vermehrt. Nur in Schlesien und Galizien bleibt das Wachstum der Evangelischen hinter dem der Gesamtbevölkerung zurück. Das liegt an der steigenden Auswanderung aus den deutschen Gebieten Westschlesiens und den deutschen Kolonistendörfern Galiziens. Dazu kommt in Schlesien die massenhafte Einwanderung galizischer Arbeiter in das Osttrauer Kohlenrevier. Das Zahlenverhältnis der Protestanten nach ihren Muttersprachen ist nicht festzustellen. In Beziehung auf die Veränderungen infolge der Aus- und Einwanderungen werden wohl von einzelnen Gemeinden in ihren jährlichen Berichten Angaben gemacht; sie sind aber zu unvollständig, um als Grundlage für statistische Daten zu dienen.

Trauungen und Scheidungen:
A. Trauungen.

Land	AB			SB			Zusammen		
	Ge- mischte Paare	Evang. Paare	Zu- sammen	Ge- mischte Paare	Evang. Paare	Zu- sammen	Ge- mischte Paare	Evang. Paare	Zu- sammen
Niederösterreich . . .	303	392	695	35	60	95	338	452	790
Oberösterreich . . .	35	118	153	—	—	—	35	118	153
Salzburg	6	13	19	—	—	—	6	13	19
10 Steiermark	42	107	149	—	—	—	42	107	149
Kärnten	46	93	139	—	—	—	46	93	139
Krain	—	—	—	1	2	3	1	2	3
Triest und Gebiet . . .	7	4	11	2	6	8	9	10	19
Görz und Gradiska . . .	1	1	2	—	—	—	1	1	2
15 Istrien	—	3	3	—	—	—	—	3	3
Tirol	17	7	24	—	—	—	17	7	24
Vorarlberg	—	—	—	4	4	8	4	4	8
Böhmen	226	444	670	138	420	558	364	864	1 228
Mähren	37	229	266	19	301	320	56	530	586
20 Schlesien	96	766	862	—	1	1	96	767	863
Galizien	29	285	314	1	35	36	30	320	350
Rufowina	9	139	148	—	3	3	9	142	151
Dalmatien	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Zusammen	854	2 601	3 455	200	832	1 032	1 054	3 433	4 487

25

B. Scheidungen: Stehen keine Daten zur Verfügung.

Über Kirchenbesuch und Wahlbeteiligung bei der Wahl der Gemeindeorgane werden keine amtlichen Listen geführt.

In diesen Zahlen aus dem J. 1900 kommen die Ergebnisse der „Los von Rom-Bewegung“ 1898—1902 noch nicht ganz zum Ausdruck. Sie sind erheblich genug, um berücksichtigt zu werden. Die römisch-katholische Kirche hat 34—40 000 Köpfe verloren. Evangelisch wurden 24304, altkatholisch etwa 9000; eine unbestimmte Anzahl wandte sich den Herrnhutern und Methodisten zu; die übrigen sind als konfessionslos zu betrachten. Rücktritte zur römischen Kirche sind nicht ausgeblieben. Neu errichtet wurden 100 Predigtstationen. 11 Predigtstationen und Filialgemeinden wurden zu selbstständigen Pfarrengemeinden erhoben, während weitere 13 die Selbstständigkeit anstreben. 37 Kirchen, 13 Bethäuser und Bethäle, 3 Friedhofskapellen sowie 2 altkatholische Kirchen, insgesamt 55 gottesdienstliche Stätten wurden ihrer Bestimmung übergeben. 9 Kirchen befinden sich noch im Bau, während an mehr als 40 Orten der Kirchbau geplant ist. 6 ev. Friedhöfe wurden geweiht, 8 Pfarrhäuser errichtet. 75 Vikare, meist aus dem Deutschen Reiche, traten in den Dienst der Arbeit. Am anschaulichsten wird der Fortschritt durch die Gegenüberstellung der beiden Hauptgebiete in Böhmen und Steiermark. 1898 gab es in Böhmen 23 ev. Kirchen, 18 Seelsorgepredel, 28 Pfarrer und Vikare, 48 Orte mit regelmäßigem, teilweise recht seltenem Gottesdienst und 28 Orte, wo nur Religionsunterricht erteilt wurde. Heute giebt es hier 15 Kirchen und 7 Bethäuser, gegen 50 Seelsorgepredel und etwa 60 Pfarrer und Vikare, 125 Orte mit regelmäßigem Gottesdienste und eine weit größere Zahl von Religions-Unterrichtsstationen. In Steiermark wirkten vor der Bewegung 6 Pfarrer und 2 Vikare an 8 Kirchen und 4 Bethäusern. In 6 Pfarrengemeinden wurde an 17 Orten regelmäßig Gottesdienst und Religionsunterricht gehalten. Heute wirken auf demselben Gebiet 11 Pfarrer und 10 (12) Vikare in 11 Pfarrengemeinden an 10 Kirchen und 8 Bethäusern; an 59 Orten halten sie regelmäßig Gottesdienste und Religionsunterricht ab. Die Geldmittel hat vor allem der „Ev. Bund“ aufgebracht, neben ihm die Gustav-Adolph-Stiftung. (Vgl. „Sammlung zc. des Oberkirchenrates“ a. a. O. Evang. Kirchen-Zeit. f. Österreich, 1903 Nr. 5 u. ö. A. L., Vier Jahre Los von Rom-Bewegung in Österreich 1903.)

Der Religionsunterricht an Volks- und Bürgerschulen ist durch den zuständigen Pfarrer zu erteilen, gegebenenfalls durch weltliche Religionslehrer, sei es in der

Schule, sei es in „Stationen“. Kraft Gesetz vom 17. Juni 1888 wird für den Religionsunterricht an den höheren Klassen einer mehr als dreiklassigen allgemeinen Volksschule oder an einer Bürgerschule eine Entschädigung gegeben oder ein eigener Religionslehrer bestellt. Über 160 Religionslehrer wirken an über 560 Stationen.

Die Kirche sorgt auch für die Erteilung des Religionsunterrichtes an Lehrerbildungsanstalten und Mittelschulen. Eine staatliche Verpflichtung tritt erst ein, wenn in einer Anstalt alle Klassen zusammen wenigstens 20 ev. Schüler (M und H) zählen (Gesetz vom 20. Juni 1872, § 4), (weßhalb man gewöhnlich nur 19 aufnimmt!).

Zur Leitung und Aufsicht über die Volks-Mittelschulen und Lehrerbildungsanstalten bestehen in jedem Lande ein Landes-, Bezirks- und Orts-Schulrat. In fast allen Landes-¹⁰schulbehörden hat die ev. Kirche Sitz und Stimme, wenigstens beratende Stimme. (Vgl. Witz a. a. O. S. 99f.) Die konfessionellen ev. Schulen gehen infolge des drückenden Wettbewerbes der staatlichen, sogenannten interkonfessionellen in Wahrheit mehr oder minder ultramontanen und infolge der doppelten Beitragsleistung der Evangelischen mehr und mehr ein. ¹⁵

Im Jahre 1869 bestanden noch 372 evang. Schulen; 1876 nur 213, somit — 199 und zwar:

Kronland	Anzahl			
	M	H	Summe	
Niederösterreich	6	—	6	20
Oberösterreich	14	—	14	
Salzburg	1	—	1	
Steiermark	2	—	2	
Kärnten	2	—	2	
Krain	—	—	—	25
Tirol	1	—	1	
Vorarlberg	—	1	1	
Küstenland (Triest mit Gebiet Görz u. Gradiska, Istrien	—	1	1	30
Böhmen	18	39	57	
Mähren	4	2	6	
Schlesien	4	—	4	
Galizien	75	17	92	
Bukowina	11	1	12	35
Summa	138	61	199	

Die Freude an den auch hinsichtlich der Schule gefunden Grundsätzen der (inter-)konfessionellen Gesetze (25. Mai 1868) wurde durch das an sich freiheitliche Reichsvolksschulgesetz (14. Mai 1869) erheblich getrübt, weil es, wider Willen, die Konfessionschule aufs ärgste bedrohte; nur wenige Landtage und Kommunen haben sich dem ev. Schulwesen hilfreich erwiesen. ⁴⁰

Eine neuerliche Schädigung trat durch die Schulgesetznovelle (2. Mai 1883) ein.

Für die Heranbildung ev. Lehrer besteht in Bietitz die ev. Lehrerbildungsanstalt, und in Čáslau das ev.-reformierte (tschechische) Lehrer-Seminar für Böhmen und Mähren.

Die Ausbildung ev. Geistlicher liegt der nur aus Staatsmitteln erhaltenen k. k. ⁴⁵evang.-theologischen Fakultät zu Wien ob. Die zu solchem Zwecke im 16. Jahrhundert von den Ständen gewünschte theologische Schule trat, allerdings schon 1782 erbeten, doch erst infolge der Losrennung des Kaiserstaates von dem deutschen Reichsverbande also seit 1806 ernstlicher erwogen, und nach dem Verbote des Besuches der deutschen Universitäten ins Leben, 2. April 1821 als „theologische Lehranstalt“. Neue Gestaltung ⁵⁰und Umwandlung in eine Fakultät mit Promotionsrecht erfuhr sie am 8. Oktober 1850 (18. Juli 1861). Obwohl die einzige evang.-theologische Hochschule im Gesamtreich hat sie trotz aller Versuche und Denkschriften (die letzte 1902) die wiederholt beinahe genehmigte Aufnahme in den Universitäts-Verband und den Neubau, in dem ihr bereits Räumlichkeiten angewiesen waren, nicht erreichen können, durch Schuld kirchlicher ⁵⁵Quertreibereien, protestantischer Engherzigkeit und liberaler Abgunst oder Gleichgültig-

Das Kollegium besteht aus sechs Professoren, da die Dogmatik A und HB getrennt ist; (dazu derzeit zwei Privatdozenten). Die Studienzeit beträgt mindestens sechs Semester, von denen wenigstens zwei in Wien zuzubringen sind. Das examen pro candidatura nimmt eine aus sämtlichen Professoren und zwei Geistlichen gemischte Kommission ab, das pro ministerii der betreffende Superintendent. Seit dem Dualismus (1861), infolge dessen Ungarn keine österr. Staats-Stipendien erhalten können, ferner infolge der ungarischen betr. Gesetzgebung, auch der nationalen Spannung ist die Zahl der Studierenden herabgegangen; doch betrug sie, zum Teil dank privater Stipendien, im Winter-Semester 1902/3: 39. So lange die meisten Pfarrstellen so ärmlich besoldet sind, ist eine Steigerung des Besuches nicht zu erwarten.

Seit 1901 besteht dank privaten Mitteln ein kleines national und konfessionell ultrakatholisches Theologenheim zu Wien, um Unbemittelten das Studium zu erleichtern, unter Leitung eines Inspektors und eines Chorus.

Kirchenvermögen. Bei der Notwendigkeit, Kirche, Schule und Wohlthätigkeitsanstalten selbst zu erhalten, haben die Gemeinden das Recht, zur Einbringung der Umlagen staatlichen Beistand anzusprechen. Doch macht man davon nicht gern Gebrauch, zumal manche, zumal in Wien, wegen angeblich zu hoher Beiträge sich konfessionslos erklärt haben, während es Bauern giebt, die zur Beschämung der reichen Städter an 400% der Staatssteuern leisten. Über die Höhe der Beiträge fehlen umfassende und verlässliche Daten. Bei der großen Armut der meisten Gemeinden, insbesondere in Galizien, setzen sie unter großen Schuldenlasten. Daher ist die auswärtige Hilfe Lebensbedingung. Der älteste und glänzendste Wohlthäter ist der Gustav Adolf-Verein — der österreichische ist in einem Hauptverein nebst 15 Zweig-, 30 Frauen-, 324 Orts- und 49 Kindervereinen und 108 Sammelorten gegliedert — der im Lauf der Jahre Millionen gespendet hat; dann folgt der „Lutherische Gotteskasten“, in neuerer Zeit der „Evangelische Bund“, ferner Vereine und Private in der Schweiz und den Niederlanden. Das Staatspauschale ist von 41 600 fl. im J. 1860 auf 210 000 Kronen gestiegen, aber im Hinblick auf die unermesslichen Gütereinziehungen in der Gegenreformation, die Staat und Kirche zu gute kamen, und angesichts der Steuerkraft der Protestanten gering zu nennen und der Erhöhung bedürftig, obschon der Protestant dem Staate jährlich eine Krone, der Katholik nur 60 Heller kostet, was wieder bei dem riesigen, auf zwei Milliarden Kronen berechneten Gesamtbesitz der österr. kath. Kirche zu viel ist.

Von dem Staatspauschale werden in erster Linie zur Bestreitung der Funktionsgehühren für Superintendenten, Senioren und Superintendentialvikare

35	a) des Augsb. Bekenntnisses	55 200 K.	
	b) „ Helvet. „	25 400 „	
		Zusammen	80 600 K.
		verwendet, während der Rest mit	129 400 K.
		zu Unterstützungen für evang. Kirchengemeinden und Schulen, sowie für Seelsorger und	
40	Lehrer bestimmt ist, und zwar für solche		
	Augsb. Bekenntnis mit 78 800 K.		
	Helvet. „	50 600 „	

Das Vermögen der einzelnen Superintendenzen wird von den betreffenden Superintendential-Ausschüssen verwaltet; über die Höhe derselben fehlen Angaben.

Die Stiftungen und Fonds für die einzelnen Superintendenzen, Seniorate und Gemeinden stehen in Verwaltung der Superintendential- und Senioratsausschüsse, des Oberkirchenrates und auch des Gustav Adolf-Vereins. Sie dienen mannigfachen Bedürfnissen: kirchlichen Zwecken im allgemeinen, kirchlichen Funktionären nebst deren Wittwen und Waisen, Pfarramts-Kandidaten und Theologie-Studierenden, der Schule im allgemeinen, Lehrern nebst Wittven und Waisen, dem Religions-Unterricht, der Erziehung, Wohlthätigkeit, Beerdigung (vgl. die Übersicht bei Wig a. a. O. S. 100—146).

Die Pensionsanstalt der evang. Kirche A und HB in Österreich erfüllt einen doppelten Zweck und zwar:

1. In ihrem Pensionsfonde, dienstunfähig gewordenen Seelsorgern und Lehrern Ruhegenüsse, deren Wittven Wittvenpensionen und deren Kindern Erziehungsbeiträge zu leisten.
2. In ihrem Unterstützungsfonde, den vor Erlangung eines Pensionsanspruches dienstunfähig gewordenen Seelsorgern und Lehrern, bezw. deren Wittven und Waisen Unterstützungen zu gewähren.

Der Pensionsfond besaß Ende 1900:

Wertpapiere im Nominalwerte von 827 980 K. im Kurswerte von	806 047 K. 90 h.	
Guthaben bei der I. österr. Sparkasse	3 023 „ 03 „	
„ „ „ k. k. Postsparkasse	3 577 „ 21 „	
Bar „ „ „	1 704 „ 64 „	5
Zusammen	814 352 K. 78 h.	

Der Unterstützungsfond betrug Ende 1900:

In Wertpapieren nach dem Nominalwerte 8800 K. nach dem Kurswerte	8 426 K. — h.
In Barem	1 827 „ 61 „
Zusammen	10 253 K. 61 h. 10

Für den Pensionsfond sind im Jahre 1900

an Mitgliederbeiträgen zuge wachsen	27 451 K. 06 h.
und an Zinsen von Effekten zc.	33 003 „ 19 „
eingegangen, während ausgezahlt wurden	
an Ruhegehalten, Witwenpensionen (36) und Erziehungsbeiträgen (13)	5 429 K. 02 h. 15
Der Unterstützungsfond erhielt an sachungsmäßigen Anteil aus	
den Pensionsfonde	2 845 K. 85 h.
und zahlte an 13 Personen Unterstüzungen von zusammen	1 270 K. — h.
aus.	

Die Pensionsanstalt zählte zu Ende des Jahres 1900 338 ordentliche Mitglieder. 20 Über die Kollekten fehlen vollständige Daten; für den allgemeinen Kirchenfond sind im J. 1900 3126 K. eingegangen.

Über die Geschenke und Vermächtnisse gelangen nur von einzelnen Landesstellen und Gerichtsbehörden Mitteilungen an das Kirchenregiment; einzelne Superintendenturen erwähnen sie in ihren Zustandsberichten, gleichmäßige und umfassende und 25 genaue Daten fehlen.

Vereinsleben. Das kirchliche Vereinsleben ist mannigfaltig, groß die Zahl der Wohltätigkeitsanstalten.

Zunächst seien die in vielen Stadtgemeinden bestehenden Frauenvereine genannt, wenn auch bei dem vielgestaltigen Elend ihre Hilfe oft nur dem Tropfen auf dem heißen 30 Stein gleicht. Neuerdings ist die Konfirmandenanstalt besonders in Zug gekommen, die die zerstreut Wohnenden in Mittelpunkte sammelt, für Unterkommen und Kost sorgt. Waisenhäuser bestehen zu Biala, Bielitz, Góizern, Graz, Krabtschitz, Ruffsch, Stanislau, Teschen, Ustrón, Weikersdorf (Gallneukirchen), Waiern, Wien (St. Pölten).

Für Ferienkolonien sorgt der „Erste evang. Unterstützungsverein für Kinder“. 35

Der Krankenpflege dient der „Oberösterreichische evang. Verein für innere Mission“ mit eigenem Vereinsgeistlichen und Rektor; er erhält in Gallneukirchen außer dem „Diatonissen-Mutterhause“ ein Krankenazyl, Siechenhaus, Azyl für Epileptische, Blöde und „Geistesranke“, ein Heim für Rekonvaleszenten und Erholungsbedürftige.

Die hier ausgebildeten Diatonissen finden auch auswärts Verwendung, wie in 40 Gablonz, Graz, Hall, Marienbad, Meran, Wien; in Ruffsch und Teschitz wurde ihnen nach Entfernung der Nonnen die Pflege des städtischen Krankenhauses anvertraut.

Mit dem oberösterreich. verbunden ist der „Verein für die ev. Diatonissensache in Wien“, mit dem Diatonissenheim, Sommerheilstation und Krankenhaus.

Neben dem „Friedensheim“ in Graz, den Hospizen zu Karlsbad und Meran sei 45 noch besonders erwähnt die vom mährisch-schlesischen Superintendenten D. Theodor Haase mit einem Kostenaufwande von über einer halben Million Kronen ins Leben gerufene, kürzlich an die Verwaltung des Landes Schlesien übergegangene Musteranstalt, das ohne Unterschied der Nationalität und Konfession zugängliche Krankenhaus in Teschen, wo die im „Schlesischen ev. Schwesternhause“ (Bielitz) gebildeten Schwestern pflegen. 50

Seit 1901 besteht auch als drittes in Oesterreich ein Diatonissenhaus in Prag.

Für die Toten und Hinterbliebenen sorgen der „ev. Leichenbestattungsverein“ in Wien und die „Sterbekasse für ev. Pfarrer und Lehrer Oesterreichs“.

Von der Pensionsanstalt und dem Gustav Adolf-Verein war schon die Rede.

Der weiblichen Jugend der Volks- und Bürgerschule dienen die ev. 55 Mädchen-Erziehungsanstalt in Krabtschitz bei Raudnitz in Böhmen, das Mädchen-Alumnat in Teschen, die Unterrichts- und Erziehungsanstalt in Meran. Den Mittelschülern (Gymnasiasten): das „Studentenheim“ in Klagenfurt, das „Jubiläums-Lutherstift“ in Königgrätz, das „Alumneum“ in Teschen und das zu Wallachisch-Meseritsch; den Schülern der

Lehrerbildungsanstalt in Bielitz: die Lauterbach-Stiftung (Munneum); zur Ausbildung ev. Lehrer: die „Deutsche Evangel. Lehrerbildungsanstalt und Seminar-Übungsschule“ zu Bielitz, und das tschechische Evangel.-reformierte Schullehrerseminar zu Čáslau. Dazu die „Evangelischen Lehrervereine“.

5 Ein Pfarrverein ist in der Bildung begriffen (Theologenheim s. oben S. 330, 11).

Der geistlichen Pflege dienen ferner die Kinder-, Volks-, Gemeinde-, Pfarr- und Schul-Bibliotheken, in etwa 100 Gemeinden, die „Familien-Abende“, die Kirchen-Konzerte; die Kinderlehren, Sonntagschulen in Gruppen, die „christlichen Vereine junger Männer“ in fast allen Kronländern, vereinzelt Jungfrauen- und Tabea-Vereine.

10 Bonnen und Gouvernanten finden Schutz und Hilfe im englischen Home und im „Home suisse“ („Schweizer-Heim“) zu Wien.

Litterarisch wirken, in tschechischer Sprache zu Prag die „Comenius-Gesellschaft“, der „Evang. litterarische Verein WB“, sowie „Comenium“, deutsch der „ev. Volksbildungs-Verein“ in Teschen.

15 Die einzige ev. wissenschaftliche Zeitschrift ist das der Erforschung und Darstellung der ev. Protestantengeschichte dienende „Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich“ seit 1880. In der hier alljährlich erscheinenden bibliographischen Rundschau finden sich auch Hinweise auf die Kirchenzeitungen (vgl. namentlich die zu Bielitz und Klagenfurt), Kirchen-Vereins-Berichte, Kalender und Flugschriften in den 20 verschiedenen Zungen des vielsprachigen Reiches (näheres über alle Vereine bei Witk I. c. S. 147—158).

Von anderen protestantischen Gemeinschaften ist nur die Herrnhutische Brüder-gemeinde staatlich anerkannt (seit 1880). Baptisten, Irvingianer, Mennoniten, Methodist, 25 amerikanische Kongregationalisten, die schottische New Free Church in Wien, die „Freie ev. Kirche“ (in Böhmen), gelten als konfessionslos und müssen sich auf Hausgottesdienst beschränken.

Die Juden (vgl. die Tabelle S. 313)

sind jetzt in allen Ländern vertreten, während vor d. J. 1848 in Salzburg, Steiermark, Kärnten, Krain, Istrien, Tirol und Vorarlberg kein Jude seinen Wohnsitz haben durfte.

30 Israelitische Religionsgenossenschaft im J. 1895.

Zahl der Kultus-Gemeinden	Niederösterreich	Oberösterreich	Salzburg	Steiermark	Kärnten	Krain	Triest mit Gebiet	Ung. u. Galizien	Istrien	Riffenland	Tirol	Vorarlberg	Tirol u. Vorarlberg	Böhmen	Mähren	Schlesien	Galizien	Pulawina	Dalmatien	Summa
	13	2	—	1	—	—	1	1	—	2	—	1	1	197	50	10	252	15	2	545

35 Die Muhammedaner (in der Armee) haben bisher nur in Kasernen Kultusstätten. (B. Czermak +) Georg Loefke.

Ötinger, Friedrich Christoph, gest. 1782. — Im Jahre 1902 erschien in dem 40 Galter Verlagsverein, Fr. Chr. De., Lebens- und Charakterbild (55. Band der Fam.-Bibl.) von J. Herzog. Eine sehr ansprechende Skizze von ihm hat auch L. Wächter entworfen. — Ein Verzeichnis sämtlicher Schriften s. bei Ehmann, De.s Leben und Briefe, wo 110 Nummern aufgezählt sind.

Friedrich Christoph Ötinger, württembergischer Theologe und Theosoph, geb. zu Göppingen am 6. Mai 1702, gest. zu Murrhardt am 10. Februar 1782 als Prälat, 45 nicht die einflussreichste, aber die eigenartigste Gestalt in der Kirchengeschichte Württembergs, wo nicht Deutschlands, im 18. Jahrhundert. „Denn er, der Christ, der Edle und der Weise, war eine hohe Schul allein“, singt von ihm der Dichter Schubart. Sein Lebensgang bietet keine äußerlich hervortretenden Ereignisse und Wendepunkte. Die innere 50 Entwicklungsgeschichte ist die Hauptsache. Er durchschritt die Laufbahn eines damaligen württembergischen Theologen: Zuerst der Drill in der Lateinschule, dann nach dem Landexamen der wohl disziplinierte Studiengang des Seminars (Blaubeyren und Bebenhausen 1717—1722), sodann — nach geschahener Berufswahl — die akademischen Jahre in Tübingen 1722—1727, auf welche die Studienreise des Kandidaten (1729f.) folgte,

weiterhin die Reputenzzeit 1731—1738 mit einer jahrelangen Unterbrechung durch eine zweite Kandidatenreise (1733—1737), endlich die Anstellung als Pfarrer in Hirfau bei Calw (1738—1743), Schnaitheim (1743—1746) und Walddorf (1746—1752), sodann als Dekan in Weinsberg (1752—1759) und Herrenberg (1759—1766), schließlich als Prälat in Murrhardt (von 1766 an). Die innere Geschichte, deren Denkmal sein unter der für den Mann höchst bezeichnenden Überschrift „Genealogie der reellen Gedanken eines Gottesgelehrten“ erschienener Selbstbiographie ist, gewährt das Bild eines Mannes, der verglichen werden kann dem „Baum gepflanzt an Wasserbächen“ Ps 1. Schon als Kind verrät er ein seltenes Sensorium für die Realität Gottes und der unsichtbaren Welt, fühlte sich einmal beim Memorieren des Liedes „Schwing dich auf zu deinem Gott“ — 10 wirklich zu ihm aufgeschwungen, als Knabe besinnt er sich, ob die Reden in Jesaja Kap. 40 ff. auch ihn persönlich angehen, hat ein andermal den Mut, für die todtränke Mutter das Leben zu erbitten. Die Seminarzeit brachte nur eine vorübergehende Ab- schwenkung von dem Zuge zu dem ewigen Vol, an ihrem Schluß tritt der erste große, wo nicht größte Wendepunkt seiner inneren Entwicklung ein, den man füglich als seine 15 Befehrung bezeichnen darf. Als es sich, der Studien wegen, um die Wahl des Berufs handelte, ob er ein „Politikus“ (Jurist) werden sollte, wie die Mutter wollte, oder Theologe, wie der Vater dringend verlangte — da war es ihm, nach heißem Ringen und brünstigem Gebete, wie wenn Gott ihn zu seinem Dienste beriefe und die Art und der Inhalt dieses Dienstes nur der geistliche Beruf sein könnte: „Deo servire libertas“ 20 — das war der Wahlspruch, in dem seine ungetriebene Seele zur Ruhe kam. Ein heilig ernstes Wollen und Streben, „Gott zu dienen“ war fortan die Direktrice seiner Lebensführung. Ein schweres und langwieriges Leiden führte ihn noch mehr in die Tiefe und Stille. Von dieser Zeit in seinen Jugendjahren bekennt er, daß er „immer selbstzweit gewesen“, wenn er auch allein war, daß er sich vor sich selbst gefürchtet habe, weil 25 er glaubte, der Geist Jesu wohne in ihm. Sprach sich auch hierin wieder der unverfälschte und ungebrochene Sinn für Realität (was Lagarde Religion nennt!) aus, so ist es kein Wunder, daß sich Ötinger in seinen Studienjahren von der herrschenden Zeitphilosophie, dem Leibniz-Wolffschen System, auf die Dauer nicht befriedigt fühlen konnte. Er lernte und lebte sich fleißig in dieselbe ein, aber sie wurde ihm bald zu einem dünnen, 30 unlebendigen, mechanischen Schema, das in das Geheimnis der Dinge, zumal des Lebens, nicht eindringt.

Desto begieriger ergriff er und desto tiefer und nachhaltiger wurde er ergriffen von der Philosophie Jakob Böhmes, dessen Werke er „durch Gottes Schickung“ bei dem Pulvermüller in Tübingen entdeckt hatte. Hier fand er, was er suchte, eine Philosophie, 35 die in den Kern, in das Wesen der Dinge eindrang, und eine Weltweisheit, die Gottesweisheit, Theosophie, war, geschöpft aus der ersten Quelle, aus Gott selbst. Er wurde Schüler, dann Dolmetsch und dadurch Testamentsvollstrecker des philosophus teutonicus, dessen Geisteskräfte bisher nur wenige kannten und niemand ausbeutete. Für Ötingers 40 Forschung dämmerte von jetzt an, heller und heller werdend, das Ziel auf, dem er nachstrebte, das der Gedanke seines Lebens war und blieb bis in seine alten Tage hinein, die philosophia sacra zu finden, „ein wissenschaftliches System, das nicht Gott aus der Welt, sondern die Welt aus Gott begriffe“ (Rothe). Es war das ja ihrer Natur nach eine Aufgabe, an deren Gewicht er sich erhoben hat, ja die an sich unlösbar ist (vgl. unten); aber nicht nur war die Frucht seiner unermüdelichen Bemühungen um dieses 45 Ideal dieselbe, wie bei den Söhnen in der Parabel, die in des Vaters Weinberg nach dem versprochenen, darin verborgen sein sollenenden, Schätze gruben: die Fruchtbarkeit seines Geistes wurde dadurch in einem Grade gesteigert, der sonst nicht erreicht worden wäre — sondern es war für Ötinger auch ein heilsames Korrektiv erwachsen in dem von Bengel, seinem Vetter und Vater, auf ihn ausgeübten ebensowohl befruchtenden, wie ernüchternden 50 Einfluß. Dessen biblischer Realismus hielt sich ja in viel festeren, klareren Schranken, als Ötingers Gnosis, und obwohl der Letztere sich seine Lieblingsgedanken und Strebungen von der in biblischer Zucht sich haltenden, allein „die Wahrheit zur Gottseligkeit“ suchenden Weisheit des Meisters nicht abschneiden ließ, so blieb doch dieser Biblicismus Bengels die einzig tragfähige Grundlage für das in die Höhe, Tiefe und Breite weiterstrebende, 55 teilweise luxurierende Philosophieren des Schülers. Die Selbstständigkeit desselben gegenüber dem hochverehrten Freund und Vater war im übrigen begründet durch ein weiteres Bildungselement, das zu den genannten drei, teils schon den Studenten und mehr noch den Kandidaten beeinflussenden Potenzen, der Zeitphilosophie, der Theosophie Böhmes und dem biblischen Realismus Bengels, hinzutrat: Ötinger warf sich früh auf das 60

Studium der Naturwissenschaften, was für ihn nicht nur die Brücke war zu dem später begonnenen medizinischen Studium, sondern auch die lockende Aufforderung, seine theologische Forschung in das breitere Bett einer das All, Natur und Geist, Irdisches und Himmlisches umspannenden Philosophie hineinzuleiten.

5 Was konnte aber der Ertrag eines Studiums sein, das sich mit einer solch erdrückenden Fülle von Elementen und so disparaten geistigen Strömungen befaßte und auseinanderetzte? Von einer Einheitlichkeit und Klarheit der Erkenntnis konnte ja wohl auf lange hinaus keine Rede sein — ja, ein konsequenter Systematiker ist er sogar nie geworden. Man kann nur sagen, daß die „theologia ex idea vitae deducta“ von da
10 an und je länger je mehr das Materialprinzip seines Denkens geworden ist. Aber schon formal betrachtet, trug sein einzigartig unverfaltisches Studium ihm reiche Früchte ein: nicht nur eine Weite des Horizonts und des Interesses, die ihn über alle, auch gelehrte, Durchschnittstheologen emporhob, sondern auch im Zusammenhang damit eine unbegrenzte Fähigkeit der Aneignung für fremde Standpunkte und Gesichtspunkte, ebendarum
15 endlich auch eine Weitherzigkeit des Urteils, welche ihm für seine ganze Lebenszeit und alle Situationen, in die er gestellt werden sollte, über die Schranken des Dogmatismus, des Konfessionalismus und des Kirchentums hinübergeholfen hat. Und weit entfernt, daß sein nicht zu bändigender Wahrheitsdurst ihn in uferlose und zwecklose Vielwisserei hineingetrieben hätte — verfolgte er bei seinem Forschen immer und bewußterweise den Zweck,
20 daß er „zu seinen Zeiten“ dem Willen Gottes recht und ohne innere Widersprüche dienen könnte. Endlich vergaß er darüber auch die nächste und größte Aufgabe nicht, die dem Menschen, zumal dem Christen, gestellt ist: nachzujagen der — persönlichen — Heiligung, ohne welche niemand den Herrn sehen kann. Liegt für jenes Streben, sich Gott mit allen seinen Kräften zur Verfügung zu stellen, der kräftigste Beweis in seiner
25 Bereitschaft, sich im Dienst der Brüdergemeinde verwenden und gar, wenn es die Umstände verstatet hätten, den bedrängten Hugonotten in Frankreich zu Hilfe senden zu lassen, so ist der sprechende Beleg für den Ernst der Selbsterziehung im persönlichen Christentum gegeben in den vom Geist der Heiligung geweihten Zusammenkünften des Studenten und späteren Repetenten mit seinen Gesinnungsgenossen in Tübingen. In
30 dieser Zeit schrieb er ein schon vom 23. Lebensjahr an meditiertes Buch: „Abriß der evangelischen Ordnung zur Wiedergeburt“ — „noch sehr gesetzlich“, wie er später selber bekennt, aber ein Zeugnis von heroischer Entschiedenheit. — Die Sturm- und Drangperiode des Wahrheitsfuchers sollte aber lange dauern: die auf die Studienjahre folgende Reisezeit (mit Unterbrechungen von 1729—1737 dauernd), war einerseits eine willkommene Ge-
35 legenheit, die Energie des Suchens und Strebens nach Wahrheit zur Auslösung zu bringen, andererseits führte sie ihn in neue Fragen und Rätsel hinein. Er suchte alles auf, was irgend groß und bedeutsam schien im Reich des Geistes, an Persönlichkeiten und Bewegungen; der Hauptgravitationspunkt aber war Zinzendorf und die Brüdergemeinde. Die Auseinandersetzung mit jenem und mit dieser war der Exponent seiner Entwicklung
40 bis fast in sein fünfzigstes Lebensjahr. Ein wunderbares, teilweise tragisches Schauspiel war das abwechselnd durch die Kraft der Anziehung und der Abstoßung bestimmte Verhältnis dieser zwei polarisch gerichteten Männer, des großen Evangelisators und Organisationsführers einerseits, des Forschers und Grüblers andererseits. Einer brauchte den andern so nötig — zur Ergänzung der Gaben — und keiner konnte auf die Dauer den andern
45 — ertragen! Und als sie — nach zwei Jahrzehnten — endgiltig und mit tiefem Wehschieden, waren es nicht nur sachliche Differenzen, sondern, ohne daß der Ehrenschild des einen oder des andern besleckt erscheinen mußte, auch persönliche Gründe. Für Öttinger aber war ein Problem für immer gelöst: die Frage, ob der Bau des Reiches Gottes geschehen könne, dürfe, müsse auf dem Wege der Evangelisation („Graf Zinzendorf springt mit Füßen hinein und sagt nur: Jesus Christus!“) und der Organisation der Gemeinde,
50 wofür er anfänglich mit Gut und Blut eingetreten wäre, war mit Nein! entschieden. Er mußte das Wahrheitszeugnis auf breiteren Boden stellen. Ebenso wurde ein zweites Problem, und zwar schon in den Wanderjahren gelöst: Kirchendienst oder Separation? Diese Frage hatte ihm schwer zu schaffen gemacht, weil sein rückhaltloser Wahrheitsernst
55 die Mängel und Widersprüche des Kirchentums, die „Leiden der kontradiktorischen Arbeit“ im Kirchendienst mit scharfem Blicke entdeckt hatte. Er rang sich los von seinen Bedenken (vgl. die Schrift „von der Herunterlassung“ zc.); dazu halfen die Reise und die darauf gemachten Erfahrungen. Im Zusammenhang damit wurde ein drittes, persönliches Problem gelöst. War ihm sein geistlicher Beruf — wenigstens als Diener der
60 Kirche — unsicher geworden und die Flucht in die Medizin offen gestanden, so wurde er

auch von dieser Anwandlung — für ihn selbst doch nur eine *ultima ratio* — geheilt. Und endlich hatte die Reise mit ihren Kreuz- und Querzügen noch einen wichtigen Ertrag für ihn. Er fand nirgends, „daß jemand auf die Grundideen der Apostel und Propheten seine Gewißheit baute, sondern daß jeder allein auf der Führung Gottes nach dem zu seinem Standpunkt herabgebogenen Sinn der Schrift bestand“. Das konnte ihn nicht 5 beruhigen. „Ich mußte drei Säulen haben, auf welchen mein Gebäude ruhen konnte, nämlich 1. die Grundweisheit, welche ich aus der Sozietät und aus der Natur vernahm; 2. den Sinn und Geist der hl. Schrift; 3. die Führungen Gottes mit mir nach diesem Grunde.“ In diesem Bekenntnis spiegelt sich der ganze Ötinger. All sein weiteres 10 Forschen und Reden und Zeugen und Schreiben ist eine Auswirkung dieser axiomatischen Grundgedanken.

Mit diesem geistigen Erwerb trat Ötinger in den heimatischen Kirchendienst ein — zuerst der Behörde verdächtig und von ihr beanstandet, daher nicht ohne ein *examen rigorosum* über seine Rechtgläubigkeit und kirchliche Loyalität — und durchlief in sechs 15 Bedienstungen die geistliche Laufbahn vom Pfarrer zum Dekan und Prälaten. Die Gelegenheit zu einer akademischen Stellung trat mitunter nahe an ihn heran, aber zur Verwirklichung reichte es nie und vielleicht darf man sagen: er ist ohne sie größer geworden, denn er war zum Hirten, Lehrer und Prediger mindestens ebenso sehr berufen, als zum Forscher und Denker. — Und die Schule des praktischen Amtes hat er sich 20 treulich zu nütze gemacht. Auf der ersten Station, in Hirsau, lernte er, der bisher sich mehr in dem Kreis von auserlesenen Christen aller Farben und Schattierungen bewegt hatte, zum erstenmal die niedere Wirklichkeit des Volkslebens und der Volkskirche kennen. Die hohen Ideale, die er in der Seele trug, erlitten schwere Erschütterungen. Aber die Hemmnisse wurden ihm zur Förderung, die Probleme zum Anlaß, die Wirksamkeit als 25 Prediger, Katechet und Seelsorger sich programmatisch zurechtzulegen. Das Büchlein „Etwas Ganzes vom Evangelio“, eine dichterische Paraphrase über Jes 40—66 mit den viel bedeutsameren Anhängen über die Mundart der Schrift u. ä. spiegelt seine Bemühungen wieder, für das Wahrheitszeugnis und die Verkündigung des Evangeliums neue, populäre und doch gründliche Bahnen zu suchen und allgemeine Wahrheitskenntnis an der Hand der Sprüche Salomos zu pflanzen. Nach einigen Jahren stiller Vertiefung 30 auf der Pfarrei Schnaitheim, wo er bekennt, soweit gekommen zu sein, „daß, was er glaubte, er ohne Zweifel glaubte“, kam eine Periode der fruchtbarsten schriftstellerischen Produktion in Walddorf. Vor allem war seine Forschung und seine Schriftstellerei dem Ziel gewidmet, dem *sensus communis* als Organ der Wahrheitskenntnis die ihm gebührende Stellung zu erobern. Zwei grundlegende Schriften gab er darüber heraus: die 35 wissenschaftlich gehaltene „*inquisitio in sensum communem*“ und die deutsch geschriebene populäre Nutzenanwendung hiervon: „die Wahrheit des *sensus communis* oder des allgemeinen Sinnes in den Sprüchen und Prediger Salomo.“ Dieses von ihm gleichsam neuentdeckte Organ für die Erkenntnis, in dem er nicht nur ein formales • Seelenvermögen sah (Herz oder Gewissen), sondern zugleich etwas inhaltliches (= Wort, 40 Leben, Licht), das höher ist als der Mensch, etwas für ihn „Oberherrschaftliches“ (Souveränität) und ein Sensorium für die Ewigkeit (nach Brd 3, 11) erkannte, war und blieb ihm der wertvolle Anknüpfungspunkt und Rückhalt für das Bestreben, das Wahrheitszeugnis auf eine breitere Basis zu stellen, als z. B. die Evangelisation Zinzendorfs je einnehmen konnte. Mit diesem Wahrheitsinstrument in der Predigt und im Unterricht zu operieren, 45 war und blieb fortan sein Bestreben. Auch in dem einzigen systematischen Werk, das er in Walddorf verfaßte, der „*theologia ex idea vitae deducta*“, welches in seiner Zeit als Kompendium der christlichen Wahrheit seinesgleichen nicht hatte, hat er diesem allgemeinen Wahrheitsgefühl der Menschenseele seine unerfegliche Stellung als Vorempfindung des Wahren, Guten, Göttlichen, welche zum Tempel der wahren Gotteskenntnis 50 hinleitet, gesichert. Eröffnet wird dieser ja erst durch die biblische Offenbarung — das ist ihm unerschütterliche Überzeugung gegenüber jeder rationalistischen Flachheit und Verschwommenheit. — Die Walddorfer Zeit ist übrigens noch ausgezeichnet durch das Hervortreten eines ganz neuen Zweiges der Ötingerschen Forschung: er ist unter die Chemiker, genauer, unter die Alchemisten gegangen. Das war aber bei ihm nur eine Konsequenz 55 aus seinen Grundvoraussetzungen, nicht Liebhaberei: „Betreffend die Chemie“, so schreibt er, „so gehört sie zur wahren Erkenntnis dessen, was zu wissen notwendig, einfüllig und nützlich ist . . . In heiligen Dingen muß eine Panharmonie sein, in der Natur auch; alsdann giebt sich *nervus probandi* bald. Die Wahrheit Gottes in der Natur und Schrift bei so skeptischer Zeit ist mein Grund“. Er glaubte hier eine Erkenntnis zu finden, 60

welche die Dinge in ihrem Leben und Werden begriff, m. a. W., weil seine Theologie der Chemie wefensverwandt war, so arbeitete er mit der Retorte auf dasselbe Ziel einer umfassenden Wahrheitskenntnis hin, das er als Theologe verfolgte. Die Chemie war ihm nicht nur „per analogiam“ ein Anschauungsunterricht für göttliche und geistliche Wahrheit, sondern eine Provinz der Einen, allumfassenden Wahrheit, die vom Leben und von der Kraft Gottes Zeugnis giebt. — Lange Jahre blieb er seinem Laboratorium treu, dessen bewußt, daß er seinem Amt keinen Abbruch thue; endlich nötigten ihn Geschäftsüberhäufung, aber auch ganz gewiß Enttäuschungen und Verluste, und die aufdämmernde Einsicht, daß er viel Kraft und Zeit vergeube, zum Einstellen der Experimente, ohne daß er seinen Grundvoraussetzungen untreu geworden wäre.

Gleich die nächste Bedienstung als Defan, d. h. Spezialsuperintendent in Weinsberg nötigte ihn zur Selbstbeschränkung nach dieser, aber auch nach litterarischer Seite hin, um so mehr, als der neue größere Wirkungskreis zugleich für ihn zu einer Hochschule des Leidens wurde. Sein unerschrockenes und eindringendes Wahrheitszeugnis war für den oberflächlichen Durchschnitt der Gemeinde nicht nur unerwünscht, sondern unerträglich: man rächte sich durch allerhand Verleumdungen, die schließlich, da man seinem tabellosen Wandel nicht bekommen konnte, seine Familie zur Zielscheibe erkoren. Aus diesem Läuterungsfeuer ging er als Held und Nachfolger Christi hervor, der auch für seine Feinde betete und die Liebe zu seiner Gemeinde sich nicht verleiden ließ. Von der Art, wie er seines Predigtamtes waltete, giebt gerade das „Weinsberger Predigtbuch“ Zeugnis, das unter dem bezeichnenden Titel: „Neben nach dem allgemeinen Wahrheitsgefühl“ (1758 u. 1759) ausging. In dem Vorwort und der Nachschrift hierzu hat sich auch Dtinger über die Grundlinien des Predigens nach dem sensus communis eingehend ausgesprochen und in die Werkstätte seines praktisch-theologischen Denkens einen besonders deutlichen Einblick gestattet. Als Anhang dazu ließ er zugleich erscheinen den „Versuch eines biblischen Wörterbuchs“, welches neben der „theologia“, und den Predigtbüchern, zumal in der mit Anmerkungen versehenen Ausgabe von Dr. Hamberger die größte Verbreitung und Werthschätzung bis heutzutage gefunden hat und zwar eine wohlverdiente, wenn man unter Absehen von den für uns unverdaulich gewordenen, der damaligen Stufe der Wissenschaft entsprechenden Elementen teils theosophischer, teils anthropologischer, psychologischer und physiologischer Art auf die Tiefe und Gründlichkeit seiner Untersuchungen und auf die markige Kraft und Fruchtbarkeit der Gedanken achtet, die er darin niedergelegt hat. — Wenn aber Dtinger doch auch in Weinsberg Zeit und Kraft fand, neben so großer amtlicher und persönlicher Inanspruchnahme noch der Forschung und litterarischen Arbeit sich zu widmen, so war ihm in Herrenberg eine neue Zeit der fruchtbarsten Produktion trotz seiner hohen Jahre beschieden. Das neue Ferment, das in seine Gedankenwelt eintrat, war die Naturforschung und die Propetie des nordischen Sehers Swedenborg. Dessen irdische und himmlische Philosophie bot zuviel Berührungs- und Anknüpfungspunkte an Dtingers Forschungen und Strebungen, als daß dieser nicht mit der ganzen Energie und Feuerglut seines noch jugendfrisch gebliebenen Geistes sich auf die Probleme geworfen hätte, welche sowohl das System dieses Naturphilosophen, als seine Enthüllungen aus der unsichtbaren Welt ihm darboten. Und Dtinger war nicht der Mann, der Probleme nur „wälzen“, nein, ein solcher, der sie bewältigen wollte. Was ihn an Swedenborgs System anzog, war zunächst seine Geschlossenheit und Universalität, welche Erde und Himmel, Sichtbares und Unsichtbares umfaßte; sodann aber leuchtete ihm auch der Blick in die Geheimnisse der jenseitigen Welt, für welche er selber ein eigentümliches Sensorium hatte wie wären somit die vielen Sagen von seinem Verkehr mit den Geistern entstanden?“ — so sehr ein, daß er das Auftreten dieses Propheten mit den Worten begründete: „der Unglaube der Welt hat Gott bewegt, einen berühmten philosophum zu einem Verkündiger himmlischer Nachrichten zu machen.“ Die weitere Geschichte des Verhältnisses zu Swedenborg gestaltete sich aber ganz ähnlich, wie einst seine Berührung mit Zinzendorf. Auf die Attraktion folgte die Abstoßung. Diese Geschichte ist aber merkwürdig genug. Zunächst trug die Uebersetzung der „audita et visa“ Swedenborgs im 1. Teil von „Swedenborgs und anderer irdischen und himmlischen Philosophie“ anno 1765 und die Herausgabe des 2. Teils in demselben Jahre ihm nicht nur den Hohn und Spott der Bildungsaristokratie im geistlichen und weltlichen Stande, sondern auch scharfe behördliche Disziplinierung, Konfiskation der Bücher und kleinliche Ebskammerung zu. Aber das hatte ihn so wenig irre oder wankend gemacht, ihn, der für die Wahrheit zu leiden und zu streiten eben geübt war, daß es ihn umgekehrt in der Stellungnahme für Swedenborg verfestigt hatte, wenn er in ihm die verfolgte Unschuld und den ver-

kannten Wahrheitszeugen sah. Vielmehr waren es die rein sachlichen Gründe der immer deutlicher werdenden Überzeugung von der rationalisierenden Verflüchtigung, welche Swedenborg sich gegenüber dem Schriftzeugnis, zumal der biblischen Eschatologie gestattete — welche ihn zur ausgesprochenen Trennung von ihm und Absage an ihn gebieterisch nötigten. Während er noch a. 1771 schreibt: „es bleibt ewig wahr, daß er sein Departement hat, der Welt die geistliche Welt zu entdecken“, bekennt er zugleich: „vielleicht werde ich noch sein größter Widersacher; denn er bläst nur in einem anderen Sinn mit Semler in ein Horn: er schwächt und entkörpert den vollen Sinn der hl. Schrift.“ So war auch Swedenborg in der Entwicklung Ötingers nur eine Etappe. Die Hauptbedeutung ihrer in einem sehr interessanten Schriftwechsel niedergelegten Berührung für die Charakteristik Ötingers liegt aber nicht nur in der Tatsache, daß derselbe ganz harmlos und fast ohne Rückhalt die Eröffnungen und Enthüllungen des Geisterlebens gelten ließ, also sich in dieser Beziehung als seinen Geistesverwandten kund gab, sondern ebensosehr darin, daß er mit unerhörter Weitherzigkeit eine fortgehende Offenbarungsmittelteilung für möglich gehalten und an dieses neue Werkzeug geknüpft hat, sofern dieses „die Gemeinschaft mit der unsichtbaren Welt wieder in Bewegung bringen sollte.“ Wie entschlossen er an diesem, wie an anderen Punkten, den Rahmen der kirchlichen Rechtgläubigkeit gesprengt hat, liegt auf der Hand.

Bezeichnet die fruchtbare, zumeist philosophische Produktion Ötingers in der Herrenberger Zeit den Zenith seiner schriftstellerischen Laufbahn, — er schrieb darin u. a. „die 20 Philosophie der Alten, wiederkommend in der goldenen Zeit“ 1. u. 2. Teil, sodann das „öffentliche Denkmal der Lehrtafel der Prinzessin Antonia“ (das theosophische Hauptwerk), endlich den „Historisch-moralischen Vorrat von catechetischen Unterweisungen“ — so brach für ihn auch als Prälaten von Murrhardt, zu welchem er 1766 auf die eigene Initiative des Herzogs von Württemberg hin befördert wurde, der Feierabend noch nicht an. Nachdem er die Swedenborgsche Kontroverse und die daran sich anschließenden Anfeindungen überstanden hatte, gab er noch (außer dem erst später von der Hahnischen Gemeinschaft a. 1819 zum Druck beförderten „Herrenberger Predigtbuch“) einen Epistel- und einen Evangelienpredigtjahrgang heraus und beschloß sein litterarisches Schaffen bezeichnenderweise mit dem „Versuch einer Auflösung der 177 Fragen aus Jakob Böhme“ — zum Erweis, daß der Jünger seinem Meister treu geblieben war. — Obwohl er, zumal durch die Swedenborgschen Händel, auch seinen früheren Freunden ferngerückt und auf eine einsame Höhe gestellt war, lassen die vorhandenen Zeugnisse erschließen, daß seine christliche Persönlichkeit, die durch so viele Anfechtungen, auch häusliche, familiäre Leiden hatte hindurchgehen müssen, im Alter zu einer ungewöhnlichen Stufe von Geistesgröße und Klarheit herangereift war. Daher hat sich um seine Gestalt eine Fülle von Sagen gewoben, deren historischer Kern zwar sehr verschiedenwertig, aber bedeutsam genug ist, um zu erklären, daß und warum er nicht nur durch seine Schriften, sondern ebensosehr durch die Ausstrahlung seiner vom Geist der Weisheit und Kraft durchleuchteten Persönlichkeit in der Erinnerung des württembergischen Volkes fortlebt. Er stand da als ein Mann, dem anzumerken war, „daß er mit dem Lenker der Geschichte in einem besonders nahen Umgange stehen müsse“ (Justinus Kerner). Die Tradition, daß er in den letzten Jahren in den Zustand völliger Kindlichkeit — die ans Kindische streifte — zurückgetreten sei, ist nicht sicher; gewiß ist nur, daß ein — mehr als begreiflicher — Nachlaß der Geisteskräfte eintrat und im letzten Jahr seine Zunge fast ganz verstummte. Sein Hingang war kurz und leicht. — Daß er einige Jahre vor seinem Ende erklärte, „daß sich seine ganze Theologie in Luthers Katechismus konzentriere“, das bedeutet nicht etwa eine Widerrufung seiner theologischen und theosophischen Forschung, sondern nur eine gewiß sehr leicht erklärliche Zurückstellung des bunten Vielerlei seines Lehrsystems hinter die große Hauptsache.

Die Bedeutung des Mannes und sein Lebenswerk in das richtige Licht zu stellen, ist aus mehr als einem Grunde schwer: die Vielseitigkeit seiner Interessen und Bemühungen verhindert den einheitlichen Überblick; die Schwere, Ungewandtheit und teilweise Nachlässigkeit seines Stils verstellt den Wert und die Schönheit seiner Gedanken; und da das Edelmetall und die Schlacken in dem reichen Bergwerk seines Geistes nicht genügend geschieden wurden, so hat die positive Leistung des unermüdblichen Wahrheitsforschers und Schatzgräbers mehr den Charakter bruchstückartiger Errungenschaften, als den einer einheitlichen Größe gewonnen. Eine einigermaßen zutreffende Würdigung des Mannes wird von folgendem Gesichtspunkten auszugehen haben: 1. Ötinger als Theolog und Theosoph; 2. seine kirchliche Stellung; 3. Ötinger als Prediger und Katechet; 4. bleibende Nach-

wirkungen seines Lebenswerkes. 1. Öttingers Theologie ist Theosophie, und zwar in doppeltem Sinne. Einmal wollte er alles Wissen über Gott und göttliche Dinge von Gott selber haben oder bekommen, wie Jakob Böhme, also aus erster Quelle schöpfen, nach Ps 36, 10^b. Sodann aber wollte er wirkliches Wissen über Gott und göttliche Dinge erzielen, um ganz festen Grund unter den Füßen zu haben, — ein Ziel, das ja über 1 Ko 2, 12 hinausgreift. Beide Bestrebungen führten ihn ganz von selbst zu dem Zweck, dem er sein Leben weihte, den wesenhaften Begriffen nachzuforschen, die den Aposteln und Propheten, welche ja aus erster Hand die Wahrheit Gottes empfingen, eigen gewesen sein müssen. Die Zusammenschau derselben mußte dann ein großes System göttlicher Wahrheiten ergeben. Das ist die *philosophia sacra*, „ein allumfassendes System von Erkenntnissen . . ., das nicht Gott aus der Welt, sondern die Welt aus Gott begriffen“ (Nothe). Was aber den Umfang dieses Systems betrifft, so ergab sich hieraus von selbst, daß es „nicht etwa Gott allein, sondern wesentlich die Kreatur, die Natur ausdrücklich eingeschlossen, in sich begreifen sollte“. Die Grenzüberschreitungen, die er damit beging, kamen ihm nicht zum Bewußtsein, wiewohl er merken mußte, daß er sich an dieser Aufgabe verhebe. Jeweils scheint die Erkenntnis durchzuschimmern, daß Glaubenserkenntnis und Welterkennen nicht nur verschiedenen Gebieten angehören, sondern verschiedene Methoden befolgen müssen, wenn er dagegen protestiert, daß man den Glauben „in eine Wissenschaft, in eine logische Demonstration“ verwandle. Aber er wendet diese Erkenntnis nicht auf seine *philosophia sacra* an. Deshalb leidet sie unter der Vermischung heterogener Elemente und Gesichtspunkte. Darf man auch gegen ihn den Vorwurf der Verwandlung der ethischen und persönlichen Kategorien in dynamische und metaphysische, bez. hyperphysische, in Bezug auf die Heilstatfachen und die Heilsordnung nur mit Einschränkungen erheben — er kennt und schätzt den persönlichen Charakter derselben wohl — so sind doch sowohl die Mängel der Kombination von Offenbarungsglauben und Natur Spekulation in seinem System der *philosophia sacra* offensichtlich, als auch der demselben zu Grunde liegende intellektualistische Begriff von Offenbarungsmittelung unhaltbar und endlich bewegt er sich mit der Ansicht von der authentischen, d. h. göttlichen Herkunft der biblischen Grundbegriffe, wie er sie verstand und auswählte (zu denen z. B. das Salz gehörte, das „Kad der Geburt“ u. a.) in einer gründlichen Selbsttäuschung, da der Ursprung derselben eine andere — theosophische oder kabbalistische — Heimat hat.

Aber von diesen Mängeln wird nicht berührt teils die Richtigkeit seiner Intention, der christlichen Wahrheitskenntnis ihren alle natürliche Philosophie teils überragenden und überwindenden (z. B. gegenüber dem Rationalismus), teils erfüllenden und krönenden Wert und Charakter zu erobern und zu wahren, teils die prinzipielle Richtigkeit gewisser Axiome, von denen er felsenfest überzeugt war: daß es eine Natur in Gott gebe und weiter eine ursprüngliche Natur, der gegenüber die gegebene eine Trübung und Degeneration bedeutet — und auch das vielberufene geflügelte Wort „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes“ bekommt nur durch die geläufige grob-massive Deutung einen verschrobene Sinn.

Dementsprechend hat man auch in der Theologie Öttingers keine wesentliche und grundsätzliche Abweichung vom evangelischen Lehrbegriff zu erblicken. Daß er mehr eine „Rechtfertigung zu einem Kinde Gottes“, als „von den Beschuldigungen“ lehrte, das bedeutet nicht eine Verirrung von der Spur der Gerechtigkeit aus Gnaden, sondern ein Hinausgewachsensein über die Schulbegriffe, und daß er einmal in einer Predigt am 6. n. Trin. (im Weinsberger Predigtbuch — wohl der herrlichsten eine, die er gehalten hat) dem Zuhörer sagt: „Deine Liebe zu Jesu wäre deine Gerechtigkeit, wenn sie rechter Art wäre“, beweist nur, welches feines Gefühl er für den persönlichen Charakter der Glaubenswahrheit hatte. Die energisch betonte Wiederbringungslehre, die er auch umfassend begründet hat, gehört so wie so zu den Positionen, die man dem Rechtgläubigen frei giebt, Öttinger aber hat ihr, worauf insbesondere Mitschl aufmerksam gemacht hat, mit dem Gedanken des Zusammenschlusses der Kreaturen mit Christus in der Gemeinde einen tragenden Untergrund gegeben, welcher ihr den Charakter des Willkürlichen oder des bloß Naturhaften, geistweige des bloß Sentimentalen benimmt. Daher wagt er auch, sie in der Predigt zu verkündigen.

2. Öttinger verdient als Prediger und Katechet eine besondere Würdigung. Er war nicht „Kanzelredner“, sondern Zeuge, nicht Evangelisator, sondern Lehrer. Von homiletischer Virtuosität ist nichts zu entdecken und der Stil ist meist schmucklos, oft trocken. Dennoch wirkt er am meisten durch seine Predigtbücher (5 Bde) bis auf den heutigen Tag. Das rührt daher, daß er nie bloße Gedanken, sondern immer die Sachen

bringt und den Zusammenschluß der göttlichen Wahrheit mit dem Wahrheitsgefühl (*sensus communis*) nach seinen verschiedenen Bedürfnissen und Lebensinteressen kennt und vollzieht: der Schlüssel paßt ins Schloß. Deshalb wirken seine Predigten mit der stillen Kraft des Hebels, der den Menschen im Innersten ergreift und aus den Angeln des Gewohnheitslebens hebt. Man muß sich aber in ihn hineinlesen und dazu manche spröde Elemente seiner Theosophie und Naturspekulation mit in Kauf nehmen. — Als Katechet ist er bemerkenswert insofern, als er dem Drill und Gedächtniswert und dem mechanischen Schriftbeweis gegenüber die Notwendigkeit der psychologischen Anknüpfung, des Bauens auf die praktischen Ideen betont — ein Sokratiser vor der Sokratis. Ob er immer Pädagoge genug war, um der Aufnahmefähigkeit des jugendlichen Alters Rechnung zu tragen, ist eine andere Frage (das katechet. Hauptwerk s. v.).

3. Die kirchliche Stellung Ötingers konnte nach dem oben ausgeführten keine andere, als eine frei- und weitherzige sein, so daß er darüber auch den besten Freunden verständlich wurde. Die ökumenische Ader in ihm war stärker, als die konfessionelle, und die evangelische Bewegungsfreiheit ihm wichtiger, als das geschlossene Paradiigma des Kirchentums. Im Verhältnis zum Separatismus hat sich freilich eine charakteristische Wandlung mit ihm vollzogen: er wurde nüchterner und freier zugleich, nachdem er früher der Separation bedenklich zugeneigt gewesen. In einer Predigt (Herrenberger Predigtbuch am Tag Joh. d. Täufers) sagt er: ein Separatist „richtet nach dem Ansehen, nicht nach der Sache; er versteht die öffentlichen Anstalten Gottes nicht zum allgemeinen Besten.“ In Bezug auf die Symbole wahrte er sich große Freiheit.

4. Was die bleibenden Nachwirkungen Ötingers betrifft, so ist die Frage zu beantworten, ob das getroste Bewußtsein, dem er am Schluß seiner Selbstbiographie Ausdruck giebt, Recht behalten hat: „Inzwischen sehe ich von weitem, daß meine Lehre von der Schriftphilosophie wie ein Reis aufschießt“. Daß im buchstäblichen Sinne nicht davon die Rede sein kann, das haben wir. Dagegen erlebten seine Ideen, die seinen Zeitgenossen (mit Ausnahme von Frieder, Hartmann, Hahn u. a.) unverstanden geblieben, eine Wiederauferstehung sowohl im theosophischen Pietismus des Bauern Joh. Mich. Hahn, als in dem Kreise der spekulativen Philosophie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Schelling fußt in wesentlichen Elementen seiner Spekulation auf ihm. Und wenn sich heute die Anzeichen mehren, daß nach der zuerst einseitig idealistischen, sodann einseitig naturalistischen Hochflut im modernen Denken der Hunger nach einer höheren Wirklichkeit und ihr ahnendes Erfassen sich mehr und mehr Bahn bricht (vgl. Eucken, der den „Wahrheitsgehalt der Religion“ „aus der wirksamen Gegenwart eines göttlichen Lebens in unserem Lebenskreise“ ableitet, und Slogau, der von der Grundvoraussetzung ausgeht: „Das Dasein Gottes, aus dem alles Sein geschlossen ist, in dem alles lebt und webt, ist . . . die erste und gewisste menschliche Erkenntnis. Gott tönt durch alle Wesen hindurch . . . aus ihm quellen die formenden, heilenden, die Welt immer mehr verklärenden Kräfte“), so finden wir da und dort schon mehr als nur Anklänge an Ötingersche Grundgedanken, wie sie der beste Darsteller des Ötingerschen Systems, Auberlen, in die Worte verfaßt hat: „Gott, das unauslöschliche Leben, teilt sich in der Selbstbewegung der (gefallenen) Natur mit zu ihrer Erhöhung in seine Herrlichkeit“.

Nebst Auberlen („Die Theosophie Ötingers zc. 1847“) hat besonders Dr. Julius Hamberger sich das Verdienst erworben, der Testamentsvollstrecker des Erbes unseres Theosophen zu werden, der selbst eines Kommentators fast noch mehr bedarf, als sein größerer Meister Jakob Böhme. Hamberger hat das „Wörterbuch“, die „Theologie“, übersetzt und mit Anmerkungen versehen und die Selbstbiographie herausgegeben. — Der Aufgabe, die aus großen, kleinen und kleinsten Schriften bestehenden, gesammelten Werke Ötingers herauszugeben, hat sich der Pfarrer Ohmann, welcher auch Ötingers Leben und Briefe 1859 edierte, mit großem Sammelfleiß und sorgfältiger Sichtung der Vorlagen unterzogen. Diese Sammlung umfaßt zwei Abteilungen, 1. die homiletischen Schriften, 5 Bde und 2. die theosophischen, 6 Bde.

Joh. Herzog.

Offenbarung. — Cremer, Bibl. th. WB., 9. A., S. 559 f. 1045 f.; Dehler, Th. d. NT. 5 f.; S. Schulz, Alttest. Th., 5. A., Sp. 4 und einzeln n. d. Register; Luz, Bibl. Dogm. 1847, S. 215 f.; Weber, Syst. d. altsynagog. Pal. Theol. § 20 f. Die Dogmengeschichten, Dogmatiken, Apologitiken. Einzelnes aus früherer Zeit Bretschneider Verj. e. 19. Entw. aller in den Dogm. vorkommenden Begr. 1805, S. 27 f. 36 f.; (Hase) Hutt. red. loc. 4; S. Schmid, Dog. der ev. luth. K., Sp. 4; Fr. Nitsch, Lehrb. I, § 26 f.; Auberlen, Die göttl. Dff. 1861 bef. 2 X.; E. J. Nitsch, Syst. der chr. L., § 22 f.; Rothe, 3. Dogm., 1863; A. Krauß, L.

von der Off., 1868; Lipsius, Eb. der ev. prot. Dogm., 3. A., § 120 f.; Tiele, Einl. in die Rel. W. überf. Gehrich 1899. 1901; F. L. Weß, Einl. in das Syst. der chr. L., 1838, S. 48f.; Chr. K. Hofmann, Weissl. und Erf., 1841. 1844; Fr. H. R. Frank, Syst. der chr. Gew., II, § 43; Lobstein, Einl. 1897, S. 122 f.; Kastan, Dogm. § 4; Reischle, Chr. Gl. L., 2. A. S. 22 f.; F. A. Dorner, Chr. Gl.-L. I, § 50 f.; M. Kähler, Wj. d. chr. L., 2. A., § 195—200 § 214—241. § 99—101. Hstor. Jes., 2. A., S. 175 f. D. Offb.-ansehen der Bibel, 1903.

Der Begriff mit seinen stehenden Übersetzungen in die verschiedenen christianisierten Sprachen kommt hier als wissenschaftlicher Kunstausdruck zunächst der Theologie in Untersuchung. Er stammt ihr zweifellos aus der griechischen Bibel; neben den vorwiegenden
 10 Ausdrücken ἀποκαλύπτειν und φανεροῦν werden andere wie δηλοῦν, γνωρίζειν verwendet; daraus erhellt, daß es hier so wenig zu fester Prägung gekommen ist, wie später in der Sprache des Gebetes und Liedes. Hierfür zeugt das seltene Vorkommen im Kirchenliede und die Gleichartigkeit mit dem unbestimmten biblischen Sprachgebrauche. Die den späteren Kunstausdruck veranlassende Anwendung bezeichnet deutlich ein — unmittelbares
 15 oder mittelbares — Thun Gottes. Den Übergang zur bestimmten Prägung bildet das Kirchenlatein; erst dieses legt revelare dafür fest; manifestare tritt in engerem Gebrauche dahinter zurück.

Seit der christlichen Ära hört die Philosophie auf, sich nur mit dem Begriffe Gottes zu beschäftigen. Sie beginnt auch die religiösen Erscheinungen und in Folge davon auch
 20 den Begriff der Offenbarung in ihren Bereich zu ziehen; zumal seit der genus-Begriff religio in Gebrauch kommt, den ja die Bibel nicht kennt. In wachsendem Maße werden die Begriffe revelatio und religio zu Zwillingen, die Anschauung der Offenbarung damit ihrem ursprünglichen geschichtlichen Boden entfremdet und mit dem Wechselbegriffe, der im Dienste vergleichender Verallgemeinerung geprägt ist, in die dünne Luft der Abstrak-
 25 tion erhoben. Als ohngefährsten Inhalt solcher Fassungen wird man bezeichnen können: das, was neben den menschlichen Anlagen den Grund für die Religion ausmacht. In dieser Verbindung macht der Begriff alle Wandlungen mit, denen die Fassung des Religionsbegriffes verfällt. Es gilt noch heute, was Bretschneider a. a. O. S. 28 schreibt: Die Bestimmung des Begriffes sei überaus verschieden ausgefallen, weil man neben an-
 30 deren Gesichtspunkten vornehmlich „auf die Bequemlichkeit in einem theologischen System, das man eben machen wollte“, sah; man darf hinzufügen, daß von der Religionsphilosophie das Gleiche zu sagen ist. Bei der an dieser Stelle erforderlichen Beschränkung ist es deshalb unmöglich, eine erschöpfende Geschichte der Begriffswandlungen im Zusammenhange mit den begründenden Beziehungen dieser Veränderungen zu geben; es lassen sich
 35 nur die geschichtlich herausgetretenen Probleme in möglichster Vollständigkeit feststellen.

In allen je gebrauchten Bezeichnungen ist die Grundanschauung die des Sichtbarmachens bzw. -werdens, sei es, daß der Gegenstand erst in den Gesichtskreis kommt, ob er nun vorher bestand oder eben zugleich entstand, sei es, daß ein Hemmnis für seine Wahrnehmung beseitigt wird, ob es nun außerhalb oder innerhalb des Wahrnehmenden
 40 zu beseitigen war. Dabei ist dann meistens die Übertragung der ursprünglich für das Sinnenfällige gefundenen Bezeichnung auf die geistige Wahrnehmung vollzogen, wenn diese sich auch zunächst sinnenfällig vermittelt. Die offenbarende Wirkung setzt mithin das Bewußtsein als den Beziehungspunkt voraus. Durch die Beschlagnahme der Anschauung für das Gebiet der Religion sind der Offenbarung als Inhalt die möglichen
 45 oder wirklichen Gegenstände religiöser Beziehung zugewiesen.

Nun ist das Denken über diese Punkte aber in Anschluß an den geschichtlichen Monotheismus der Bibel in Bewegung gekommen. Hier herrscht durchweg eine unbefangene Vorstellung von einem Verkehre Gottes mit den Menschen; er erscheint von Gott be-
 50 gonnen und bedient sich mannigfacher Mittel. Theophanie oder Angelophanie wechseln oder verbinden sich mit Gespräch. Wundervorgänge gewinnen den Wert von Zeichen, d. h. auf Gott und das Verhältnis zu ihm hinweisender Vorgänge; die gleiche Bedeutung haben entscheidende Erlebnisse des Volkes oder der von Gott erwählten Personen, indem sie als besonderer Absicht dienende Fügungen Gottes erfaßt werden. Im Verlaufe tritt in die vorderste Linie das Prophetentum; denn hinter ihm tritt zurück, was spurtweise an
 55 Drauf erinnert (Urim und Tummim), weil Gott im vollen Sinne durch die Propheten zu seinem Volke redet. So kommt das von Gott stammende Wort in die herrschende Stellung; es wird von Menschen unter der Einwirkung seines Geistes geredet. (An diese geschichtlichen Erscheinungen wird hier nur erinnert, da einzelne Artikel ausführlich von ihnen handeln.) — In der letzten vorchristlichen Zeit lebt das endgiltig vom Götzendienste
 60 bekehrte jüdische Volk in dem Bewußtsein, daß die Prophetie verstummt sei. An die

Stelle tritt die Apokalypitik und läßt die Männer der Offenbarungszeit reden. Dieser Zeit ersetzt die Überlieferung den fortgehenden Verkehr mit Gott; da bildet sich das Dogma von der heiligen Schrift und ihrer Inspiration, an Wunderbarkeit der Vorstellung sich steigend. In Abhängigkeit von dem Hellenismus greift man zur allegorischen Interpretation. — Diese jüdische Theologie ist nicht ohne Einfluß auf die neutestamentliche Denkweise geblieben. Ein solcher Einfluß ist unverkennbar in der Schätzung und besonders der Behandlung der *γοαφή*; das tritt nicht bloß in den Ausführungen aus dem alten Testament und ihrer Verwertung entgegen. Doch bleibt ein entscheidender Abstand zwischen den neutestamentlichen Anschauungen und den gleichzeitigen jüdischen. Der eine Unterschied liegt darin, daß dort das Nachdenken sich mit Ergebnissen der Vergangenheit beschäftigt, während man im neuen Testament unter dem Eindrucke lebendigsten Verkehrs mit Gott, und zwar eines fortführenden und zugleich abschließenden, steht und denkt. Damit hängt ein weiterer Unterschied zusammen. Im Judentume wird das Denken von dem Probleme des überseienden und des die Welt und in ihr wirkenden Gottes gefesselt; deshalb wird in ihm Gewißheit oder Bedürfnis in Betreff eines Verkehrs mit Gott übertrugen von den Fragen nach umfassender Erkenntnis des AU. Das neue Testament ist dem gegenüber zur vollsten Unbefangenheit der Beziehung zu Gott wie im alten Testament zurückgekehrt (vgl. Bd IV S. 5 f.); es bedarf schlechterdings keines zweiten minderen Gottes oder Mittelwesens; hier gehört der in Christo und in den Christen wohnende heilige Geist zugleich durchaus in das Innere Gottes; innerhalb der Gemeinde des Auf-erstandenen sind alle mit Gott im unmittelbarsten Verkehre, wie die Propheten. Diese Gewißheit hängt aber durchaus an der Erkenntnis der Person dessen, den der allein wahre Gott gesandt hat, Jo 17, 3. Der Prophet von Nazareth ist mehr als ein Prophet; er redet nicht nur Gottes Wort, sondern es ist in ihm menschliche Person geworden und diese macht den unsichtbaren Gott anschaulich; was sie geschichtlich dargestellt hat, davon überführt und das legt der andere Beistand, der Geist Gottes und Christi, in den Herzen seiner Gläubigen wohnend, aus. In diesem Christus liegen zwar alle Schätze der Weisheit, aber nicht ihr Erwerb, sondern die Versöhnung ist das bestimmende Gut.

In der neutestamentlichen Anschauung von dem in der Christenheit wirksamen Geiste Christi sind zwei Elemente christlicher Überzeugung enthalten, die für das Nachsinnen leichter auseinandertreten, als in voller Wechselwirkung erfaßt werden, nämlich die abschließende Bedeutung der geschichtlichen Thatsache, die uns Christus heißt, und die unmittelbare Berührung jedes Christen mit Gott durch seinen Geist. Gilt jene Thatsache als zureichender Ausdruck für Gott in seinem Verhalten uns gegenüber, so ist ihre Auffassung durchaus an die Überlieferung von ihr gebunden, des weiteren an die Bibel. So lange es noch bloß eine alttestamentliche Bibel in der Kirche gab, konnte Treue im Überliefern der Kunde von Christo mit dem Bewußtsein des Geistesbesitzes leicht zusammenfließen. In dem Maße als der doppelseitige Kanon zur Abschließung gelangte und, erklärlicherweise, die jüdische Schätzung der Schrift auf die Stellung der Christen zu ihrer ganzen Bibel einwirkte, mußte das Bewußtsein um den Geistesbesitz entweder in die Bestätigung der sich festigenden Überlieferung aufgehen oder versuchen, seine Selbstständigkeit durch eine — jener widersprechende — Produktivität zu erweisen, wie im Montanismus und allen späteren „enthusiastischen“ Regungen, eklektisch biblicistischen wie mysticistischen. Zunächst stand die Kirche im ganzen unter dem überwältigenden Eindrucke des Überkommenen und versiel bald der Verwechslung des in ihrem Umkreise Überlieferten, zumal des Dogma, mit der Offenbarung. Die Sachlage sowie die Beanlagung und Vorbildung der griechischen Theologen führte dahin, die Wirkung der Offenbarung wesentlich in Förderung der Erkenntnis zu setzen und aus der übernatürlichen Art der Mitteilung die unbedingte Giltigkeit und das maßgebende Ansehen der so gewonnenen Erkenntnisse abzuleiten. Für die Thatsache, daß sie übernatürlich mitgeteilt seien, wurde in Anlehnung an die Bibel der Beweis des Geistes und der Kraft aus der Zusammenstimmung von Weisagung und Erfüllung und durch die Wunder geführt. Im Verlaufe der mittelalterlichen Entwicklung trat im Gefolge dieser Auffassung das Problem des Verhältnisses der Vernunft oder der philosophischen Erkenntnisweise zu dem mit Ansehen bekleideten überlieferten Gedankengehalte hervor.

Zuvor indes hatte sich bald eine Beobachtung von großer Tragweite eingestellt. Die hellenische Mission benutzte gern den philosophischen und auch den volkstümlichen Monotheismus als Anknüpfung; man meinte hier auf ein Gleichartiges mit der offenbarten Gotteserkenntnis zu stoßen. Der Heidenapostel wies darauf hin, und nicht minder die Geschichte der Urzeit vor Abraham, die wohl für Paulus selbst mit bestimmend war. So

kam man dahin, in allem Religiösen, soweit es nicht polytheistisch verflochten war, in Grundzügen des Sittlichen eine Offenbarung zu erkennen und diese Reste oder einzelnen Strahlen für den Offenbarer, den *lóyos*, in Anspruch zu nehmen. Damit ist das weitere Problem des Verhältnisses der besonderen, im Christentum vermittelten Offenbarung zu einer allgemeineren hinzu.

Die Reformation zerstörte unwiderbringlich die unbefangene Zuversicht dazu, daß die kirchliche Überlieferung mit der Offenbarung decke. Sofern es sich um die in Christus dargebotene Offenbarung handelt, ist sie nur durch die Bibel zu erfassen; das ist die unabwiesbare Klarheit. Die orthodoxe Theologie der Protestanten schritt dazu fort zu erklären, für die Nachlebenden falle die Offenbarung durchaus mit dem Texte der Bibel zusammen. Um diese Einsicht zum Ausgangspunkte für eine mit dem Ansehen offenbarte Erkenntnis bekleidete Dogmatik machen zu können, wurde sie durch den Hilfsatz von der Inspiration des biblischen Textes gestützt, in dem unbestimmtere uralte und unvorgesehene Aussagen über die Würde der heiligen Schrift in ein logisch abgeschlossenes System gebracht waren. Den Schlüsselstein bildet der Satz: *forma revelationis divinae est deus* (Calow). Während sich nun die Fassung der Offenbarung als einer göttlichen Belehrung zu der Annahme der wunderbaren Hervorbringung eines in seinem Wortlaut unwandelbaren Lehrbuches ausspizte, so man doch zugleich unter dem Drucke der anhebenden Angriffe im Namen der Vernunft näher auf die Erörterung der ursprünglicheren allgemeinen Offenbarung ein, auf die angeborenen Ideen und auf die beiden „Bücher“ der Natur und des Gewissens.

Fortan vollzieht sich der Fortschritt während der Aufklärungszeit in den Verhandlungen über einen übernatürlichen Unterricht und die Stellung des auf sich selbst gestellten Denkens und Forschens zu seinem ewigen Ansehen. Dieser Unterricht erschien in seinen Verhältnissen zu einem in und mit der Schöpfung gegebenen nur als ein Zusatz; mit dieser Zusatz mußte sich erklärlicherweise an seiner Unterlage ausweisen. Eine philologische, weiterhin eine litterarhistorische Kritik zerstörte den Unterbau einer wunderbaren Beschaffenheit des biblischen Textes und setzte an Stelle seines unbedingten Ansehens ein kaum minder unbedingtes Mißtrauen in seine Verlässlichkeit. Man vertritt nur noch ein bedingtes Ansehen des übernatürlichen Unterrichtes, entweder durch den Nachweis, daß sein Inhalt seine Bestätigung von der Vernunftkenntnis empfangt (Wolff), oder unter dem Gesichtspunkte der Erziehung. Auf ihrem Gebiete kommt einem Unterricht Ansehen zu, so lange der Zögling seinen Inhalt noch nicht angeeignet hat; so kann die Bibel jedem einzelnen in seiner sittlichen Ausbesserung einen Dienst thun (Semler), oder der Gesamtheit für eine beschleunigte Erfassung gewisser Einsichten (Lessing); jedenfalls gründe hinterher die gereifte Erkenntnis auf ihr selbst und nicht mehr auf dem Ansehen der Offenbarung. Ja, es ist nicht schwer, sobald die Frage auf diese Sandbänke abstrakter Abwägung möglicher und förderlicher Quellen der Einsicht geraten ist, die „Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine genügende Art glauben könnten“ neben der „natürlichen“ zwingend zu erweisen (Meimarus, Wolfenbüttel. Fragm.). Das thut der vulgäre Nationalismus in einer Kritik der kirchlichen und biblischen Fassung auf Grund des Deismus in ausführlicher Darlegung der Überflüssigkeit, Unmöglichkeit und Unwirklichkeit einer solchen bei Wegscheider, instit. 7. Aufl. S. 31 f.

Inzwischen hatte bereits eine eindringende Beschäftigung mit der heiligen Schrift etliche Theologen von der einseitigen Beschränkung auf die Geltung der Lehre ab und auf die Beachtung der zusammenhängenden „biblischen“ Geschichte, deren Pädagogik nicht wie bei Lessing in eine didaktische Leistung aufgeht, hingelenkt (J. A. Bengel, J. J. Heß, Collenbusch). Die Romantik aber brachte dann einen Umschwung in der allgemeinen Schätzung und Ableitung der Religion. Seit Schleiermacher wird in ihrer Bestimmung der mythische Einschlag nicht leicht mehr übersehen. Zu dieser Einwirkung psychologischer oder anthropologischer Empirie ist nur noch ein neuer Gesichtspunkt hinzugekommen; man könnte ihn den der ethnologischen Empirie nennen; unter ihm wird neuerdings die Vergleichung der Religionen betrieben, eine mit Rückblicken auf Entstehung und Ausbildung ausgestattete Statistik der Religionen, die man bei den durch die Quellen abgedruckenen bescheidenen Ansprüchen Religionsgeschichte nennt und auf Grund der evolutionistischen Hypothese zu einer Religionswissenschaft verarbeitet.

Während der langen Zeit orthodoxer Denkweise diente der Begriff der Offenbarung der Verbürgung für den Empfang eines dem Menschen ohne sie unerreichbaren Inhaltes. Um dessen überzeugt zu bleiben, daß man ihn unverfehrt überkomme, wird die Vorstellung von seiner Übermittlung ausgebildet, ohne ernstliche Rücksichtnahme auf die Thatsachen

es geschichtlichen und individuellen Personlebens. In der schärfsten Fassung gilt die Ekstase oder das Pausieren des persönlichen Lebens und das Wunder im Sinne einer Unterbrechung des zusammenhängenden Geschehens als kennzeichnend für den offenbaren Vorgang. Die Schroffheiten der Fassung werden vielfach abgemildert, aber das Unvermeidliche des vermittelnden Vorganges bleibt Grundkennzeichen, zuletzt — beim rationalen Supranaturalismus — noch unter Verzicht auf einen sonst unerreichten Inhalt. Das ist das warnende Ergebnis einer Denkweise, welcher über dem Eifer für das „daß“ des Offenbaren das „was“ der Offenbarung in Verlust zu geraten drohte, während es doch darauf im Beginne der Bewegung allein angekommen war. Jenes Was ist das Wissen um Gott und sein Verhalten zu den von Natur Gottlosen und doch für die Beziehung zu ihm Geschaffenen.

Die folgende „moderne“ Bewegung hat bei sehr verschiedenen Wendungen im einzelnen das Gemeinsame, daß für ihre Betrachtung die menschliche Erscheinungsform der Offenbarung im Vordergrund steht; hier wird das Problem durch das Verhältnis der menschlichen Selbstständigkeit gegenüber dem göttlichen Wirken, weiterhin durch den hochgespannten psychologischen und ethischen Subjektivismus gestellt. Das tritt besonders in den Verhandlungen über den Prophetismus hervor. Damit gerät der Inhalt der Offenbarung von vornherein leicht ins Hintertreffen. Wenn sich das bei zwei grundlegend verschiedenen Behandlungsweisen gleichmäßig ereignet, so liegt das wohl daran, daß es sich eben um eine Form der Vermittelung geistigen Gehaltes handelt; bei vereinzelter oder nur einen Beziehungspunkt einseitig beachtender Betrachtung einer solchen wird über dem Werkzeuge der Zweck vergessen, dem es dient. Innerhalb dieses, zunächst irdisch abgeschlossenen, anthropocentrischen Gesichtskreises macht es dann keinen grundlegenden Unterschied, ob man vornehmlich die geschichtliche Empirik ins Auge faßt oder die psychologische; den Beobachtungspunkt kann zunächst nur das religiöse Leben bilden, entweder die positive Religion oder die Religiosität. Jene Linie geht von Bengel durch Hegel zur modernsten Religionswissenschaft; diese von dem orthodoxen *testimonium spiritus sancti internum* durch Schleiermacher in den agnostischen Mysticismus der Religion des Unbestimmten oder der inhaltlosen Religiosität, in der sich Uralters aus der Zeit des antiken Zusammenbruches wiederholt. Diese Linien gehen nicht ohne Berührung neben einander so her, sondern kreuzen sich reichlich; aber die Erscheinungen werden nicht richtig beurteilt, wenn man die Richtungen vorwiegend entweder geschichtlicher oder individualistischer Betrachtung nicht zunächst für die Beobachtung auseinanderhält.

Schon Aristoteles hat die schaffende Thätigkeit der Vernunft nur in dem Denken der Denkformen erkannt; demgemäß hängt unserm überschauenden Denken die Überschätzung der zusammenordnenden Abstraktion und der leeren Allgemein- und Formbegriffe an. Diesem Geschick verfällt auch die Betrachtung des religiösen Lebens und von seiner Fassung hängt fortan das Verständnis dafür ab, was Offenbarung sei. Von dem allgemeingültigen Begriffe der Religion aus gewertet, wird sie entweder nicht allgemein und dann eben für Religion an sich nicht wesentlich, oder als ihre unausbleibliche Begleiterscheinung erscheinen. Nun leitet die Theologie dazu an, in der Offenbarung die Ursache der Religion zu sehen, und so bietet sich der Ausdruck bequem dar, um die unbekannte Größe zu bezeichnen, deren wirksames Eingreifen in die Seelenvorgänge das Auftreten des Religiösen in unserem inneren Haushalt erklären kann. Die Anknüpfung an die Anschauungen von der natürlichen Religion und Offenbarung liegen für diese Verknüpfung der Anschauungen bereit vor. Es ergibt sich die Annahme: ohne Offenbarung keine Religion, und zwar nicht etwa bloß keine geschichtliche Religion, sondern auch keine Religiosität in einzelnen Menschen. Was man aber als solche Offenbarung zu denken habe, bemüht sich durchaus nach dem waltenden Begriff von Religion, nach ihrer psychologischen Bestimmtheit. In diesem Zusammenhange verschmilzt die Unmittelbarkeit der religiösen Beziehung oder die Ursprünglichkeit des religiösen Erlebens jedes Menschen für die Betrachtung mit der Offenbarung. Mit besonderer Entschiedenheit erklärt Lipsius das mystische Erlebnis für den Lebenspunkt der Religion und zugleich für das Wesentliche der Offenbarung. Dieser Vorgang ist aber — das leuchtet ein — nicht eine Enthüllung, da er ja nur ein für unser Auffassen nie völlig Faßbares spürbar macht. Die Anwendung des Ausdrucks für das Gegenteil seines nächsten Sinnes wird zu einem schlagenden Beispiel dafür, daß die Religion um ihres Gehaltes willen nie über das Zungenreden hinauskomme. Die Grundanschauung ist aber überall da vorhanden, wo man das Wesen der Religion in der von Geschichte im Grunde unabhängigen allgemeinen Religiosität findet. Findet man sich in der Lage, diese Religiosität bei einer atheistischen Weltanschauung zu begreifen, dann

es auch Offenbarung ohne eine Gottheit. Die Übertragung des kirchlichen Kunstausdrucks auf formale Analogien, wie man sie in anderen Gebieten menschlichen Lebens beobachtet, bietet dann die Mittel näherer Bestimmung. Man hat Entdeckungen, seien sie ein Fund nach langem vergeblichen Suchen, seien sie unvermutens in den Schooß gefallen, Offenbarungen genannt, die einem zu teil geworden. Die geniale Konzeption des Denkers, zumal aber des Künstlers, die Anschauung, bietet die Analogie für das Aufleuchten des religiösen Funkens. Kommt dem Denken die Überzeugung in Betreff des Gehaltes der Religion nicht von anderstwoher zuhilfe, namentlich von dem angeblich sicherer begründeten sittlichen Bewußtsein, erlebt der Fromme nur sich selbst und sein an sich gegebenes Verhältnis zum Nicht-Ich, dann drängt sich das Bedenken auf, solche Offenbarung sei nichts als eine Selbsttäuschung der Einbildung, möglicherweise eine allgemeine Zwangsvorstellung, doch ohne sachlichen Hintergrund (Feuerbach).

Gegen eine solche subjektivistische Verzerrung des generalisierten Begriffes von Offenbarung bietet auch die Hinüberführung aus dem Gebiete der abstrakten Religionstheorie auf das der Religionsvergleichung keine Abhilfe. Man spricht freilich in diesen Darstellungen, ohne genauer auf den Begriff einzugehen, nicht wenig von Offenbarung und setzt eine solche bei allen Religionen voraus. Doch fehlt es daneben nicht an dem Zugeständnisse, man habe eine Gattung von Offenbarungsreligionen herauszuheben, diejenigen nämlich, welche sich des Besitzes von Offenbarungen bewußt sind (Tiele). Inbessn bleibt für dieses Bewußtsein nur die Beurteilung, es sei eine Phantasiespiegelung anderweitig erklärbarer psychologischer Vorgänge, so lange Religion nichts anderes ist, als das Innewerden einer unabweislichen Übermacht. Handelt es sich eben nur um Einwirkungen und ihre psychologische Verarbeitung, dann liegt das religiös Besondere entweder im Inhalt oder lediglich auf der Seite der verarbeitenden Seele und ihrer Art der Auffassung; die besondere Vermittlung religiöser Vorgänge aber fällt aus und damit der Anlaß, die Anschauung der Offenbarung zu verwenden. Wird sie trotzdem nicht beiseite geschoben, so dient ihr verallgemeinerter Gebrauch dazu, die biblischen Religionen mit den andern auszugleichen, indem sie sich nur als eine besonders schattierte Verwirklichung des allgemeinen Religionsbegriffes darstellen.

Dieser gesamten Denkweise haftet eine Geringschätzung des Geschichtlichen an. Schleiermachers Bestimmung, die Ethik sei das Formelbuch der Geschichte, die Geschichte das Beispielbuch zur Ethik, drückt das aus; man muß nur im Auge behalten, daß ihm die Ethik die Naturgesetze des sozialen Lebens formuliert. Das Wesentliche also sind die Gesetze, nach denen sich das Leben gleichmäßig entfaltet; die Verschiedenheiten der Erscheinung sind das Nebensächliche. Unter den gleichen Gesichtspunkt treten die verschiedenen Religionen; sie werden zu Varietäten, wie die Bäume einer Gattung. Das ändert selbst die Einführung der religionsgeschichtlichen Betrachtung nicht ohne weiteres. Wird nämlich der Stufengang der religiösen Bewegung nicht aus dem der Religion Eigentümlichen, sondern aus dem Aufstiege der Geisteskultur, aus der Läuterung der sittlichen Anschauungen, aus der Vervollkommnung des philosophischen Denkens abgeleitet, also aus Einwirkungen, deren Träger vom Religiösen unabhängig sind, so bleibt die Religion und ihr Bildungsgesetz an sich dieselbe, nämlich die sich im Grunde immer gleiche Religiosität; nur ihre Widerspiegelungen im Bewußtsein und ihre geistige Verarbeitung ändert sich. Die Maßstäbe für die Beurteilung dieser Wirkungen liegen also auch anderswo als im Religiösen.

In diesem Zusammenhange stellt sich dann mit einer gewissen Folgerichtigkeit eine Wendung im Gebrauche des Begriffes der Offenbarung ein. Bezeichnet er zuerst jene Wirkung, deren Eindruck das Wesen der Religion ausmacht, so führt seine gegebene Verknüpfung mit der Geschichte zu der Beobachtung, daß es auch im religiösen Leben überwiegend bestimmende und überwiegend empfängliche Menschen gibt; jene sind die stark religiös Erregten, und ihre Religiosität wird in ihrer eigentümlichen Beschaffenheit für die Empfänglichen zur religiösen Anregung und Gestaltung; sie wird diesen zur Offenbarung (Schleierm. Reden). Es ergibt sich also ein Verhältnis, in welchem die Religiosität offenbarend wirkt: Die Religion offenbart sich (Tiele 2 S. 5f.). Freilich führt eine solche Übertragung nur dann wahrhaft zu Religion, wenn in der Folge jene Einwirkungen selbst erlebt werden. Da die Übermittlung sich nur in der Gestalt der verarbeiteten religiösen Antriebe vollziehen kann, diese Verarbeitung aber durch äußere Einflüsse bestimmt wird, so müssen diese Vermittelungen gleichgültig, ja im Grunde als Hemmungen empfunden werden, sobald es zur eigenkräftigen Religiosität kommt. Diese vermittelnde Offenbarung scheidet also unter den bei dieser Denkweise geltenden Voraussetzungen aus dem Gebiete des

Religiösen im eigentlichen Sinne aus. Deshalb darf auch von einem übermittelten besondern Inhalte religiöser Art eigentlich nicht die Rede sein. Wie viel man dann immer von religiösen Genien und ihrer offenbarenden Bedeutung rede, es bleibt bei der Religion des Unbestimmten, dem immer gleichen Bewußtsein um das Bedingtsein, und dieses bleibt im Grunde allen individuellen und geschichtlichen Zusätzen gegenüber spröde; der Begriff der Offenbarung aber ist von dem abstrakten Begriffe der nackten Kausalität aufgekehrt.

Das ist so, weil man durchweg mit Anschauungen arbeitet, die der Beobachtung des Zusammenhanges der Dinge entnommen sind, ohne Rücksicht auf die Besonderheit des persönlichen Lebens; nur daß man sich freilich der Widerspiegelung im Bewußtsein nicht 10 ent schlagen kann; doch auch sie wird nach der Art jener Anschauungen behandelt. Darum ändert sich in der Hauptsache nichts, wenn man die Entfaltung der Gattung in ihren Varietäten durch den Stufengang einer notwendigen Entwicklung ersetzt, wenn das Nebeneinander im Nacheinander aufgewiesen wird. Es handelt sich immer nur um wechselnde Verarbeitungen des immer gleichen Grundes für das religiöse Bewußtsein. 15 Ist dessen Thatsächlichkeit einmal zugegeben, so läßt sich seine wirkfame Ausprägung oder „Offenbarung“ ebensowohl bei der atheïstischen als bei der pantheïstischen Hypothese erklären.

Auf diesem Wege ist der Begriff zu einem bloßen Anhängsel des Religionsbegriffes geworden und zwar eine Bereicherung von zweifelhaftem Werte, denn er dient teils 20 die Ursprünglichkeit der Religion in jedem herauszuheben, teils bezeichnet er in schwankender Weise die religiöse Wechselwirkung. Im Gegensatz dazu ist er entschieden für sein Entstehungsgebiet, für das geschichtliche Leben zurückgefordert. Das ist im Namen der Bibel (die neueren Biblicisten) und auf Grund der Beobachtung geschehen, daß es Religion nur in geschichtlicher Positivität giebt (A. Ritschl). Die Geschichte ist das Gebiet 25 derjenigen Thatsachen, die in handelnden Personen, ihren wirkfamen Handlungen und deren Wirkungen bestehen. Auf diesem Gebiete ist die Zwecksetzung Thatsache. Hier ist Raum für ein Handeln Gottes, das sich von seinem allumfassenden naturgesetzlichen Wirken abhebt. Es kann sich bethätigen in Ereignissen, in der planvollen Verknüpfung von Thatsachen, in der Setzung von eigentümlichen Personen. Ein solches Handeln greift wirkfam 30 in den Zusammenhang ein; es ist aber für den aufnehmenden Sinn zugleich Darstellung. Das nennt man Offenbarung durch Manifestation. Im Widerspruch zu der sich selbst zerlegenden intellektualistischen Fassung der Offenbarung kam man dahin, lediglih jene Offenbarung durch Thaten Gottes anzuerkennen (Hofmann). Dann erhebt sich die Frage, was eine Thatsache oder einen Thatsachentreis in seinem offenbarenden Werte zweifellos 35 mache. Es gibt zwei Antworten; die eine weist auf den zweckdurchsetzenden Zusammenhang; die andere darauf, daß die offenbarende Thatsache nicht befriedigend aus geschichtlichen Bedingungen abgeleitet werden könne. Diese Beobachtungen lassen sich stützend verbinden, aber auch widereinander lehren. Beide kommen darauf hinaus, den Kernpunkt der geschichtlichen Offenbarung in Jesu Christo zu erkennen. Damit ist zugleich gesagt, 40 daß sie nur die durch ihn bestimmte Geschichte als eigentliche Offenbarung gelten lassen.

Dahin führt auch ein anderer Gesichtspunkt. Faßt man das persönliche Leben in seiner Besonderheit ins Auge, so wird seine sittliche Bestimmtheit wichtig und mit Anschluß an die Bibel die Thatsache der Menschheitsünde. Mit ihr wird die Forderung einer besondern Offenbarung verständlich und so ergibt sich die Ansicht, daß man sie nur 45 als eine Seite an dem erlösenden Thun Gottes zu betrachten habe (Krauß). Erscheint dem generalisierenden Denken die Erlösung als eine besondere Gestalt der Offenbarung, so hier diese als ein dienender Zug in dem Thun Gottes zur Überwindung des Sünden schadens. Die Ausnahmestellung innerhalb des umfassenden göttlichen Weltwirkens wird für sie ebenso selbstverständlich als kennzeichnend. 50

So gewaltig nun dieses besondere wirkfame Handeln Gottes — in der Erscheinung Christi — auch vorgestellt werde, es verfällt doch notwendig, wiefern es Darstellung sein soll, der auffassenden Verarbeitung von seiten der Menschen. Dann erwacht die alte Frage, wo man die Bürgschaft für eine zutreffende Auffassung und ihre verläßliche Überlieferung zu suchen habe, wenn eben dieses Darstellen doch ein unentbehrliches Stück 55 des erlösenden Thuns bilde. Ja, wie ist ferner die Gewißheit zu gewinnen, in diesen Thatsachen den darstellend handelnden Gott in anderer Art als in seinem allgemeinen Weltwirken vor sich zu haben? Verfliebt nicht die besondere Geschichte nach allen Seiten in den Strom der gesetzmäßigen Menschheitentwicklung? Innerhalb seiner will sich das bloß verneinende Kennzeichen eines unableitbaren Inhaltes der Thatsache oder der Einsam-

keit der persönlichen Erscheinung Christi nicht zwingend erweisen lassen. Die Übernatürlichkeit der Thatfache und ihr Offenbarungswert, beides wird zweifelhaft. Hier hat die jüngste kritische Bewegung der Orientalistik wider das *N* eingesetzt.

Die Bibel stellt unter den Mitteln der Offenbarung obenan das Wort. In ihrer schlichten Fassung ist so wenig wie im menschlichen Leben ein ausschließendes Nebeneinander zwischen That und Wort; Wort ist nicht ohne That, ja Wort kann sehr wohl würksamste That sein; keinesfalls aber ist ihr wortlose That Offenbarung. Sie hat es nicht mit einer allwirkenden Macht zu thun, der erst der unter ihren Einfluß geratende Mensch mittelst des Sinnes über seine Eindrücke zum Worte verhelfen müßte, sondern sie kennet den redenden Gott. Dieser Gott bedient sich menschlichen Denkens und Redens, um sich selbst kund und sein Thun verständlich zu machen, wiefern seine Erkenntnis erforderlich ist, damit die Sünder in ihr das Mittel wider Sünde und Tod gewinnen. Wie durchaus innerhalb der biblischen Denkweise die Gottesthat behufs offenbarender Fortwirkung der Erschließung des auffassenden Sinnes und der deutenden Erkenntnis bedarf, kommt darin zu Tage, daß selbst das fleischgewordene Wort zur wirksamen Offenbarung erst durch den Dienst des Parakleten werden kann. So unentbehrlich diese lehrende Offenbarungsthätigkeit, so zweifellos ist das so gewirkte Wort eben Offenbarung, und nicht bloß unzureichender Ausdruck für ein seinem Wesen nach Unausagbares. Mit voller Unbefangenheit wird die so gewonnene Einsicht bis in den Ausdruck hinein als die von Gott beabsichtigte und bewirkte Mitteilung über ihn selbst und seinen Willen angesehen 1 Ko 2, 9f. Die Wirkung Gottes in seinem Geiste auf die Menschen geht nicht in dieser Erzeugung seines Wortes auf; sie ist ja die umfassende Hervorrufung der Beziehung auf ihn in allen Erscheinungsformen; aber die Wortbildung gehört wesentlich dazu. Jene Wirkung des hl. Geistes beschränkt sich eben nicht auf Trieb und Gefühl; sie nimmt auch alle Formen des Denkens in Anspruch. Der im Herzen des Menschen wohnende Gottesgeist wird nicht als eine bloß von außen auf die sinnlich vermittelten Bewußtseinsthätigkeiten wirkende Kraft gedacht. Die kennzeichnende Gestalt dieses Kreises ist nicht der geniale Sektenstifter, sondern der zum Martyrium bereite Prophet, der Träger des ihm befohlenen Gotteswortes.

Diese Aussage von einer Manifestation und Inspiration ineinander fügenden Vorgänge (C. J. Nisch, Rothe), dessen bleibendes geschichtliches Ergebnis das Wort Gottes ist, gibt sich als Ausdruck erlebter Gegenwart. Sobald dieser Faden abreißt, wie bei den nachexilischen Juden und in der nachapostolischen Kirche, ist das Verständnis leicht verdunkelt. Daß aber in dem Worte nicht nur sein *caput mortuum* vorhanden sei, davon überzeugt die Erfahrung, dieses Wort vermöge die Stelle der Manifestation sogar wirksamer als sie selbst zu vertreten, wo es an der umfassenden Wirkung Gottes in seinem Geiste nicht fehlt. Dieser Ausdruck für Gottes Selbstbekundung bietet keine Erklärung dafür, wie Religion überhaupt oder zuerst entstehe. Das Wissen um Gott, den man dann suchen und in seinem Weltwirken wiederfinden kann, ist für alles offenbarende Thun vorausgesetzt; die Bibel kennt keinen erst spät entdeckten Monotheismus. Der Bestand von Religion ist für alle Menschen vorausgesetzt und erst für den Notstand in ihr kommt dann die Offenbarung in Betracht. Sie ist grundlegend immer Selbsterweisung Gottes behufs seiner Anerkennung und erst weiterhin erstreckt sie sich auf damit Zusammenhängendes; deshalb gilt in diesem Kreise die Erkenntnis Gottes als das gerade Gegenteil von menschlich gefundenen und demgemäß menschlich bedingten Gedanken über das Göttliche. Es kann dafür keine schlichtere und durchschlagendere Bezeugung geben als die erste Bitte des Unservaters. Weder die Tiefen der Gottheit werden nach allen Dimensionen ausgemessen, noch die Mittel zu einem ins Einzelne gehenden (theosophischen) Weltverständnis geboten, nur die Wirklichkeit und Wahrheit der Bekanntschaft mit dem sich selbst offenbarenden Gott für uns verbürgt.

Es ist schon gelegentlich deutlich geworden, die Geschichtlichkeit der Offenbarung sei nicht darin allein zu suchen, daß sie sich in Thatfachen vollziehe, die erst verstanden sein wollen, um etwas zu besagen; vielmehr liegt bei dieser Bestimmung der Ton eher auf dem zusammenhängenden, ersichtlich einem erfüllten Zwecke dienenden Geschehen, in welches das bedeutende Wort in entsprechender Fortbewegung verflochten ist. So läßt sich allerdings sehr wohl von der Offenbarung aussagen, daß sie eine Entwicklung erzeuge, in gewissem Sinne auch, daß sie in ihrem Ergebnisse sich entwickle. Nur daß diese Entwicklung nicht nach der Analogie des Naturprozesses, sondern als die Erscheinung der planvollen Erziehung zu fassen ist, weil sonst nur von einem Offenbarwerden mittelst des menschlichen Bewußtseins, nicht von einem Offenbaren an dieses zu reden wäre.

Wenn die abstrakte Metaphysik bis in den Deismus hinein den Begriff des höchsten Wesens zu spröde für eine Wechselwirkung mit dem Endlichen gefaßt hat, so faßt die moderne Anthropologie die Subjektivität der Personen zu spröde, um die Einwirkung auf sie über einen Anreiz zur selbsttätigen Bewegung hinausgehen zu lassen. Beide schließen eine solche offenbarende Wirkung Gottes aus, die etwas anderes ist als Bedingung für die Wohlordnung des Ganzen; deshalb muß der Gottmensch eine von der Rücksicht auf die Sittlichkeit unabhängige Welteinrichtung sein und mit und in ihm die Offenbarung (Dorner). An diesem Punkte springt die Abhängigkeit der verschiedenen Fassungen des Begriffes der Offenbarung von der Kosmologie, wie immer sie geartet sei, in die Augen. Dergleichen scheint mit der Lösung des Problems der Natürlichkeit und Übernatürlichkeit der Offenbarung durch das Generalisieren dieser eigentlich doch nur im Umkreise der testamentarischen Religionen heimischen Anschauung unvermeidlich verbunden. Deshalb wird es geraten sein, bei ihrer theologischen Behandlung nicht zu übersehen, wie sehr sie in ihren Ursprüngen dient, die durch sie gebotene Gotteskunde andern Vorstellungen nicht nur überlegen, vielmehr als die wahre den Täuschungen gegenüber zu kennzeichnen; wie durch- aus Offenbarung nicht bloß mit Wirklichkeit der Berührung mit Gott, sondern vornehmlich mit Wahrheit der Gotteserkenntnis zusammengedacht wird. In der Beschränkung des Begriffes auf diese eine Seite der umfassenden Handlung Gottes, durch welche er das neue Leben und in ihm die vollkommene Religion begründet, bewahrt er seine eigentümliche Bedeutung und ist unentbehrlich um das Verständnis des religiösen Verhältnisses, sei es in der Form der Religiosität, sei es in der der positiven Religion, auf der Höhe des persönlichen Lebens zu erhalten. **Dr. Kähler.**

Offene Schuld. — Litteratur: Cruel, Gesch. der deutschen Predigt im Mittelalter, 1879, S. 220 f.; Rietschel, Die offene Schuld im Gottesdienste und ihre Stellung nach der Predigt in: Monatschr. f. Gottesdienst und kirchl. Kunst I (1896/7), S. 396 ff.; derselbe, 25 Glossen zu der Ordnung des Hauptgottesdienstes nach der Agende der sächs. Landeskirche. Progr. Leipzig 1898, S. 31 ff.; derselbe, Lehrb. der Liturgik I (1900), S. 369 ff.; 429 ff.; Achelis, Lehrb. der Pratt. Theol.² I (1898), S. 389 ff.; Art. Beichte Bd II, 537 f.

Mit dem Namen „offene Schuld“ (= öffentliches Schuldbekenntnis) bezeichnet man, im Gegensatz zur Ehren- und Privatbeichte des Einzelnen, die „allgemeine Beichte“, die im Namen der Gemeinde der Geistliche unter Anfügung der Absolution spricht. Name wie Sache stammen aus dem Mittelalter und gingen in die Reformationskirchen über, nur daß das Luthertum den Ausdruck „offene Schuld“ nicht kennt und dafür den Ausdruck „allgemeine Beichte“ braucht.

Die „offene Schuld“ ist jedenfalls deutschen, genauer süddeutschen (bayerischen) Ursprungs und geht wahrscheinlich auf Karls d. Gr. Zeit zurück. Sie wurde deutsch gesprochen und fand nach der, ebenfalls deutschen, Predigt statt, unter Hinzufügung der Absolution und wohl auch des deutschen Glaubens und Vaterunsers. Die ältesten Zeugnisse dieser Sitte sind zwei altslawische Beichtformeln, die sehr wahrscheinlich aus dem Deutschen übersetzt sind und ins 9. Jahrh. gehören werden (die Formeln bei Kopitar, 40 Glagolita Clozianus [Wien 1836], S. XXXV und XXIX; zur Sache Hauck, Kirchengesch. Deutschlands II, S. 667 und 427). Ferner haben wir aus dem 11. und 12. Jahrh. eine Anzahl solcher Beichtgebete, meist mit folgender Absolution, mit Glaubensbekenntnis und Vaterunser (Müllenhoff und Scherer, Denkm. deutscher Poesie und Prosa, 3. Aufl. [1892], I, 287 ff.; einige Proben daraus bei Hering, Hilfsbuch zur Ein- führung in das liturg. Studium [1888], S. 95 ff.; vgl. auch Kopitar, a. a. O. S. XLVII und die mittelalterlichen Predigtammlungen, Cruel a. a. O. S. 221 ff.). Der Priester bez. der Diakon sprach die Beichte vor, das Volk sprach sie kniend still nach, worauf der Priester die Absolution erteilte. Die Gebete selbst weichen mannigfach voneinander ab, doch scheint sich im Laufe der Zeit ein gewisses Schema durchgesetzt zu haben. Von Anfang an waren sie in der ersten Person der Einzahl gehalten, entsprachen also ganz der Privatbeichte. Diese Sitte der offenen Schuld lebte durch das ganze Mittelalter hindurch in Deutschland; sie ist bezeugt für Nord- und Süd- und Mitteldeutschland.

So fand sie auch die Reformation vor. Luther spricht davon in seinem Sermon von den guten Werken 1520 (GA², 16, 170; WA 6, 238) und in der deutschen Messe (GA 22, 240; WA 19, 96), aber er hat diese alte Sitte in Wittenberg nicht beibehalten. In dessen sah er sich später (1533 und 1536) veranlaßt, sich für die Beibehaltung dieses liturgischen Stückes auszusprechen. Es handelte sich um einen Streit in Nürnberg. Hier war seit den kultischen Reformen der Jahre 1524 und 1525 die öffentliche Beichte an

den „Feiertagen“ nach der Predigt und vor dem Abendmahlsempfang im Gebrauch; außerdem war auch das Confiteor des Priesters am Anfang der Messe durch eine allgemeine Beichte mit folgender Absolution ersetzt worden (Kolbe, *Analecta*, 185; Smend, *Evangel. deutsche Messen* S. 163, 172 und 177). Die Privatbeichte vor dem Abendmahl war dabei zwar nicht in Abgang gekommen, drohte aber außer Brauch zu kommen. Um die Privatbeichte zu retten, tilgte die 1533 von Osiander und Brenz verfaßte Nürnberg-Brandenburgische RD die allgemeine Beichte überhaupt, und zwar auf Betreiben Osianders. (Nichter, *RD* I, 203, 204, 206). Allein die alte Sitte erhielt sich trotzdem. Da erhob Osiander auf der Kanzel leidenschaftlich seine Stimme dagegen, zur großen Beunruhigung der Gemeinde. Der Rat sah sich veranlaßt, ein Gutachten über die Frage bei den Wittenbergern einzuholen. Luther, der mit Recht der Frage keine prinzipielle Bedeutung beilegte, trat doch um des Friedens willen für den alten Nürnberger Brauch ein. Denn die allgemeine Beichte sei doch nichts anderes, als eine Verkündigung des Evangeliums in spezieller Form (de Wette IV, 444, 465, 470, 480; VI, 176; Kolbe, *Analecta*, 185, 190, 195. Die Literatur zu diesem Streit bei Rietschel, *Liturgik* I, 430 Anm. 15). In Wittenberg selbst wurde die Sitte aber nicht eingeführt.

Im Gebiete des Luthertums in Norddeutschland hatte sich die allgemeine Beichte weithin erhalten. Die Preussische RD von 1525, auf die die die Nürnberger Messen stark eingewirkt haben, schreibt sie mit folgenden Worten vor: „Am Ende der Predigt des Sonntags und Feiertags soll dem Volk eine gemeine christliche Beichte vorgesagt werden“ (Nichter, *RD* I, 29). Die Beichte selbst steht bei Smend, *Evangel. deutsche Messen* S. 190. Die sächs. Visitationsartikel von 1533 bezeugen die Sitte und schreiben sie vor (Nichter, *RD* I, 229). Die sächs. Konferenz von Altenzelle 1544 empfiehlt sie ebenfalls. (Sehling, *Kirchl. Gesetzgebung unter Moriz v. Sachsen* S. 61, vgl. auch S. 181f.). Auch Bugenhagen hat sie in seinen RD, offenbar der ortsüblichen Tradition folgend; so in den RD von Braunschweig 1528, Hamburg 1529, Lübeck 1531. Wenn er in der RD von Schleswig-Holstein 1542 die allgemeine Beichte nach der Predigt wegläßt, so liegt dem gewiß keine besondere Absicht, sondern wiederum nur die örtliche Sitte zu Grunde. Bemerkenswert ist, daß die eigentliche Absolution in diesen RD fehlt. Andere norddeutsche lutherische RD haben die öffentliche Beichte nach der Predigt mit der Absolution: Nordheim 1539; Halle 1541; Braunschweig-Lüneburg 1542 und 1569; Kalenberg 1569; Lauenburg 1585. Auffallend ist es, daß weder die Herzog Heinrich-Agende von 1539, noch die kursächsische RD von 1580 die allgemeine Beichte anordnen.

Eigenartig ist der Brauch der reformierten Kirche und der von ihr beeinflussten süd- und westdeutschen Gebiete. Schon sprachlich heben sich diese Gebiete vom Luthertum ab: sie behalten den alten Ausdruck „offene Schuld“ bei. Charakteristisch ist, daß hier die offene Schuld nicht nur nach der Predigt, sondern bereits am Anfang des Gottesdienstes, als Ersatz des Confiteor des Priesters oder des Kyrie erscheint — eine Sitte, die bereits mittelalterliche Anfänge hatte, denn nach der *salus animae* von 1503, einer Erbauungsschrift für Laien, sollen diese während des Confiteor die „offene Schuld“ beten (Smend, *Evangel. deutsche Messen*, S. 11); ferner wird hier die Abendmahlfeier mit der offenen Schuld eingeleitet. In Zürich wurde nach Zwinglis Anordnung die offene Schuld nach jeder Predigt gesprochen, mit folgenden Schlußworten: „Allmächtiger, ewiger Gott, verzeih uns unsere Sünd, und führ uns zum ewigen Leben, durch Jesum Christum unsern Herrn. Amen“ (Nichter, *RD* I, 136; Stähelin, *Zwingli* II, 62). Sicher bestand dieser Brauch 1525, aber höchst wahrscheinlich ist er viel älter und von Zwingli aus katholischer Zeit herübergenommen worden. Daß nach Zwinglis Anordnung in Zürich die offene Schuld auch beim Abendmahl, das hier bekanntlich vom gewöhnlichen Sonntagsgottesdienst getrennt war, gebraucht worden sei, wie Smend, a. a. D. S. 208 angiebt, läßt sich nicht erweisen. Denn in der „Vorrede“ von Zwinglis „*Aktion oder Bruch*“ ist zwar von der Predigt als Einleitungsakt des Abendmahls die Rede, nicht aber von der offenen Schuld (vgl. Smend, a. a. D. S. 196; das Richtige bei Stähelin, *Zwingli* I, S. 444). In Basel begann 1526 die Abendmahlfeier ebenfalls mit der Predigt, dieser ging hier aber eine „Ermahnung“, die „offene Beichte“ und das *Pater noster* (Smend, a. a. D. S. 214f., Anm. 1 und S. 227) voraus. In Straßburg begann nach der „*Ordnung und Inhalt der deutschen Mess*“ von 1524 der Gottesdienst — Predigt- und Abendmahlsgottesdienst sind hier noch nicht getrennt — mit der „offenen Schuld“, die knieend gebetet wurde (Smend, a. a. D. S. 126; Huber, *Straßburger liturg. Ordnungen* [1900], S. 57, 77. Vgl. S. 83, 91 ff.). Ferner wurde das tägliche sogen. „*Morgengebet*“ mit der offenen Schuld begonnen (nach „*Psalmen, Gebet und Kirchenübung*“ von 1526 bei

Zimend, a. a. D. S. 138 Anm. 6; vgl. Huber, a. a. D. S. 88, 90). Die Straßburger Sitte und die Straßburger Formeln hat Calvin einfach für Genf übernommen (Erichson, Die Calvin. und die Altsträß. Gottesdienstordnung [1894], S. 13 ff.), und daß die Nürnberger Sitte, von der oben die Rede war, vom Süden her beeinflusst war, ist nach dem Gesagten höchst wahrscheinlich. Reformierter, bez. Straßburger Einfluß ist wohl auch in Hessen anzunehmen. Die *reformatio ecclesiarum Hassiae* von 1526 sagt: „Proinde laudamus publicam confessionem, quae in coenae Dominicae initio fieri consuevit, modo lingua vulgi dixincte et ab omnibus simul fiat“ (Nichter I, 59). Nach dieser Äußerung muß in Hessen die deutsche allgemeine Beichte vor dem Abendmahl, also nach der Predigt, in Übung gewesen zu sein. Man könnte zweifeln, ob damit wirklich die übliche allgemeine Beichte gemeint ist. Die Kasseler KD von 1539 bietet nämlich vor dem Abendmahl ein Gebet (in einer längeren und in einer kürzeren Form), das mit einem allgemeinen Sündenbekenntnis beginnt (Nichter I, 299 f.). Aber kaum dürfte dieses Gebetsstück mit der *publica confessio* gemeint sein. In Marburg wurde 1548 nach der Predigt, dem allgemeinen Kirchengebet und einer „Vernahnung an die Kommunikanten“ eine „gemeine Beicht und *publica absolutio*“ gesprochen (Herrmann, Das Interim in Hessen [1901], S. 181). Nach der hessischen KD von 1566 sollen, bis die Gemeinde sich versammelt hat, ein oder zwei Psalmen gesungen werden; der eigentliche Gottesdienst aber beginnt mit dem Sündenbekenntnis „mit Aufnahme der Absolution“ (oder Gesang des 51. Psalms) (Nichter I, 293). Hier ist der süddeutsche Einfluß ganz offenbar. Bemerkenswert ist, daß Sündenbekenntnis und Absolution nochmals nach der Predigt erscheinen. Bei der Abendmahlsfeier folgt ebenfalls auf die Predigt Beichte und Absolution (ebenda, S. 206). Später, 1574, ist für den vollen Sonntagsgottesdienst, bei dem Predigt und Abendmahl stattfand, die offene Schuld am Anfang gestrichen worden, sie blieb aber nach der Predigt; dagegen blieb die Sitte, wenn kein Abendmahl gehalten wurde, mit Gesang die Zeit hinzubringen, bis die Gemeinde versammelt war und dann den Gottesdienst mit der „gemeinen Konfession samt folgender Absolution“ zu beginnen (Diehl, Zur Gesch. des Gottesdienstes u. s. w. in Hessen [1899], S. 93 f.; vgl. auch S. 98, 133 f.). Das Beicht- und Absolutionsformular von 1574 ist noch lange, noch 1780 in Hessen in Gebrauch gewesen. Die Württembergische KD von 1536 sieht die allgemeine Beichte und Absolution bei der Abendmahlsfeier ebenfalls nach der Predigt vor, gesprochen vom Altar aus. Sie lehnt sich in der Absolutionsformel an die Nürnberger KD von 1533 an (Nichter I, 268; vgl. auch die KD von 1553 bei Nichter II, 136).

Heute ist fast ausnahmslos die allgemeine Beichte nach der Predigt geschwunden. Sie hat in fast allen neueren Ägenden am Anfang des Gottesdienstes ihre Stelle gefunden. Nach der Predigt ist sie regelmäßig nur noch in Sachsen im Gebrauch, fällt aber an den Bußtagen weg, um durch die Litanei ersetzt zu werden. Diese Sitte besteht seit 1581, wo sie zuerst in der Dresdner Hofkirche eingeführt wurde. (Näheres bei Rietschel, in d. Monatschr. f. Gottesd. und kirchl. Kunst I, S. 399). Die separat. lutherische Kirche Preußens läßt sie nach der Predigt zu, wenn nicht am Eingang des Gottesdienstes Confiteor und Gnadenspruch vorhanden waren. Die sächsische Sitte wird heute von keinem Liturgiker mehr vertreten. Mit stichhaltigen Gründen hat sie in neuerer Zeit besonders Rietschel bekämpft. Vor allem ist dagegen geltend zu machen, daß dadurch die Predigt unter den Gesichtspunkt der einseitigen Gesetzesverkündung gerückt wird, die auf die Weckung der Bußstimmung ausgeht, während die Predigt doch ebenso die Glaubensgewißheit der erfahrenden Gotteskindschaft zum Ausdruck bringt. **Drewß.**

Offizial. Nach kanonischem Rechte bezeichnet dieser Ausdruck einen Stellvertreter für die Jurisdiktion. So waren die Archidiaconen (s. d. A. Bd I S. 783) schon seit dem sechsten Jahrhundert die Hauptvertreter der Bischöfe in Beziehung auf die *potestas jurisdictionis*, in c. 7. Rotomag. ann. 1050 (Mansi T. XIX. col. 753) werden sie *officiales episcopi* genannt. Als die Gewalt der Archidiaconen sich zu einer *jurisdictio ordinaria* gesteigert hatte, finden wir auch *officiales* dieser erwähnt, z. B. in c. 3. X. De oper. nov. nunc. V, 32. (Honor. III), c. 3. X. De solut. III. 23. (Greg. IX), Conc. Turon. 1239, c. 8. Conc. ad vall. Guidon. 1242. c. 4. („*officiales seu allocatos habeant*“), c. 3. De appell. in VI. II. 15. (Innoc. IV.), Conc. Excestrens. i. Angl. 1287 u. a. Den mannigfachen Übergriffen der Archidiaconen traten aber seit dem Ende des 12. Jahrhunderts eine Reihe von Synoden entgegen und auch die Bischöfe selbst suchten die Wirksamkeit der Archidiaconen durch die Einrichtung be-

sonderer „officiales“ zu beschränken und zu schwächen. Diese, welche bereits in Briefen des Petrus Blesens. (ep. 25 u. 214, Ende des 12. oder Anfang des 13. Jhdts.) sowie in c. 3 de appell. in VI. II. 15 (Innoc. IV. 1245), und in den Praecepta de officio facta v. J. 1245 bei Pommeraye, Rotom. eccl. conc. (Rotom. 1677) p. 253 ff. neben den Archidiaconen genannt werden, waren teils officiales foranei, teils officiales principales oder vicarii generales. Erstere wurden für die einzelnen Archidiaconatssprengel außerhalb (foras) des Bischofsitzes ernannt und konkurrierten hier als bischöfliche Delegaten mit den Archidiaconen (c. 1. De off. ordin. in VI. I. 16, c. 2 h. reser. in Clem. I. 2, Conc. Narbon. 1609. c. 42. 43); letztere dagegen übten die bischöfliche Gerichtsbarkeit in allen dem Bischof reservierten Fällen in erster Instanz, in allen von den Archidiaconen und officiales foranei entschiedenen Sachen aber in zweiter Instanz.

Während vielfach die Bezeichnungen officialis principalis und vicarius generalis als gleichbedeutend gebraucht wurden, z. B. in c. 16. Conc. Trid. De reform. Sess. 24. und noch jetzt so gebraucht werden in allen italienischen Ländern, Ungarn, Dalmatien, sowie im Orient, wurden anderwärts beide unterschieden, und für die bischöfliche Jurisdiktion ein besonderer Vertreter, der officialis, für die bischöfliche Verwaltung ein anderer, der Generalvikar, bestellt, wie dies auch jetzt noch in Frankreich, Belgien (vgl. Van Espen, Jus eccles. univ. P. I. tit. 12. c. 4. 5), Spanien, England, Afrika in den meisten deutschen Diöcesen der Fall ist. Nachdem durch das Tridentinum den Archidiaconen die Jurisdiktion in Ehe- und Kriminalsachen entzogen worden (c. 12. 20. De reform. Sess. 24), sind auch die officiales foranei immer seltener geworden, so daß in der Regel die gesamte Jurisdiktion und Verwaltung in der Hand des Generalvikars vereinigt erscheint (s. d. N. Bd VI, S. 509). Unter dem Vorherrsche derselben besteht regelmäßig eine besondere beratende, meist aus Domkapitularen zusammengesetzte Behörde, das Generalvikariat oder Ordinariat, auch Konsistorium genannt; w aber die eigentliche Gerichtsbarkeit, namentlich in Ehesachen, von einem besonderen Stellvertreter des Bischofs ausgeübt wird, dem Offizial, und dies ist, wie vorhin bemerkt, in den meisten deutschen Diöcesen der Fall, steht diesem ein besonderes richterliches Kollegium zur Seite, das sogenannte Offizialat oder Konsistorium. Vgl. Hinschius, System des kathol. Kirchenr., Bd II (Berlin 1878), S. 192 ff. 205 ff. Außerdem existieren noch einige durch besondere Verhältnisse hervorgerufene Offizialate in Deutschland, welche teils die rechtliche Bedeutung der Generalvikariate haben, z. B. das Offizialat des Bischofs von Münster in Westfalen für Oldenburg, teils nur als delegierte Behörden anzusehen sind, wie das Amt des Großschöffen in Habelschwerdt, welches ein Offizialat des Erzbischofs von Prag für die Grafschaft Glatz ist, das Kommissariat des Erzbischofs von Olmütz für den Distrikt Ratibor in Oberschlesien und das Kommissariat des Bischofs von Hildesheim zu Osnabrück im Eichsfelde (vgl. Hinschius a. a. O. S. 227, Anm. 4).

(Wasserschleben †) Schling.

40 **Oktave** s. d. N. Rechte Bd II S. 534, 32 ff.

Oktave, ein der katholischen Liturgik angehöriger Ausdruck, bedeutet die achttägige Feier gewisser hervorragender Feste; insonderheit den achten Tag, an welchem sich die Feier zu einer ähnlichen Höhe erhebt, wie am ersten. Wie die Feste, so sind die Oktaven von verschiedener Würde. Die von Ostern und Pfingsten, auch die des Epiphaniastages werden so hoch gehalten, daß innerhalb des sie konstituierenden Zeitraums weder ein Heiligentag, noch Motiv- oder Seelenmessen zugelassen werden, wogegen die Oktaven von Weihnachten und Fronleichnam das Eintreten von Heiligentagen gestatten, alle übrigen aber, sowohl für diese Feste, als für jene Messen Raum gewähren. Demnach sind für die das eigentümliche Kennzeichen hoher Festfeier überhaupt, und hieraus erklärt sich, daß in der Quadragesimalzeit, welche ihrer Abzweckung nach das gerade Gegenteil von Festfeier ist, Oktaven nicht vorkommen. Das Missale schreibt für jeden ihrer Tage gewisse Gebete, für den achten Tag aber ein Offizium vor, welches dem des Festes insofern entspricht, als es teils einzelne seiner Bestandteile wiederholt, teils Momente beibringt, welche der Idee des Festes innewohnen, ohne doch am ersten Tag zur Erwählung gekommen zu sein, wie z. B. die Epiphaniasoktave einerseits an die Weisen aus dem Morgenland, andererseits an den Gegenstand der griechischen Epiphaniastage, die Taufe Christi, erinnert. Für die evangelische Theologie und Kirche haben die Oktaven keinen anderen, als nur einen geschichtlichen Belang. Geschichtlich aber sind sie insofern nicht unbedeutend, als

ihr Aufkommen im Altertum mit besonderer Bestimmtheit bezeugt, wie gern die Kirche für ihr gottesdienstliches Leben Formen benutzte und weiterbildete, welche ursprünglich der israelitischen Theokratie angehörten. Nach der Festordnung Israels wurde das Passahfest sieben Tage lang gefeiert, und unter diesen wurde der erste und der letzte am glänzendsten begangen (Le 23, 6; Nu 28, 17; Dt 16, 3). „Anfang und Ende“, bemerkt ⁵ Philo darüber mit gewohnter Sinnigkeit und Kühnheit, „bekommen so das ihnen gebührende Vorrecht; wie auf einem musikalischen Instrumente soll ein Zusammenklang der äußersten (Töne) hervorgebracht werden“ (de septenario et festis, ed. Francof. p. 1191) — ein Gedanke, welcher, obwohl unmittelbar an die Siebenzahl angeschlossen, die liturgische und die harmonische Bedeutung des Wortes Oktave ineinanderspielen läßt. ¹⁰ Diese Einrichtung der Passahfeier ist nun, unter der Modifikation, daß nicht der erste und siebente, sondern der erste und achte Tag gefeiert wurde, in die Kirche aufgenommen worden; eine Änderung, zu welcher neben dem Umstande, daß die israelitische Feier mit dem ihr vorausgehenden Tage des Passahlammessens acht Tage dauerte (*εορτήν ἄγομεν ἐν ὀκτώ ἡμέρας, τὴν τῶν ἀζύμων λεγομένην* Joseph. antiq. II, 15, 1), und dem ¹⁵ weiteren, wonach am Laubbüttenfest außer dem siebenten noch der achte gefeiert ward (Le 23, 36; Philo p. 1195), hauptsächlich die evangelische Thatsache der Erscheinung des Auferstandenen acht Tage nach der ersten (Joh. 20, 26) Veranlassung gegeben haben mag. War so die Oktavenfeier in die Kirche einmal eingeführt so verbreitete sie sich im Laufe der Zeit von dem hohen Feste, bei welchem sie zuerst Platz gefunden, leicht zu ²⁰ allen den anderen, für welche sie dem Meßbuch nach angeordnet wird. Ist dem nun so, so steht die Oktave, die Nachfeier der Feste, zur Vorfeier derselben, der Vigilie, in dem eigenthümlichen Verhältnisse, daß diese auf die ersten Zeiten des Christentums zurückweist, wo die Gläubigen durch Verfolgungen gehindert wurden, sich bei Tage zu versammeln (Bingham, Origg. IX, 45), jene aber an die Jahrhunderte vor Christo erinnert, in ²⁵ denen die Grundsteine zum Bau der Kirche gelegt worden sind. **E. Ranke †.**

Olaf s. d. N. Norwegen oben S. 214, 57.

Oldenburg, Bistum s. Lübeck Bd XI S. 670.

Oldenburg, kirchliche Statistik. — Das Großherzogtum Oldenburg besteht aus drei in Rücksicht auf ihre kirchliche Organisation voneinander unabhängigen Theilen, dem ³⁰ Herzogtum Oldenburg (5376 qkm), dem Fürstentum Lüneburg (535 qkm) und dem Fürstentum Birkenfeld (503 qkm). Im Herzogtum Oldenburg herrscht das evangelische Bekenntnis und zwar wesentlich das lutherische: die einzige evangelisch-reformierte Gemeinde des Landes ist Accum mit 542 Seelen (1 Katholik). Die Reformation gelangte, als Graf Johann XVI. im Jahre 1573 Hermann Hamelmann (vgl. Bd VII, S. 385, 16) ³⁵ zum Superintendenten nach Oldenburg berief, durch die von diesem und Nikolaus Selnecker abgefaßte und am 13. Juli 1573 eingeführte Kirchenordnung zum Abschluß. (Diese Kirchenordnung, welche nach der mecklenburgischen von 1552 und der braunschweigischen von 1569 gearbeitet ist und nirgends eigentümliche Momente darbietet, erschien Jena 1573; sie ist bei Richter nicht abgedruckt; vgl. Richter, Die evangelischen Kirchen- ⁴⁰ ordnungen des 16. Jahrhunderts, 2. Bd, Weimar 1846, S. 353). Als dann im Jahre 1575 die Herrschaft Jever an Oldenburg kam, führte Hamelmann sie auch hier ein, ob- schon hier einige Reformierte und Wiedertäufer widerstrebten (vgl. Hamelmann, Oldenburgische Chronik, Oldenburg 1599, S. 422 f.). Oldenburg blieb dann auch in der ⁴⁵ dänischen Zeit (1667—1773) ein durchaus lutherisches Land. Unter den Herrschern aus dem Holstein-Gottorp'schen Hause (seit dem Jahre 1773) brach dann auch in Oldenburg der Rationalismus ein, wovon u. a. das Gesangbuch vom Jahre 1791 ein sprechender Beweis war. Die Bewegungen des Jahres 1848 blieben sodann auch für die Kirche Oldenburgs nicht ohne Einfluß; eine konstituierende Synode löste die Kirche ganz vom ⁵⁰ Staate und gab ihr im Jahre 1849 eine neue „Kirchenverfassung“, welche nach der damals allgemein beliebten Weise keine „Beschränkung der Glaubens- und Gewissensfreiheit“ mehr dulden wollte und die wichtigsten kirchenregimentlichen Funktionen den Gemeinden und einer Synode übergab. Da wandten sich im Jahre 1851 einige Geistliche Oldenburgs an den vierten deutschen evangelischen Kirchentag zu Elberfeld mit der Bitte, der Kirchentag möge intercedieren, da diese Verfassung „irgend eine Gewähr des Schutzes des evan- ⁵⁵ gelischen Bekenntnisses ausdrücklich nicht, wohl aber den zerstörendsten Angriffen der unumschränkten Lehrfreiheit Stützpunkte biete“; der Kirchentag beschloß, seinen Ausschuß zu

beauftragt, im Falle eine genaue Erforschung der Sachlage eine solche Verwendung recht und nötig erscheinen lasse, dieselbe auszuführen. Der Ausschuß gewann die Überzeugung, daß diese Kirchenverfassung „an einem doppelten radikalen Mangel leide, an Bekenntnislosigkeit und Revolutionierung des Kirchenregimentes“, und richtete unter dem 29. Dezember 1851 ein ausführliches Schreiben an den Großherzog (vgl. Verhandlungen des vierten Kirchentages zu Elberfeld, Berlin 1851, I, S. 99, und Verhandlungen des fünften Kirchentages zu Bremen, Berlin 1852, S. 20f. u. S. 159 ff.). Darauf beschloß der Oldenburger Landtag im Jahre 1852 eine Revision der Kirchenverfassung, und am 11. April 1853 wurde dann als Abschluß der infolge hiervon gepflogenen Beratungen einer besonderen Kommission, des Oberkirchenrates und der Synode vom Großherzog das neue „Verfassungsgesetz der evangelisch-lutherischen Kirche des Herzogtums Oldenburg“ verkündet, das an demselben Tage in Kraft trat. Die vier ersten Artikel dieser Verfassung lauten: „Die evangelisch-lutherische Kirche des Herzogtums Oldenburg ist ein Teil der evangelischen Kirche Deutschlands und betrachtet sich mit dieser als ein Glied der evangelischen Gesamtkirche. Sie steht demnach auf dem Grunde der hl. Schrift und bleibt in Übereinstimmung mit den Bekenntnissen der deutschen Reformation, vornehmlich mit der Augsburger Konfession. Sie ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbstständig, unbeschadet der Rechte des Staates. Der dem evangelischen Bekenntnisse zugewandene Großherzog hat das den evangelischen Landesfürsten Deutschlands herkömmlich zustehende Kirchenregiment, beschränkt durch die Bestimmungen dieser Verfassung“. Aus den folgenden Paragraphen ist noch hervorzuheben, daß der Großherzog die Mitglieder des Oberkirchenrates ernannt; unter den fünf Mitgliedern derselben müssen zwei Geistliche und zwei Weltliche und unter den letzteren ein Jurist sein. Der Oberkirchenrat stellt für jede erledigte Pfarrstelle einen Aufsatz von dreien auf, aus welchen, nachdem sie eine Wahlpredigt und Katechese gehalten haben, die Gemeindeversammlung wählt. Die Gemeindeversammlung besteht aus allen selbstständigen Männern der Pfarrgemeinde, welche das 25. Jahr vollendet haben, nicht vom Stimmrecht ausgeschlossen sind und nicht durch Religionsverachtung oder unehrbaren Lebenswandel öffentliches Argernis geben. — Diese Kirchenverfassung findet sich vollständig abgedruckt im „Allgemeinen Kirchenblatt für das evangel. Deutschland“, 2. Jahrg., Stuttgart u. Tübingen 1853, S. 359—384. — Im Jahre 1868 wurde im Herzogtum nach langen Beratungen ein neues Gesangbuch eingeführt, welches zwar ein wenig besser als das vom Jahre 1791 ist, aber doch in der Änderung der alten und Bevorzugung neuer Kirchenlieder noch viel weiter geht, als die meisten der seit dem Eisenacher Entwurf vom Jahre 1854 in Deutschland erschienenen Gesangbücher; vgl. die Beurteilung desselben in Kochs Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs 7. Bd, Stuttgart 1872, S. 78f. Seitdem hat das Gesangbuch einen Anhang erhalten.

Katholiken wohnen zumeist in der Münsterschen Geest, dem früher zum Hochstifte Münster gehörigen Landesteile; die hier wohnhaften Katholiken machen 39% aller Katholiken des Großherzogtums, 87% derjenigen des Herzogtums aus. Ihre Angelegenheiten ordnet das bischöfliche Offizialat zu Wechta.

Im Fürstentum Lüneburg ist die dortige Regierung die Oberbehörde in Angelegenheiten der lutherischen Kirche; der erste Geistliche in Cutin ist für diese Angelegenheiten mit dem Titel eines Kirchenrates der Regierung beigeordnet.

Im Fürstentum Birkenfeld haben die zwölf lutherischen und zwei reformierten Gemeinden gegen Ende der dreißiger Jahre die Union angenommen; seit dem Jahre 1875 besitzt die dortige evangelische Kirche auch eine Synodalverfassung. Das Kirchenregiment liegt in den Händen eines Konsistoriums, das aus zwei weltlichen und einem geistlichen Mitgliede besteht. Für die Angelegenheiten der katholischen Kirche besteht eine ebenso zusammengesetzte Kommission.

Die Konfessionsverhältnisse des Landes sind folgende:

1. Herzogtum Oldenburg:

Evangelische	Röm. Katholische	andere Christen	Juden	sonstige Personen
221 299	72 847	914	855	75.

Die Zahlen stammen von der Zählung von 1895 (Statistische Beschreibung der Gemeinden des Herzogtums Oldenburg von Dr. Kollmann, Oldenburg 1897). Die wenigen Reformierten des Landes sind in der ersten Zahl einbegriffen; die anderen Christen sind wohl Mitglieder der Sekten u. ä. In Prozenten ausgedrückt würde also Oldenburg zu 75% lutherisch und zu 25% katholisch sein. Die Zahlen sind abgerundet; denn die andern drei Rubriken zusammen machen noch nicht 1% aus. Kommunitanten waren

1897/99 136719, um 2019 Personen weniger als 1894/96; die Trauungen rein evangelischer Paare betragen 99,08%, die Taufen erreichen fast die Zahl der Geburten, kirchliche Beerdigungen sind 88,72%. Von den gemischten Paaren sind evangelisch getraut 53,61%; von der katholischen Kirche übergetreten sind 73, zur katholischen Kirche ausgetreten 15 Personen. Das Dienst Einkommen der Geistlichen ist in der 20. Synode (22. Nov. bis 7. Dez. 1900) neu geregelt worden.

2. Fürstentum Lüneburg. Konfessionsverhältnisse nach der Zählung von 1900:

Evangelische	Röm. Katholische	andere Christen	Juden	sonstige Personen
36912	390	18	15	5

also zu 99% lutherisch. Die Römisch-Katholischen machen etwa 1% aus, die meisten wohnen in Cutin. Die Verhältniszahlen sind abgerundet, da die anderen drei Rubriken der statistischen Zählung nicht in Betracht kommen können. An Amtshandlungen zählte daselbe Jahr 1301 Taufen, 839 Konfirmierte, 317 Trauungen, 7860 Kommunitanten und 826 Beerdigungen, in Prozenten zu den Geburten u. 103,49 Taufen; 98,93 Trauungen; 96,15 Beerdigungen und 19,82 Kommunitanten.

3. Fürstentum Birkenfeld. Konfessionsverhältnisse nach der Zählung von 1900.

Evangelische	Röm. Katholische	andere Christen	Juden	sonstige Personen
34523	8180	182	524	—
oder 79,53	18,84	0,42	1,21%	

An Amtshandlungen aus demselben Jahr sind zu verzeichnen Taufen 1211 (105,24% der Geburten), 330 Trauungen (100,99 der Eheschließungen), 668 Beerdigungen (93,30 der Todesfälle), 10698 Kommunitanten (30,99 der Seelenzahl) und 819 Konfirmierte.

Quellen: Dr. Kollmann, Statistische Beschreibung des Herzogtums Oldenburg (Oldenburg 1897) und der Gemeinden des Fürstentums Lüneburg 1901; Verhandlungen der 20. Landesynode der evang.-luth. Kirche des Herzogtums Oldenburg 1900; Hof- und Staatshandbuch des Großherzogtums Oldenburg 1902; Statistische Mitteilungen aus den deutschen evangelischen Landeskirchen 1900. v. Broecker (D. Wertheim).

Olearius, eine vom Ende des 16. bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts blühende, weitverzweigte Gelehrtenfamilie, aus der eine große Zahl namhafter Theologen und angelegener Kirchenlehrer hervorgegangen ist. — Quellen: J. G. Leuckfeld, *Historia Hesusiana, Duedlinburg und Aischerleben* 1716, S. 3, 234—248; Geschlechts-Register aller gelebten und noch lebenden Herren Olearien; Vollständige Register über die andern Zehn Jahr der Unschuldbigen Nachrichten von Anno 1711 bis 1720, Leipzig 1728, s. v.; C. Chr. v. Dreyhaupt, *Beschreibung des . . . Saal-Gräfjes*, Halle 1750. 2. Teil, S. 110—113; Geschlecht derer Olearius; M. Ranft, *Leben und Schriften derer Chursächsischen Gottesgelehrten*, 2. Theil, S. 809—892; Chr. G. Jöcher, *Allg. Gelehrten-Lexicon*, III. Teil, S. 1050—1057; Notermund, *Fortsetzung und Ergänzungen*, V. Bd, Sp. 1041—1064; E. Rüdiger u. G. Rathgeber in *Ersch u. Gruber, Allg. Encyclopädie* III. Sektion, 3. Theil, Leipzig 1832, S. 37—44; *AbB* Bd 24, S. 269—284; C. Meusel, *Kirchliches Handlexikon*, 5. Bd, S. 53 f. — Zu 1. Opel in *AbB* Bd 24, S. 278 f.; Notermund a. a. D. V, 1050—1051; J. Chr. von Dreyhaupt, *Beschreibung des Saalkreisjes* (1749), Bd 1, S. 1007 ff.; D. F. Arnold, *Historie der königsb. Universität, Königsberg* i. Br. 1746, Tl. I, S. 40; Ph. J. Rehtmeyer, *Der berühmten Stadt Braunschweig Kirchenhistorie*, 3. Teil (1710), S. 529 ff.: *Coll. opusculorum historiam Marchicam illustrantium*, Berlin 1730, 8. u. 9. Stück, S. 111; J. A. Gleich, *Annalium Ecclesiasticorum* I. Theil (Dresden und Leipzig 1730), S. 146. 533; II, 654. 677. — Zu 2. F. Pipping, *Sacer decadam septenarius memoriam theologorum . . . exhibens*, Lipsiae 1705, I, 41—62; Notermund a. a. D., V, 1045—1047, wo auch seine Schriften verzeichnet sind: J. J. Mascovius in den *Acta Eruditorum* auf das Jahr 1716, p. 235—237; Opel in der *AbB* Bd 24, S. 276 f.; Koch, *Geschichte des Kirchenliedes und Kirchengesangs*, 3. Aufl., Bd III, S. 349 ff.; Gleich a. a. D., I, 152. 184. 190. 573 590.; II, 130. 676. 678. 685. — Zu 3. Lechler 50 in der *AbB* Bd 24, S. 279 f.; Notermund a. a. D., V, 1051—1052; Pipping a. a. D., I, 17—33; J. C. Wegel, *Historische Lebens-Beschreibung der berühmten Lieder-Dichter, Herrnsstadt* 1721, Bd II, S. 252—261; J. B. Liebler, *Hymnopoio-graphia Oleriana*, Raumburg 1727, S. 7 ff.; A. J. Rambach, *Anthologie Christlicher Gesänge*, Altona und Leipzig 1819, Bd III, S. 200—204; Koch, a. a. D., 3. Aufl., Bd III, S. 344—349; A. J. W. Fischer, *Kirchenlieder-Lexicon*, 2. Hälfte, Götta 1879, S. 461; Tholud, *Vorgesch. d. Rationalismus* II, 2, 127—129; K. Goedeke, *Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung*, 2. Aufl., Bd III, S. 186, Nr. 148; F. Holstein, *Sebastian Göbel, Abt des Klosters Berge* (1660—1685) in den *Geschichtsblättern für Stadt und Land Magdeburg*, 21. Jahrg. (1886), S. 171 f.; G. Hertel, *Nachrichten über die St. Johannis-Kirche in Warby*, ebenda 22. Jahrg., S. 324; Gleich a. a. D., 60 II, 217. 330. 841. — Zu 4. Lechler in der *AbB* Bd 24, S. 280; Notermund a. a. D., V,

- 1063; J. C. Wepel a. a. D., Bd II, S. 262—266; J. B. Siebler a. a. D., S. 11 f.; Koch a. a. L., 3. Aufl., Bd III, S. 350—352; A. J. Rambach a. a. D., Bd III, S. 153—156; Fischer a. a. L., 2. Hälfte, S. 462; K. Goedeke a. a. D., Bd III, S. 289, Nr. 17. — Zu 5. Anemüller in der AdB Bd 24, S. 283 f.; Rotermund a. a. D., V, 1057—1061; Vollst. Register über die ersten 10 Jahre der Unschuldbigen Nachrichten von Anno 1701 bis 1710, Leipzig 1721, s. v.; Unschuldbige Nachrichten auf das Jahr 1720, S. 341—345, 646—648; Fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen Theologischen Sachen auf das Jahr 1721, Vorrede, Bl. A 4; J. C. Wepel a. a. D., Anderer Theil (Herrnstadt 1721), S. 261 f.; Götte, Das jetzt lebende gelehrte Europa, 2. Teil, S. 255; J. J. Moser, Beitrag zu einem Lexico der jetzt lebenden Lutherischen Bibliothek, Bd III, S. 679; Gleich a. a. D., I, 454; A. Harnack, Geschichte der kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1901, S. 174. — Zu 6. Lechler in der AdB Bd 24, S. 280—282; Rotermund a. a. D., V, 1052—1055; Acta Eruditorum, Lipsiae 1713, p. 428—434; Unschuldbige Nachrichten auf das Jahr 1713, S. 1038; Sein Bild im 15. Teile der deutschen Acta Eruditorum; Ranft a. a. D. — Zu 7. Lechler in der AdB Bd 24, S. 277/8; Unschuldbige Nachrichten auf das Jahr 1715, S. 1151; ebenda auf das Jahr 1722, S. 435; ebenda auf das Jahr 1714, S. 176, 965—969; Rotermund a. a. D., V, 1047—1050; Gelehrte Fama 1715, S. 714 ff. mit Bildnis; Acta Eruditorum, Lipsiae 1716, p. 235; Kramer a. a. D., II, 318; K. R. Hagenbachs Encyclopädie u. Methodologie der Theologischen Wissenschaften, 12. Aufl., Leipzig 1889, S. 535; V. Voedch, Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften, hgg. von E. Bratuschek, 2. Aufl., Leipzig 1886, S. 610; A. Harde-land, Geschichte der Seelsorge in der vorreformatorischen Kirche und der Kirche der Reformation, Berlin 1898, S. 399, 403—407. — Zu 8. Rotermund a. a. D., V, 1056—1057; Wepel a. a. D., II, 261; Fischer a. a. D., II, 462; K. Goedeke a. a. D., 2. Aufl., Bd III, S. 190, Nr. 191; B. Schrader, Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle, Berlin 1894, I, 42. — Zu 9. Rob. Naumanns De Adamo Oleario narratio, Lipsiae 1868 (Progr. d. Nikolaischule); F. Nagel in der AdB Bd 24, S. 269—276; F. W. Rendtorff, Die schleswig-holsteinischen Schulordnungen vom 16. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts, Kiel 1902, S. 200, 225, 238, 245; E. Große, Adam Olearius' Leben und Schriften. Jahresbericht der Realschule I. Ordnung zu Aschersleben, 1867; G. Müller, Adam Olearius ein Orientfahrer des 17. Jahrhunderts in der Wissenschafil. Beilage der Leipziger Zeitung, Dezember 1903.

Der Stammvater des Geschlechts ist

1. Johannes, der seinen Familiennamen Coppermann oder Kupfermann mit Anspielung auf das Geschäft seines Vaters, eines Ölschlägers, in Olearius verwandelte. Er war zu Wesel den 17. September 1516 geboren, er besuchte das damals berühmte Gymnasium in Düsseldorf und studierte in Marburg und Jena, wo er im Jahre 1573 Magister wurde. Hier kam er mit seinem Landsmann Tilemann Heßhusius, damals Professor in Jena, in freundschaftliche Verbindung und zog ihm 1574 nach Königberg nach, wo er auf dessen Verwendung als Archipädagogus oder Rektor des mit der Universität verbundenen Gymnasiums angestellt, 1577 auch als Professor der hebräischen Sprache in Vorschlag kam. Nach Heßhusens Vertreibung folgte er ihm abermals nach Helmstädt und erhielt auf seine Empfehlung 1578 daselbst eine Professur der Theologie, wurde auch 1579 Heßhusens Schwiegersohn und an seinem Hochzeitstage von demselben zum Doktor der Theologie promoviert. Er verließ jedoch schon 1581 die akademische Laufbahn, um einem Rufe als Superintendent und Oberpfarrer zu Unserer Lieben Frauen nach Halle zu folgen, wo er am 26. Januar 1623 starb. In Halle setzte er seine gelehrte Thätigkeit insofern fort, als er den hebräischen Unterricht an der lateinischen Stadtschule übernahm und eine Art theologischer Schule errichtete, in welcher er den nach ihrer Universitätszeit in Halle sich aufhaltenden jungen Theologen zur Vorbereitung auf das geistliche Amt Vorlesungen hielt. Wie sein Schwiegervater, jedoch mäßiger und besonnener als dieser, war auch er ein eifriger Vertreter des reinen Luthertums und ein rüstiger Bestreiter des in dem benachbarten Anhalt herrschend gewordenen Calvinismus. Noch 1594 schrieb er eine Vorrede zu dem „Protocol oder Acta des Colloquii zu Herzberg (AdC III, 190. XVII, 12, 3. 48. XVII, 109), zwischen der Chur- und Fürstlich Sächsischen, Brandenburgischen, Braunschweigischen und Anhaltischen Theologen, von dem Concordibuch und Subscription“ . . . Sehr achtungswert ist seine Thätigkeit als Kommissarius bei der von 1583 an vor sich gegangenen Generalvisitation des Erzstifts Magdeburg, deren noch vorhandene Akten seinen Eifer und seine Sorge um das Heil der Kirche bezeugen. Um die Ordnung des Halleischen Kirchenwesens hat er sich als Ephorus während seiner langen Amtsführung vielfach verdient gemacht, unterschrieb auch nach seinem Amtsantritte im Jahre 1579 die durch Martin Chemnitz vermittelte Erklärung der Halleischen Geistlichen über die Konkordienformel (vgl. d. A. III, S. 803, 39—43).

Von seinen drei Söhnen sind zu erwähnen Gottfried und Johannes.

2. Gottfried ist geboren zu Halle am 1. Januar 1605 (nicht 1604). An der lateinischen Schule unter Evenius vorgebildet, studierte er seit 1622 in Jena, dann in Wittenberg, wurde hier 1625 Magister, 1629 Adjunkt der philosophischen Fakultät und erhielt 1633 ein Diaconat an der Stadtkirche; 1634 folgte er einem Rufe als Pastor zu St. Ulrich in seiner Vaterstadt, worauf er in Wittenberg die theologische Doktorwürde annahm. Im Jahre 1647 wurde er Superintendent und Oberpfarrer zu Unserer Lieben Frauen und verblieb in dieser Stellung bis an sein Ende (20. Februar 1685). Er war ein Mann von ausgebreiteter Gelehrsamkeit und vielseitiger Thätigkeit und dabei von ernster, frommer Gesinnung, eifrig für lutherische Orthodogie, aber nicht ohne Einsicht in die Gebrechen und Bedürfnisse der Kirche seiner Zeit und ernstlich bemüht, zur Besserung der kirchlichen Zustände mitzuwirken. Von seinem großen Fleiße zeugen die zahlreichen, teils erbaulichen, teils gelehrten Schriften, die er neben seiner vielbeschäftigten Amtsthätigkeit auszuarbeiten vermochte. Mehrere der letzteren haben die Anleitung zur würdigen Führung des Predigamtens und die Beförderung einer biblischen Predigtweise zum Zweck, so seine freilich gänzlich veralteten *Ideae dispositionum biblicarum*, Halle 1681, 5 Bände, Predigentenwürfe über jedes Kapitel der ganzen hl. Schrift enthaltend; ferner *Annotationes biblicae theoretico-practicae*, Hal. 1677, 4°, und die *Aphorismi homiletici*, Lips. 1658, 8°, eine Sammlung von Aussprüchen alter und neuer Kirchenlehrer über alle Regeln und Aufgaben der geistlichen Redekunst. Seine gelehrten Beschäftigungen beschränken sich nicht bloß auf die Theologie, sondern umfassen auch historische Studien, aus denen seine schätzbare *Halygraphia* oder historische Beschreibung der Stadt Halle, Leipzig 1667, 4° und sein *Coemiterium Saxoniae-Hallense*. Das ist, des wohlerbauten Gottes-Ackers . . . der Stadt Hall . . . Beschreibung, 1674, 4°, hervorgegangen ist. Auch mit Botanik und Astronomie beschäftigte er sich und legte ein Naturalienkabinet an, das später, von seinem Sohne und Enkel (4. und 5.) vermehrt, in großen Ruf kam.

3. Johannes, geboren zu Halle am 17. September 1611, nach dem frühen Tode der Eltern zuerst im Hause des Andreas Sartorius in Halle, dann des Superintendenten Gebicke in Merseburg erzogen, an beiden Orten in den lateinischen Schulen vorgebildet, studierte von 1629 an in Wittenberg, wo er 1632 Magister, 1635 Adjunkt der philosophischen Fakultät und 1637 Licentiat der Theologie wurde. In demselben Jahre erhielt er die Superintendentur in Querfurt, von wo ihn im Jahre 1643 der in Halle residierende letzte Administrator des Erzstifts Magdeburg, Herzog August von Sachsen-Weissenfels, als seinen Hofprediger und Beichtvater nach Halle berief, worauf er zu Wittenberg die theologische Doktorwürde annahm. Später wurde er zum Oberhofprediger und 1664 zum Generalsuperintendenten der weissenfelsischen Lande ernannt und folgte im J. 1680 nach dem Tode des Herzogs August, mit welchem das Erzstift an Brandenburg fiel, dem herzoglichen Hofe als Oberhofprediger, Kirchenrat und Generalsuperintendent nach Weissenfels, wo er am 14. April 1684 starb. Seine ausgezeichneten Gaben, seine Gelehrsamkeit und seine fromme, auf praktisches Christentum gerichtete Gesinnung, wie seine angesehene amtliche Stellung befähigten ihn, im kirchlichen Leben seiner Zeit einen vielseitigen heilsamen Einfluß zu üben. Obwohl der orthodoxen Schule angehörig, hatte er ein warmes Herz für den traurigen Zustand der Kirche seiner Zeit und ein klares Verständnis für das, was der Kirche not thue (vgl. sein von Tholud, *Kirchl. Leben des 17. Jahrhunderts*, 2. Abt., S. 127, angeführtes Bedenken über Abstellung kirchlicher Mißbräuche). Auch für die Hebung des Schulwesens trat er auf der Kanzel, wie als Mann der Verwaltung kräftig ein, wie dies u. a. aus seinem „Bedenken und Consilium, ob es zulässig und ratsam sei, daß man aus einem Kloster eine öffentliche Landeschule mache“, hervorgeht. Mit Spener stand er in freundschaftlicher Verbindung und begrüßte dessen *pia desideria* mit lebhafter Teilnahme und Zustimmung (vgl. seinen Brief an Spener, die *pia desideria* betreffend, in dessen Beantwortung des Unfugs der Pietisten § 16). Seine zahlreichen Erbauungsschriften: Geistliche Gedenkunst, Geduldschule, Betschule, Sterbensschule, wunderliche Güte Gottes u. a. waren allgemein verbreitet und beliebt und wurden zum Teil mehrfach wieder aufgelegt. Wenn auch in der Form steif und veraltet, sind sie durch ihren einfältigen und zuverlässigen Glauben und den warmen Ton der Frömmigkeit ansprechend. Unter seinen wissenschaftlichen Arbeiten sind zu nennen *Methodus studii theologici*, Hal. 1664, *Oratoria sacra*, Hal. 1665, und seine biblischen Erklärungen, Leipzig 1678 bis 1681, 5 Bde in Fol., fortlaufende kurze Anmerkungen zur Erklärung des Textes mit hinzugefügten Andeutungen zur erbaulichen Anwendung und Auszügen aus Luther und den Kirchenvätern. Hervorzuheben sind seine Verdienste um den Kirchengesang. Das von

ihm herausgegebene Gesangbuch „Geistliche Singekunst“, Leipzig 1671, 8°, ist eines der besten jener Zeit und zeichnet sich bereits durch ein bei späteren Sammlern freilich oft ausgeartetes Streben nach Vollständigkeit aus. Von ihm selbst sind darin 240 Lieder enthalten. Viele derselben sind matt und trocken, da sie offenbar nur gedichtet wurden, um bestimmte Rubriken des Gesangbuchs auszufüllen oder für jede Peritope ein Lied zu liefern. Andere dagegen schließen sich durch ihre biblische Einfachheit und warme Frömmigkeit nach Inhalt und Form der edlen Einfachheit und Kraft der älteren Kirchenlieder würdig an. Eine ziemliche Anzahl derselben hat sich im Gemeindegesang erhalten.

10 Von Gottfried (2) und Johannes (3) stammen die beiden bis ins 18. Jahrhundert blühenden Linien der Familie ab. Aus der ersteren nennen wir:

4. Johann Gottfried, geb. zu Halle am 25. Sept. 1635, seit 1658 Amtsgenosse seines Vaters in Halle, seit 1688 Pastor und Superintendent, Assessor des Konsistoriums und Ephorus des Gymnasiums in Arnstadt, daselbst gest. am 21. Mai 1711; er gehört, wie sein Sohn Johannes (3), unter die Liederdichter unserer Kirche. Seine Lieder, die er zuerst in seinen „Poetischen Erstlingen“, Halle 1664, und dann vermehrt (73 an der Zahl) in seiner „Geistlichen Singe-Kunst“, Arnstadt 1697, herausgab, sind zwar nicht von hervorragender Bedeutung, dürfen aber den besseren jener Zeit zugezählt werden, und einzelne sind noch immer in vielen Gesangbüchern zu finden, z. B. das Adventslied: Komme, du wertest Lösegeld.

20 Außerdem hat er viele erbauliche oder gelehrte Schriften geschrieben, unter anderen auch eine „Ehrenrettung gegen Johann Schessler, Lutheromastigem“. Sein Abacus Patrologicus, Halae 1673, 8°, Nachrichten über Leben und Schriften der Kirchenväter und kirchlichen Schriftsteller bis zur Reformation, alphabetisch geordnet, wurde von seinem Sohne Johann Gottlieb (geb. zu Halle den 22. Juni 1684, gest. als Professor der Rechte zu Königsberg 12. Juli 1734) unter dem Titel: Bibliotheca Scriptorum ecclesiasticorum vermehrt und erweitert, mit Buddeus Vorrede, 1711, in 2 Bänden, 4°, wieder herausgegeben. Die Halygraphia seines Vaters hat er vermehrt und fortgesetzt, Halle 1678, 4°. Auch beschäftigte er sich mit Naturwissenschaften, erweiterte die von seinem Vater angelegte Naturaliensammlung und schrieb ein Specimen florae Halensis. Eine nicht uninteressante Probe erbaulicher Anwendung botanischer Liebhaberei ist seine „Geistliche Hyacinth-Betrachtung“.

Sein Sohn ist der seiner Zeit sehr berühmte Polyhistor

5. Johann Christoph, geboren zu Halle am 17. September 1668, gestorben als Oberpfarrer, Superintendent der Diocese Arnstadt und Ephorus des Lyceums am 31. März 1747. Sein ausgebreitetes und vielseitiges Wissen, seine umfangreichen gelehrten Forschungen und die Menge seiner einen staunenswerten Fleiß bekundenden Schriften erwarben ihm bei seinen Zeitgenossen einen berühmten Namen, die königliche Sozietät der Wissenschaften zu Berlin nahm ihn 1714 unter ihre Mitglieder auf. Seine geistliche Amtsführung war von ernstlicher Frömmigkeit durchdrungen; dem Pietismus jedoch war er sehr abhold und verfaßte gegen denselben sogar ein Kirchenlied: „Ach Gott vom Himmel, sieh darein“ etc., eine Parodie des Lutherschen Liedes gleichen Anfangs, welches in dem von ihm besorgten Arnstadtischen Gesangbuche von 1701 zu finden ist. Abgegeben von einigen in das historische Gebiet einschlagenden Abhandlungen, z. B. dem Clericatus Schwarzburgicus, und von verschiedenen Predigten und erbaulichen Traktaten hat er nichts eigentlich Theologisches geschrieben. Nur in der Hymnologie hat er sich einen Namen gemacht und durch seine Forschungen auf diesem Gebiete wenigstens für die Geschichte der Lieder und der Lieder Verfasser nächst anderen zuerst Bahn gebrochen. Seine Arbeiten in diesem Fache (Entwurf einer Liederbibliothek, Arnst. 1702; Evangelischer Liederschatz, 4 The., Jena 1705 u. f.; Jubilierende Liederfreude und Nachricht von den 50 ältesten lutherischen Gesangbüchern, 1717; Evangelische Lieder-Annales über 100 Gesänge, 1725; viele Abhandlungen über einzelne alte Lieder und deren Geschichte u. a.) sind noch immer für den Hymnologen von Wert. Nächst dem wendete er seinen gelehrten Fleiß besonders der Numismatik, die er durch die Behandlung der Brakteaten förderte, und der thüringischen Historie zu (Curieuse Münzwissenschaft, Jena 1701, 8°, Syntagma rerum 55 Thuringicarum, Erfurt 1704, 2 The., 4°). Seinen vielseitigen Sammlerfleiß bekundet übrigens noch, daß er außer einer ausgezeichneten Bibliothek ein sehr geschätztes Münzkabinett und eine große Kupferstichsammlung zusammenbrachte und die von seinem Großvater ererbte Naturaliensammlung zu einem für die damalige Zeit bedeutendem Umfange erweiterte. Seit 1721 war er Mitarbeiter an der Fortgesetzten Sammlung von Alten 60 und Neuen Theologischen Sachen.

Ein zweiter Sohn Gottfrieds (s. 2)

6. Johannes, geboren zu Halle am 5. Mai 1639, habilitierte sich 1663 in der philosophischen Fakultät zu Leipzig und erhielt 1664 die Professur der griechischen und lateinischen Sprache. Im Jahre 1668 wurde er Licentiat theol. und fing an, theologische Collegia zu lesen. Im Jahre 1677 wurde er zum Professor der Theologie berufen, worauf er 1678 die theologische Doktorwürde erwarb. Er wurde auch zum Ephorus der Murnen, sowie zum Kanonikus von Zeitz ernannt und starb als Senior der ganzen Universität, 74 Jahre alt, am 6. August 1713. Nicht lange nach seinem Eintritt in die theologische Fakultät erlebte er den Ausbruch der pietistischen Streitigkeiten. Als ein Mann von lebendiger Frömmigkeit stand er im Herzen auf seiten der jungen Magister und ihrer auf Erweckung lebendigen biblischen Glaubens gerichteten Unternehmungen. Auch bewilligte er als Rektor Francke'n für die Collegia pietatis ein öffentliches Auditorium, und wie dieser berichtet hat, umarmte er ihn dabei mit Thränen im Auge und dankte ihm für den heilsamen Einfluß dieser Übungen, den er an seinem eigenen Sohne wahrgenommen habe (s. Guericke, A. H. Francke, Halle 1827, S. 49). Doch hielt seine Friedensliebe und wohl auch natürliche Schüchternheit ihn ab, offen für Francke und dessen Freunde einzutreten, und er blieb in einer mehr zurückhaltenden und vermittelnden Stellung; das gewaltsame und ungerechte Verfahren Carpzovs und seiner Anhänger drängte ihn jedoch, kollegialische Rücksichten beiseite zu setzen und für Wahrheit und Freiheit der Gewissen entschiedener hervorzutreten. Als Carpzov 1692 den in Dresden versammelten 20 Landständen, bei denen sich Olearius als Deputierter der Universität befand, sein mit gehässigen Beschuldigungen erfülltes Bedenken gegen die Pietisterei einreichte, legte er gegen dieses in seiner Abwesenheit und ohne Zustimmung der Fakultät abgefaßte Bedenken in öffentlicher Versammlung Protest ein und erklärte die darin enthaltenen Beschuldigungen für nicht in der Wahrheit begründet. Ein schönes Zeugnis seines frommen Herzens ist ein Brief, den er auf diese Veranlassung unter dem 14. März 1692 an Spener schrieb (abgedruckt bei Ranfft, S. 838 f. o.), worin er Carpzovs eigenmächtiges Verfahren in starken Ausdrücken mißbilligt und seine volle Zustimmung zu der von Spener bevorzogenen Widerlegung der Schmähchrift *Imago pietismi* ausspricht, weiter sich entschlossen erklärt, in dem Kampfe, in welchem er geraten sei, mutig und standhaft auszuharren und so nichts als die Ehre Gottes im Auge zu haben, zugleich aber mit großer Demut klagt, daß er noch so viel mit Verzagtheit zu kämpfen habe und so oft der Freudigkeit des Geistes entbehre. In seinen Vorlesungen, die er, was damals nicht immer geschah, mit regelmäßigem Fleiße hielt, suchte er seine Zuhörer zu einem praktischen Christentume und gottseligen Leben anzuleiten, und war der Überzeugung, daß Heiligkeit des Lebens ein wesentliches Stück eines Theologen sei, und daß bei einem Unwiedergeborenen nur eine buchstäbliche oder historische Erkenntnis göttlicher Dinge, nicht aber eine wahre Erleuchtung stattfinden könne; eine Ansicht, über die er, als er sie in Dissertationen öffentlich behauptet hatte, mit Löscher und Wernsdorf in Streit geriet. Von seinen Schriften sind außer einer sehr großen Zahl von Dissertationen die *Exercitationes philologicae ad epistolas dominicales*, Lips. 1674, 4°, die bei seiner Promotion zum Licentiaten verfaßte Abhandlung *de Stylo Novi Testamenti*, Lips. 1678, die für jene Zeit sehr brauchbare *Synopsis controversiarum cum Pontificiis, Calvinistis, Socianistis cet.*, Lips. 1698, 8°, 2. Aufl. 1710; ferner *Hermeneutica sacra, Introductio ad theologiam moralem et casuisticam* und 2 Voll. *Consilia theologica* zu nennen.

Der bedeutendste unter seinen drei Söhnen ist

7. Gottfried, geboren zu Leipzig am 23. Juli 1672. Er zeigte frühzeitig schon große Fähigkeiten, bezog sehr jung die Universität und wurde schon im 20. Jahre seines Alters Magister. Hierauf trat er 1693 eine Reise nach Holland und England an, besuchte die dortigen Universitäten und knüpfte mit vielen Gelehrten Verbindungen an, die er auch in seinen späteren Jahren durch einen ausgebreiteten gelehrten Briefwechsel fortsetzte. Nach seiner Rückkehr nach Leipzig habilitierte er sich und wurde 1699 Professor der griechischen und lateinischen Sprache. Im Jahre 1708 rückte er, nachdem er schon 1701 Licent. theol. geworden war und theologische Vorlesungen angefangen hatte, in die theologische Fakultät ein und erwarb in demselben Jahre den Doktorgrad. Im Jahre 1710 eröffnete er den damals neu eingerichteten Universitätsgottesdienst in der Paulinerkirche, den er fernerhin mit seinen Kollegen besorgte. Er starb am 10. November 1715, nur 43 Jahre alt, an der Schwindsucht. Bei gleicher Herzensfrömmigkeit, wie sein Vater, hing er noch weniger als dieser an kirchlicher Orthodogie und hatte über manche theologische Lehrsätze sehr selbstständige Meinungen, wobei er denn auch anderen gern gleiche Freiheit der Ansicht ge-

währte und dem Verkündern von Herzen feind war. Von seinem Glauben hat er in den letzten Tagen das schöne Zeugnis abgelegt: er habe in der Welt nichts vollkommen gefunden, als allein das Verdienst Christi, dessen er sich herzlich tröste. Bezeichnend ist auch seine Verordnung, daß er in aller Stille, ohne Leichenpredigt und ähnliches Gepränge begraben und auf seinen Grabstein nichts als die Inschrift gesetzt werde: Dr. Godofr. Olearius theologus Lips. hic situs est; darunter aber: Domine misertus es mei, ut promiseras mihi. Seine gelehrten theologischen Arbeiten bestehen aus zahlreichen Dissertationen, besonders zur Exegese und Dogmatik, unter denen seine *Observationes in Evang. Matthaei* (zuerst einzeln als Disputationen erschienen, dann zusammen gedruckt, Leipzig 1713, 4^o) auszuzeichnen sind. Lange Zeit sehr geschätzt war seine aus erweiterter Ausführung einer Predigt entstandene Schrift: *Jesus, der wahre Messias*, Leipzig 1714, 3. Aufl. 1736. Große Gelehrsamkeit und sorgfältigen Fleiß verwendete er auf die Ausgabe der *Opera Philostratorum quae supersunt omnia*, mit Kommentar und Übersetzung, Leipzig 1709, Fol., sowie vorher schon auf *Stanleji historia philo-*
 15 *sophiae*, Lips. 1702, 4^o, und John Lockes Schrift über Erziehung, die er aus dem Englischen übersezte und vielfach vermehrte. Nach seinem Tode erschien noch sein *Collegium pastorale*, Lips. 1718, 4^o.

Eine zweite Linie der Familie bilden die Nachkommen von Johannes (3). Wir erwähnen von dessen Söhnen

20 8. Johann Christian, geboren zu Halle am 22. Juni 1646. Er studierte in Jena und Leipzig, dann auch in Kiel, wo er Kortholds Hausgenosse war. Er besuchte von dort aus Holland und die dortigen Universitäten. Nach seiner Rückkehr begab er sich nochmals nach Jena und dann noch ein Jahr nach Straßburg, wo ihn Nebel in sein Haus aufnahm. Schon in seinem 26. Lebensjahre erhielt er die Berufung zum Super-
 25 intendenten und Oberpfarrer in Querfurt und wurde darauf in Jena Licentiat und 1674 Doktor der Theologie. Von da kam er 1681 als Pastor zu St. Moritz nach Halle und wurde 1685 als Nachfolger seines Oheims Gottfried (2) Superintendent und Oberpfarrer zu Unserer Lieben Frauen, nachher auch Konsistorialrat in dem damals noch in Halle bestehenden magdeburgischen Konsistorium. Einen Ruf als Professor an die dortige
 30 neugegründete Universität lehnte er wohl mit Rücksicht auf die an ihr vertretene, von der seinigen abweichende Richtung ab. Er starb am 9. Dezember 1699. In seine Amtszeit fielen die heftigen Streitigkeiten des Halle'schen Stadtministeriums mit den als Pietisten verschrieenen Professoren der theologischen Fakultät. Obwohl selbst dem Pietismus ent-
 35 schieben abgeneigt und gegen Breithaupt und Francke Partei nehmend, bewährte er doch dabei eine löbliche Mäßigung und trug als Ephorus durch Besonnenheit und Friedensliebe viel dazu bei, den Vermittlungsversuchen der unter dem Kanzler W. L. v. Sedendorf eingesetzten kurfürstlichen Kommission günstigen Erfolg zu verschaffen. Außer einigen Disputationen hat er nichts geschrieben. Die von ihm vorhandenen Predigten haben noch
 40 sehr den steifen Formalismus der orthodoxen Schule und lassen von dem durch den Pietismus erweckten neuen Geiste nur wenig spüren. Er ist der Dichter des Liedes: O Gott, du weißt es, wie ich sinne.

9. Adam, zu Mchersleben als Sohn eines Schneiders um die Mitte des Monats August 1603 geboren, bezog die Universität Leipzig, wurde 1627 Magister der Philosophie, später Professor der philosophischen Fakultät und Kollegiat des kleinen Fürstenkollegs, von
 45 1630 bis 1633 auch Konrektor der Nikolaischule. Dann nahm er an der von Herzog Friedrich III. von Schleswig-Holstein-Gottorp an den Großfürsten Michael Feodorewitsch und den persischen Schah abgeordneten Gesandtschaft als Sekretär und Rat teil. Die von ihm verfaßte Reisebeschreibung erfreute sich großer Anerkennung. Eine Berufung nach Moskau lehnte er ab und blieb als Mathematikus und Antiquarius am Hofe seines
 50 Gönners und dessen Nachfolgers, Christian Albrecht. 1650 wurde ihm die Verwaltung der Bibliothek und Kunstammer übertragen, auch ordnete er die von der Reise mitgebrachten arabischen, persischen und türkischen Handschriften. 1665 gab er das Schleswig-Holsteinische Kirchenbuch heraus, die erste hochdeutsche Agende Schleswig-Holsteins, trat auch warm für Hebung des Schulwesens ein. In die fruchtbringende Gesellschaft wurde
 55 der „holsteinische Plinius“ und „Gottorpsche Ulysses“ 1651 aufgenommen. Er starb am 22. Februar 1671.
 (Dründer †) G. Müller.

Olevianus, Kaspar, gest. 1587. — R. Eubhoff, K. Olevianus und J. Ursinus, *Eberfeld* 1857; Joh. Piscator, *Kurzer Bericht vom Leben und Sterben D. Gasp. Oleviani in D.* Schrift: *Der Gnadenbund Gottes*, Herban 1590; W. Adam, *Vitae Germ. theol.*, S. 596—603;

J. H. Byttenbach, Versuch einer Gesch. von Trier, Trier 1817, Band 3, S. 32—57; Hont-heim, Hist. Trevir. diplom., Augsburg und Würzburg 1750, Band II. Hier sind S. 783 bis 860 die wichtigsten Quellen zu den Vorgängen in Trier abgedruckt. Thesaurus epistolicus Calvinicus im Corp. Ref. vol. 45—47. J. Marx, R. Olevian und der Calvinismus in Trier, Mainz 1846; Förstemann in der allg. Encycl. von Ersch und Gruber; (F. Birkner) J. Thele-mann in der 2. Aufl. dieses Werkes; Neudecker, Neue Beiträge I, 209 ff.; Cuno, R. Olevianus, Westheim 1881, und verschiedene andere Schriften; Bock, Die ev. Kirche im Lande zwischen Rhein, Mosel etc., Bonn 1873, I, 203 ff. Ferner die bekannten Werke über pfälzische Kirchengeschichte von Wundt, Struve, Seisen, Kludhohn etc.

Kaspar Olevianus wurde am 10. August 1536 zu Trier geboren. Sein Vater 10 stammte aus dem nahen Dorfe Olevig, von welchem die Familie ihren Namen führte, und war Kunstmeister der Bäckerzunft und Mitglied des Rats. Rasch durchlief der be-gabte Knabe die Schulen seiner Vaterstadt. Noch nicht vierzehn Jahre alt, wurde O. 1550 von seinen Eltern zu seiner weiteren Ausbildung nach Paris geschickt, von wo er später zum Studium der Rechte auf die Hochschulen zu Orleans und Bourges überging. 15 An beiden Orten hielt er sich zu den dort heimlich bestehenden reformierten Gemeinden. Ein erschütterndes Ereignis gab seinem Leben eine neue Richtung. In Bourges studierte damals auch ein Sohn des späteren Kurfürsten Friedrich III., der junge Pfalzgraf Her-mann Ludwig, mit dessen Hofmeister Nikolaus Juber O. befreundet war. Bei einem ge-meinsamen Spaziergange begegneten dieselben am 3. Juli 1556 am Flußufer einigen an-20 getrunkenen deutschen adeligen Studenten, auf deren Bitten sich der Prinz zu einer Kahn-fahrt verleiten ließ. Die ausgelassenen jungen Leute brachten das Fahrzeug durch über-mäßiges Schaukeln zum Umschlagen. Alle fielen ins Wasser und ertranken. O. war am Ufer zurückgeblieben und stürzte sich in den Fluß, um den Prinzen zu retten, geriet aber selbst in dem schlammigen Grunde in Lebensgefahr. In dieser Bedrängnis gelobte 25 er, daß er, wenn Gott ihm das Leben erhalte, seinen Mitbürgern in der Heimat das Evangelium verkünden werde. Durch einen Diener gerettet, erkannte er darin Gottes Fügung und warf sich nun mit brennendem Eifer auf das Studium der hl. Schrift und der Kommentare Calvins. Daneben vernachlässigte er jedoch das juristische Studium nicht und erwarb sich am 6. Juni 1557 die Würde eines Doktors des Zivilrechts. 30

Bald danach kehrte O. nach Trier zurück und trat hier in nähere Berührung mit den ziemlich zahlreichen Freunden der Reformation, zu denen namentlich auch der ältere Bürgermeister Johann Steuß gehörte. Im März 1558 ging er nach Genf, um hier hebräische Studien zu treiben und Calvins mündlichen Unterricht zu genießen. Von da wandte er sich nach Zürich, trat hier Petrus Martyr als Tischgenosse nahe und übte sich 35 vor Bullinger im Predigen, kehrte aber bald über Lausanne, wo er Th. Beza kennen lernte, nach Genf zurück. Bei der Fahrt über den Genfer See traf er auf dem Schiffe mit W. Farel zusammen, der ihn dringend ermahnte, sobald als möglich seiner Vaterstadt das Evangelium zu predigen. Da auch Calvin und Biret ihm demselben Rat gaben, lehnte er einen Antrag, als Prediger der reformierten Gemeinde nach Metz zu gehen, ab 40 und kam im Juni 1559 nach Trier zurück.

Hier richtete er alsbald am 19. Juni die Bitte an den Rat, ihm eine Lehrerstelle zu übertragen, damit er nicht länger seine Zeit mit Müßiggang verlieren und seiner inzwischen verwitweten Mutter zur Last fallen müsse. Er wurde auch wirklich zum Lehrer angenommen und erhielt den Auftrag, in der von dem Räte der Universität übergebenen, 45 aber von dieser nicht benützten Burse nach der Dialektik Melanchthons Philosophie zu lehren. Dieses Lehrbuch bot ihm durch seine Bitate aus der hl. Schrift die erwünschte Gelegenheit, für die evangelische Wahrheit einzutreten. Da er bei diesen in lateinischer Sprache gehaltenen Vorträgen aber nur wenige Zuhörer hatte, entschloß er sich auf die Bitte seiner Anhänger, das Wort Gottes auch in deutscher Sprache zu verkündigen. Am 50 Laurentiustage, dem 10. August 1559, hielt O. unter großem Zulaufe des Volks in der Burse seine erste Predigt und zeugte freimütig von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, sowie gegen die Messe, den Heiligendienst und andere Mißbräuche der Kirche. Er fand damit bei vielen begeisterte Zustimmung, bei anderen aber so entschiedenen Wider-spruch, daß ihm der Rat nach Befragung der Zünfte verbot, in der Burse zu pre- 55 digen. Dagegen stellte ihm der Rat die der Stadt gehörige Kirche des Jakobspitals zur Verfügung, in welcher O. am 20. August unter noch größerem Jubel des Volks zum erstenmal predigte. Nun schritten die zurückgebliebenen Räte des noch auf dem Reichstage zu Augsburg abwesenden Kurfürsten Johann von der Leyen (1556—1567) ein, machten dem Räte Vorstellungen und untersagten am 25. August O. jede weitere 60 Predigt. Als dieser unbeirrt weiter predigte, forderten sie am 7. September O.s Ver-

haftung, wurden aber durch einstimmigen Beschluß des in seiner Mehrheit zwar katholischen, aber über die Freiheiten der Stadt eiferfüchtig wachenden Rates abgewiesen.

Am D. hatte sich um diese Zeit bereits eine täglich wachsende Gemeinde gesammelt, welche sich am 21. August in einer von dem Bürgermeister Steuß unterzeichneten Eingabe in aller Form zur Augsburger Konfession bekannte und auf Grund des Religionsfriedens von 1555 freie Religionsübung begehrte. Bei einer durch den Rat veranlasserten Abstimmung der Zünfte erklärte zwar am 4. September die Mehrheit, bei dem alten Glauben bleiben zu wollen, aber schon waren in fast allen Zünften Evangelische zu finden. Am 9. September betrug ihre Zahl bereits an sechshundert Personen, „sonder 10 Weiber, Kinder und Diensthöten“ und stieg im Oktober bis auf fast achthundert. Bei D.s Predigten war die Kirche stets „gedrückt voll“ und die Hörer hingen mit Begeisterung an seinem Munde. Als am Feste der Kreuzerhöhung (14. Sept.) der kurfürstliche Rat von Winneburg unter ernster Strafandrohung das Predigtverbot wiederholte und D. beim Nachmittagsgottesdienste die Frage an die Gemeinde richtete, ob seine Berufung 15 sie gereue oder ob er in seinen Predigten fortfahren solle, bestärkte ihn ein allgemeines lautes Amen der tiefbewegten Versammlung in seinem Entschlusse, das Wort Gottes furchtlos weiter zu verkündigen. Weil seine Kraft aber zur Bewältigung der Arbeit nicht mehr ausreichte, sandte Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken auf die dringende Bitte der Trierer Evangelischen zur Unterstützung D.s den trefflichen Superintendenten Cunemann 20 Flinsbach (geb. in Bergzabern 1527, gest. in Zweibrücken 1571) von Zweibrücken nach Trier, wo er am 23. September ankam und, obwohl die kurfürstlichen Räte auch ihm sogleich jede Predigt untersagten, seine Thätigkeit alsbald begann und Hand in Hand mit D. „unangesehen der Geistlichen Wüten, Loben und Tränen“ mutig fortsetzte.

Schon vor Flinsbachs Ankunft war Kurfürst Johann selbst nach Trier gekommen, 25 entschlossen, die evangelische Bewegung um jeden Preis zu unterdrücken. Am 16. September hatte der Rat ihm und den von ihm mitgebrachten rasch erworbenen 170 Reitern die Thore geöffnet, nachdem Johann die städtischen Freiheiten zu schonen versprochen hatte. Die Aufregung der Bevölkerung stieg nun aufs höchste. Die um ihre Sicherheit besorgten Evangelischen legten ihre Waffen an, gaben D. eine Schutzwache und versperrten die 30 Straßen mit Ketten. Heftige Reden und Gegenreden wurden unter beiden Parteien gewechselt und erhitzen die Gemüter. Einen von dem Kurfürsten Sonntag den 17. September in die Jakobskirche geschickten katholischen Geistlichen, Peter Jae von Boppard, welcher dort dem D. zuvorkommen und an seiner Stelle predigen wollte, ließ die erregte Menge nicht zu Worte kommen und zwang ihn durch Lärmen und Getöse, die Kanzel 35 zu verlassen. Nur dem Dazwischentreten D.s hatte es Jae zu danken, daß er unverfehrt aus der Kirche entkam. Da auch die katholische Bevölkerung die dem Herkommen zuwiderlaufende Anwesenheit einer bewaffneten kurfürstlichen Macht in Trier mit unerbolenem Mißtrauen betrachtete, hielt es der Erzbischof für geraten, am 28. September Trier wieder zu verlassen. Zugleich rief er den Adel und das Landvolk unter die Waffen, schloß die 40 Stadt enge ein und schnitt ihr alle Zufuhr ab. In einer von dem nahen Städtchen Pfalzel aus an den Rat gerichteten Zuschrift vom 2. Oktober erklärte er, die Augsburger Konfession in Trier nicht zulassen zu können, und verlangte gleichzeitig die Verhaftung D.s und Flinsbachs, sowie der Führer der evangelischen Bürgerschaft, die sich der Rebellion und des Hochverrats schuldig gemacht hätten. Noch immer trat auch der katholische Teil des Rates für seine Mitbürger fürbittend ein. Als aber die Belästigungen 45 der Bürgerschaft sich täglich mehrten, beschloß er endlich, den kurfürstlichen Befehl zu vollziehen, und nahm D. und Flinsbach nebst Bürgermeister Steuß, acht evangelischen Ratsgenossen und vier Bürgern in Haft. Eine erneute Fürbitte des Rates für sie fand kein Gehör. Der Erzbischof kündigte vielmehr an, er werde selbst mit bewaffneter Macht 50 in Trier einziehen und nach dem peinlichen Rechte gegen die Gefangenen vorgehen. Am 25. Oktober führte er auch diesen Voratz trotz aller Gegenvorstellungen des Rates aus. Er brachte 120 Reiter und 600 Landsknechte mit, welche alle bei protestantischen Bürgern einquartiert wurden und ihnen manche Unbill zufügten. Am meisten wurde D.s Mutter belastet, indem man ihr zehn Landsknechte in das Haus legte.

Die Nachricht von den Vorgängen in Trier war inzwischen auch im Reiche bekannt 55 geworden. Als Kurfürst Friedrich III. am 16. Oktober davon Kenntnis erhielt, legte er alsbald Fürsprache für die Gefangenen bei dem Erzbischofe ein, erreichte aber nur, daß am 1. November Flinsbach freigelassen wurde. Wegen die übrigen wurde der peinliche Prozeß fortgeführt. In der ihnen am 15. November vor dem Gerichte bekannt 60 gegebenen Anklageschrift wurden sie unter anderem beschuldigt, sie hätten die Stadt in

Brand stecken und den Kurfürsten ums Leben bringen wollen. Bevor aber noch eine den Gefangenen eingeräumte Bedenkfrist abgelaufen war, kamen am 27. November die Gesandten von sechs evangelischen Fürsten in Trier an, um für ihre Glaubensgenossen einzutreten. Sie kamen von Worms, wo sie sich auf Anregung Friedrichs III. am 19. November zur Beratung der Sache versammelt und nach eingehender Prüfung der Rechtsfrage zu dieser Abordnung entschieden hatten. Nach längeren Verhandlungen gelang es ihnen auch den Erzbischof zu bestimmen, daß er das peinliche Verfahren einstellte und seine anfängliche Forderung einer Geldbuße von 20000 Thalern auf 3000 Gulden ermäßigte. Dagegen bestand Johann darauf, daß, wer evangelisch bleiben wollte, aus Trier auswandern müsse. Seinem Drucke nachgebend, machte dann der Rat am 23. Dezember 10 bekannt, daß die Anhänger der Augsburger Konfession binnen vierzehn Tagen die Stadt verlassen müßten. Damit war es um die Sache der Reformation in Trier geschehen. Am 4. Januar 1560 schon erklärten 47 Bürger dem Räte, sie wollten wieder katholisch werden, und viele andere folgten später ihrem Beispiele. Die von dem Kurfürsten berufenen Jesuiten, deren erste im Juni 1560 nach Trier kamen, sorgten dann dafür, daß 15 der Katholicismus allmählich wieder die ausschließliche Herrschaft über die Gemüter gewann. Eine nicht geringe Zahl von Trierer Bürgern aber verließ die Heimat, um den evangelischen Glauben nicht verleugnen zu müssen, und fand freundliche Aufnahme in den benachbarten evangelischen Gebieten. Zu ihnen gehörten die Gefangenen, welche nach Beschwörung einer Urfehde am 19. Dezember aus der Haft entlassen worden waren 20 und schon in den nächsten Tagen Trier verließen.

Auch D. war nach zehnwöchentlicher Gefangenschaft freigegeben worden. Auf die Einladung des kurpfälzischen Gesandten Val. von Erbach begab er sich nach Heidelberg und fand hier bereits im Januar 1560 einen seiner Begabung angemessenen Wirkungskreis als Lehrer und Vorstand in dem gerade um diese Zeit in eine Art Predigerseminar umgewandelten Sapienzkollegium. Im folgenden Jahre verheiratete er sich mit einer frommen Witwe Philippine aus Metz, die er auf einer Reise in Straßburg kennen gelernt hatte. Am 4. März 1561 zum Professor der Dogmatik an der Universität bestellt, wurde D. am 8. Juli 1561 Doktor der Theologie. Da ihn aber Begabung und Neigung mehr auf eine Thätigkeit in praktischen Kirchendienste hinvies, vertauschte er sein Lehramt mit 30 dem Pfarramte, zunächst an der Peterskirche und 1562 an der Heiligengeistkirche. Bald wurde D. auch Mitglied des 1562 neu bestellten Kirchenrats und übte als solcher, von dem besonderen Vertrauen des Kurfürsten getragen, bei der Umgestaltung des pfälzischen Kirchentwesens in reformiertem Sinne den größten Einfluß aus. Von jeher ein begeisterter Verehrer Calvins, war er bei seiner kurzen Wirksamkeit in Trier, wo es sich um weit 35 wichtigere Gegensätze handelte, mit den speziell calvinischen Grundsätzen so wenig hervorgetreten, daß selbst der streng lutherische Pfalzgraf Wolfgang die Beschuldigung des Trierer Kurfürsten unbeachtet ließ, D. habe als Calvinist kein Recht, sich als Augsburger Konfessionsvertreter zu bezeichnen, und ihn noch im Juni 1560 an sein Gymnasium nach Hornbach berufen wollte. In Heidelberg aber zeigte sich D. bald als einen der eifrigsten 40 Wortführer des Calvinismus. Schon am 12. April 1560 erbat er sich von Calvin die Gesetze des Genfer Konsistoriums zur Mitteilung an den Kirchenrat und blieb auch später mit ihm in steter Fühlung. Als der Kurfürst 1562 die theologische Fakultät beauftragte, mit den Superintendenten und bedeutendsten Kirchendienern zur Unterweisung der Jugend einen Katechismus auszuarbeiten, welcher zugleich einen gemeinverständlichen Lehrbegriff 45 darbieten sollte, setzte sich D. durch seine Mitarbeit an dem Heidelberger Katechismus, dessen Schlußredaktion wahrscheinlich auf ihn zurückzuführen ist, ein bleibendes Gedächtnis. (s. den Art. Katechismus, Heidelberger, Bd X, 164 ff.). Auf dem im April 1564 stattgehabten Maulbronner Gespräch (s. d. Art. Bd XII, S. 442 f.) war er einer der bedeutendsten und schlagfertigsten Vertreter des reformierten Standpunktes. Bei einem am 1. 50 und 2. November 1566 in Amberg begonnenen und am 6. Dezember fortgesetzten Kolloquium mit den lutherischen Theologen Keßmann und Pantraz hatte D. weniger Erfolg. Der Kurfürst vermochte mit seiner Absicht, auch in der Oberpfalz den Calvinismus einzuführen, nicht durchzubringen. Dagegen zog sich D. durch sein Auftreten den Unwillen des streng lutherischen Kurprinzen Ludwig zu und hatte das nach dessen Regierungsantritt 55 zu entgelten.

An allen durch Friedrich III. (s. d. A. VI, 275) vorgenommenen Änderungen in der rheinpfälzischen Kirche war D. beteiligt. Namentlich die Kirchenordnung vom 15. November 1563, durch welche die 1556 von Ottheinrich erlassene durchgreifend nach reformierten Grundsätzen umgestaltet wurde, entstand unter D.'s hervorragender Mitwirkung. 60

Die bei der Erweiterung des Heidelberger Pädagogiums 1565 erlassene Schulordnung ist von ihm verfaßt. Bei seinen Bemühungen, der in den Gemeinden herrschenden Zuchtlosigkeit durch Einführung einer Kirchenzucht nach dem Vorbilde der Genfer Kirche zu steuern, stieß er auf entschiedenen Widerspruch, besonders bei dem kurfürstlichen Leibarzt 5 Thomas Craß und anderen. Erst nach langen und erbitterten Kämpfen drangen die Freunde der Kirchendisziplin mit ihren Bestrebungen durch. Ein kurfürstlicher Erlaß vom 15. Juli 1570 ordnete in allen Gemeinden die Einrichtung von Presbyterien an, welche die Zensur der Sitten handhaben sollten. Wenn schon bei diesen Kämpfen D. s. und seiner 10 neuen erinnerte, so trat das noch mehr in dem Gutachten hervor, welches D. und die übrigen Heidelberger Theologen 1570 in dem sog. Arianischen Handel über die Bestrafung der Gotteslästerung dem Kurfürsten erstatteten. Gestützt auf das mosaische Gesetz, welches die Steinigung der Gotteslästerer befiehlt, erklärten sie, daß auch christliche Übrigkeiten Gotteslästerung mit dem Tode zu bestrafen verpflichtet seien. Eine Schonung solcher 15 Frepler sei „die allergrausamste Unbarmherzigkeit gegen die christliche Gemeinde“. Ja sie empfahlen sogar die Anwendung der Folter bei dem Prozesse. Leider entschloß sich Friedrich nach langem Schwanken endlich, dem Gutachten seiner Theologen zu folgen und am 23. Dezember 1572 den ehemaligen Pfarrer von Ladenburg Joh. Silvanus hinrichten zu lassen. Mit Recht erinnert Wundt daran, daß D., der gewiß bei der Abgabe des 20 Gutachtens nur einer schweren Pflicht zu genügen glaubte, schon durch seine Trierer Erlebnisse hätte abgehalten werden müssen, sich auf diesen, zu seiner Zeit freilich von vielen trefflichen Männern geteilten, Standpunkt zu stellen.

Nach dem Tode des Kurfürsten Friedrich (26. Oktober 1576) mußte D. aus Heidelberg weichen. Der neue Kurfürst Ludwig VI., durch heftige Ausfälle, die sich D. in einer 25 vor der kommenden lutherischen Reaktion warnenden Predigt erlaubt hatte, noch mehr gereizt, ließ ihn am 17. November, drei Tage nach seiner Ankunft in Heidelberg, vor sich rufen, entsetzte ihn seiner Ämter und kündigte ihm Hausarrest an. Nach seiner Freigabe des Landes verwiesen, blieb er zunächst ohne festen Wohnsitz, folgte aber dann mit Freunden einem Rufe des kurfürstlichen Oberhofmeisters Grafen Ludwig von Wittgenstein, 30 welcher ihn am 28. Januar 1577 von Heidelberg aus einlud, zu ihm nach Berleburg zu kommen, um dort „die Seelen mit dem Worte zu weiden“. Im März 1577 kam D. in Berleburg an. Hier leitete er die Erziehung der Söhne des Grafen und entwickelte außerdem eine ausgedehnte Thätigkeit durch Predigten und litterarische Arbeit. Zugleich wirkte er dort und in den benachbarten Gebieten der Grafen von Nassau, Wied und 35 Solms bei der um diese Zeit erfolgten Neuordnung des Kirchenwesens in calvinischem Geiste kräftig mit. Im Jahre 1584 wurde er durch den Grafen Johann den Älteren von Nassau-Dillenburg als Pfarrer nach Herborn berufen und übernahm an der am 1. August 1584 hier eröffneten Akademie die Professur der Dogmatik, während dem auf seinen Vorschlag berufenen Joh. Piscator die exegetischen Fächer zugewiesen wurden. Aber 40 schon nach wenigen Jahren wurde D. aus dieser Wirksamkeit abgerufen. Am 15. März 1587 entließ er nach mehrmonatlicher Krankheit, noch nicht 51 Jahre alt, im Glauben an seinen Erlöser. D. s. Freund Piscator schildert eingehend sein erbauliches Ende. Er hinterließ außer seiner Wittve zwei Söhne und eine Tochter. Auch D. s. Mutter überlebte ihn um neun Jahre und wurde an seiner Seite in der Pfarrkirche zu Herborn beigesetzt.

45 Unter den reformierten Theologen seiner Zeit war D. zweifellos einer der bedeutendsten. Ein volkstümlicher Prediger und trefflicher Katechet, ein klarer Denker und unbeugsamer Charakter suchte er mit rücksichtsloser Energie durchzuführen, was er für recht erkannte, bewies sich aber zugleich als aufrichtig frommen, demütigen Christen, der seinem Heilande nachzufolgen mit allem Ernste sich bestrebte. Von den zahlreichen Schriften 50 D. s. wurden mehrere erst nach seinem Tode durch seinen Sohn Paul herausgegeben. Ein durch Förstemann in der Ersch-Gruberischen Encyclopädie berichtigtetes Verzeichnis derselben giebt Notermund im Nöcherischen Gelehrtenlexikon V, 1069. Außer zahlreichen Predigten und aus denselben ausgezogenen Notizen zu den apostolischen Briefen und zu den evangelischen Perikopen ist von diesen Schriften besonders sein 1585 in Genf erschienenes Werk: 55 „De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos“ zu nennen, welches 1590, 1593 und 1602 auch in deutscher Bearbeitung unter dem Titel: „Der Gnadenbund Gottes“ herausgegeben wurde. Reg.

Olier, Johann Jakob, gest. 1657. -- Quellen: (Le P. Girin), La Vie de M. J. J. Olier 1687, in-12; Ragot, Vie de M. Olier, Paris 1818; De Bretonvilliers, Mémoires

sur M. Olier, Paris 1841, 2 B.; M. Olier, Lille 1861, in-12; F. J. Fcard, Doctrine de M. Olier, Paris 1889. Von demselben: Explication de quelques passages de Mémoires de M. Olier, Paris 1892.

J. J. Olier, der Gründer des Seminars von Saint-Sulpice zu Paris, das der katholischen Kirche Frankreichs bedeutende Dienste geleistet hat, wurde geboren zu Paris den 20. September 1608. Noch sehr jung erhielt er zwei einträgliche Pfründen, studierte Theologie an der Sorbonne und wohnte den Konferenzen bei, die Vincenz von Paula über die Pflichten des geistlichen Standes zu Saint-Lazare hielt. Der Umgang mit Vincenz entschied die Richtung seines Lebens und entwickelte in ihm den mystischen Zug, der sich in einzelnen seiner Schriften ausdrückt. Nachdem er eine höhere kirchliche Stellung, die ihm von Ludwig XIII. angeboten ward, ausgeschlagen, beschloß er, sich der Erziehung junger Geistlicher zu widmen; er begann dies Werk Januar 1642 zu Baugirard. Das Jahr darauf ward er Pfarrer zu St. Sulpice, erlangte die Erbauung der Kirche dieses Namens, sowie die eines Seminars, das königliche Bestätigung erhielt. Seine Thätigkeit als Seelsorger wird von den Zeitgenossen allgemein gerühmt; er stiftete Vereine für Versorgung der Armen, der Kranken, der Waisen. 1652 entsagte er dem Pfarramte, um nur dem Seminarium zu leben, dessen Zöglingen er wissenschaftliche Bildung, mit Frömmigkeit und Menschenliebe gepaart, mitzuteilen sich bemühte. Man hat von ihm gesagt: „Il est une énergie morale en face des procédés extérieurs du Jésuite“. Bossuet nannte ihn sanctitatis odore florentem. Bald konnte er in verschiedenen Städten des Landes, ja selbst zu Montréal in Kanada, ähnliche Anstalten ins Leben rufen; er gründete die Kongregation von St. Sulpice und war noch Zeuge von deren erstem Gedeihen, als er den 2. April 1657 starb. Von seinen wenigen, meist erbaulichen und erst nach seinem Tode erschienenen Schriften nennen wir bloß seinen *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure*, Löwen 1686 und öfter. Später wurde das Seminar von St. Sulpice von der Kirche dieses Namens getrennt; es besteht auch jetzt noch und hat zu verschiedenen Zeiten ausgezeichnete Direktoren gehabt und einzelne, von einem bessern Geiste besetzte Priester gebildet, als die meisten übrigen geistlichen Lehranstalten Frankreichs. Fénelon hatte fünf Jahre in diesem Seminar zugebracht.

(C. Schmidt †) Pfender. 30

Olivetau, Pierre Robert, geb. 1506 (?), gest. 1538. — Literatur: Herminjard, *Correspondance des Réformateurs* II, 132. III, 290. V, 228, 280; Lichtenberger, *Encyclopédie des Sciences religieuses* IX, 186, Art. Douen; Zeitschrift „Le Lien“, 15 Juillet 1843 (Art. Graf); und 1868 (Art. Dardier); F. Lutteroth, *Rapport à la Société Biblique française et étrangère*, 1835; Ed. Reuß, *Fragments littéraires et critiques relatifs à la Bible française (dans la Revue de théologie de Strasbourg, Janvier et Juin 1851 et Janv. 1852)*; Abel LeFranc, *La jeunesse de Calvin*, Paris 1888; D. Douen, *Coup d'oeil sur l'histoire du texte de la Bible d'Olivetau (dans la Revue de théologie et philosophie de Lausanne, 1889)*; E. Doumergue, *Vie de Calvin*, I^o vol., Lausanne 1901.

Pierre Robert O. wurde geboren zu Noyon (Bikardie), der Vaterstadt Calvins, mit 40 dem er verwandt war, wenige Jahre vor dem letztern. Sohn eines Kirchenvogts von Noyon, wurde er zuerst nach Paris, dann nach Orléans geschickt, um beide Rechte zu studieren, dort kam er in Verkehr mit Anhängern der Reformation und pflichtete schnell den protestantischen Grundsätzen bei. — Sodann bemühte er sich eifrig, dieselben zu verbreiten und, nach Bezas und Papirius Massons (*Calvinus a Roberto, hebraicae linguae perito, consanguineo suo, religionis novae principia hauserat, priusquam Aurelianum, ad juris civilis studia, proficisceretur [Vita Calvini]*) Zeugnissen, konnte er sich rühmen, seinen Vetter Jean Calvin zur reinen Religion bekehrt zu haben. Dieses ereignete sich zu Noyon oder zu Paris, vor Olivetans Aufenthalt zu Orléans, wo er die Jahre 1526—27 zubrachte. Dort kam er in Verdacht der lutherischen Ketzerei 50 und mußte nach Strassburg flüchten, wo er im Laufe des Monats April 1528 ankam. In dieser freien, schon damals protestantisch gewordenen, Stadt wurde er von Bucer und Capito freundlich empfangen und hörte, ohne Zweifel, von dem Versuche, welchen zwei Jahre vorher G. Roussel, Farel, S. Robert u. s. w. gemacht hatten, die Bibel nach den Originaltexten zu übersetzen. Seitdem gab er sich dem Studium der hebräischen und 55 griechischen Sprache gänzlich hin und griff vielleicht schon zur Übersetzung des A. T. 1531 reiste er nach Genf, wo er zwei Jahre als Hauslehrer bei einem vornehmen Bürger lebte; aber, da er einst einer Mönchspredigt öffentlich widersprochen hatte, wurde er durch den Magistrat verbannt. November 1531, flüchtete er nach Neuenburg, wo er das Schullehramt trieb. — In dieser Stadt wurde er mit den Waldensern bekannt, welche nach 60

Deutschland und der Schweiz gesandt waren, um sich über die neue Reformation zu erkundigen. Mit Farel und Saunier folgte O. ihrer Einladung zu der Synode zu Chanforans (1532 12. September), welche ihn mit einer Übersetzung der Bibel beauftragte. Er verbrachte die Zeit vom September 1532 bis März 1535, als Schullehrer in den piemontesischen Thälern, und endigte dort seine französische Übersetzung. Im Mai 1536 oder 1537 kam er nach Genf zurück, wo er als Lehrer an dem neu errichteten Gymnasium angestellt wurde. Bald nachher kam sein Vetter J. Calvin, welcher Ende August Theologie zu lehren anfing, dorthin, beide arbeiteten nun gemeinsam an der Begründung der reformierten Kirche. Nach März 1538 reiste O. nach Italien ab, besuchte 10 Renata von Frankreich, Herzogin zu Ferrara, drang weiter in Italien ein, verschwand aber in einem unbekanntem Orte, am Ende des Jahres. Sein Tod wurde dem Calvin durch einen Brief von Françoise Bouffiron, Frau des Leibarztes Sinapi, aus Ferrara (Nim Januar 1539) gemeldet.

Werke: Olivetans Hauptwerk ist seine französische Bibel, deren erste Ausgabe (Folio) 15 1535 zu Neuchâtel erschien, bei P. de Vingle, unter dem Titel: *La Bible, qui est toute la Sainte Ecriture, en laquelle sont contenus le Vieil Testament et le nouveau, translatez en françois, le vieil de l'ebrieu, et le nouveau du grec*. Vermutlich hatte er sich schon 1528 in Straßburg an dieses Werk gemacht, indem er die von Nouffel, Farel u. ausgegebene Arbeit übernahm. O., welcher imm Hebräischen und 20 Aramäischen bewandert war und die jüdischen Kommentare aus dem 12. und 13. Jahrhundert gelesen hatte, übersetzte wirklich alle Bücher des AT aus dem Originaltexte und dieser Teil seiner Bibel ist ein Meisterwerk. Aber, was die apokryphen Bücher und das NT betrifft, begnügte er sich mit einer hastigen Revision von Lesébres Übersetzung, nach dem lateinischen Texte. Calvin schrieb zwei Vorreden, die eine lateinisch vor dem NT, 25 die andere, im Französischen vor dem NT und verbesserte die folgenden Ausgaben. O. gab 1537 eine 2. verbesserte Ausgabe des Psalmbuches: *Les Psalmes de David translatez d'ebrieu en français* und eine *Instruction des enfants* (Lyon 1537). Olivetans Bibel, ursprünglich für die Waldenser bestimmt, wurde von allen französisch-sprechenden Protestanten angenommen und ist die Grundlage aller folgenden, in Genf veröffentlichten 30 Ausgaben gewesen. G. Bouet-Maurry.

Olivi, Petrus Johannis, gest. 1298, und die Olivisten. — Wadding, *Annales Minorum*, ad ann. 1297, n. 33, und: *Bibliotheca s. Scriptorum Ord. Minorum*, Rom. 1650, p. 284; Charaglia, *Bullar. Franciscanum*, Rom. 1759, t. IV; Daunou, *Hist. littér. de la France*, XXI, p. 41 — diese alle antiquiert durch die gründliche Arbeit von Franz 85 Ehrle S.J.: *Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften: ANM III* (1887), S. 409—552. Vgl. noch Feret, *La faculté de théol. de Paris et ses docteurs etc.* (1894 ff.), II, 94—96; Jeller, *Art. „Olivi“* in *ANZ IX*, 828—834; G. Hurter, *Nomencl. theol. cath.* IV, 321—326; Vital Motte, *Scala divini amoris*; mystischer Traktat aus dem 14. Jahrhundert u. Halle 1902, S. XVII ff.

40 Ueber Ubertino de Casali als Führer der Olivisten s. Döllinger, *Seltengesch. des MA.*, II, 508—526; Ehrle im *ANM II* 377—416 und III, 48 ff.; Felten, *Art. Ubertino* in *ANZ*, XII, 168—172; Hurter, *Nomencl.* IV, 485—487; Fr. X. Kraus, *Dante*; sein Leben und sein Werk, Berlin 1897, S. 479. 738 ff.; J. C. Hudt, *Ubertin v. Casale und dessen Ideenkreis*, Freiburg 1903.

45 Peter Olivi, des Johannes Sohn, wurde 1248 (oder Anfang 1249) zu Sérignan in Languedoc geboren, trat vierzehnjährig zu Beziers in den Minoritenorden und studierte später in Paris, wo er theologischer Baccalaureus wurde. Seine mit apokalyptischer Schwärmerie verbundene rigoristische Auffassung des franziskanischen Armutsgelübdes zog ihm zu wiederholten Malen Anfeindungen zu. Schon unter dem Generalat des 50 Hieronymus von Ascoli (späteren Papsts Nikolaus III.) soll ihm — zunächst noch nicht wegen seiner Apokalypstik, sondern wegen gewisser Lehrrsätze über die Gottesmutter — eine Zensur seitens dieses Ordensoberen widerfahren sein; ja derselbe soll einige seiner Quaestionen mariologischen Inhalts zu verbrennen befohlen haben (c. 1276). Später, unter dem General Bonagrazia, erhob eine ihm feindlich gesinnte Partei auf dem Straßburger 55 Generalkapitel des Ordens (1282) wider ihn heftige Anklagen (vgl. unten). Infolge derselben wurden seine bis dahin bekannt gewordenen Schriften von einer Pariser Theologenkommission, bestehend aus sieben Lehrern des dortigen Ordensstudiums, einer genauen Prüfung unterzogen. Zu einer förmlichen Abschwörung der von diesen Zensoren für bedenklich erklärten Sätze wurde er damals nicht gezwungen; auch unterzeichnete er die 60 22 Sätze, welche die Zensoren ihrerseits (in der sog. *Littera septem sigillorum*) seiner

Lehrweise entgegen stellten, nur zum Teil und mit Vorbehalt. Noch mehrere Male wies er in der Folge die gegen ihn gerichteten Beschuldigungen glücklich zurück, besonders auf dem Ordenskapitel zu Montpellier 1287. Hier gelang seine Rechtfertigung betreffs der theoretischen Seite seiner Lehrweise ihm so vollständig, daß General Aquasparta ihm so-
gleich nachher die wichtige Stelle eines Lesemeisters im Konvent von Santa Croce an-
vertrauen konnte. Später rückte er von da nach dem noch einflußreicheren Posten eines
Ordenslehrers in Montpellier vor. Er starb im Franziskanerkonvent zu Narbonne am
14. März 1298, nachdem er den um sein Lager versammelten Ordensbrüdern nochmals
seine strengen Grundsätze betreffs der apostolischen Armut in einer feierlichen Erklärung,
die von da an als sein Testament galt (mitgeteilt von Wadding a. a. D.), ans Herz
gelegt hatte.

Nachdem so bei Olivis Lebzeiten das Ausbrechen scharferer Konflikte zwischen seiner
rigorosen Richtung und derjenigen der laxeren Ordensgenossen oder Kommunitätsbrüder
noch glücklich vermieden worden war, entbrannte der Kampf um so heftiger alsbald nach
seinem Tode. Gegen die mit leidenschaftlicher Heftigkeit für Olivis Lehrweise und aske-
tische Grundsätze auftretenden Spiritualen oder Olivisten, welche die Heiligspredung ihres
Meisters (auf Grund angeblicher Wunder, die an seinem Grabe geschehen seien) begehrten,
schritt schon der erste Avignoner Papst, Clemens V., insofern ein, als er beim allgemeinen
Konzil zu Vienne 1312 durch das dogmatische Dekret „*Fidei catholicae fundamentum*“
drei der von der Kommunitätspartei infrimierten Lehrsätze Olivis (betreffend die Wir-
kung des Lanzenstichs in die Seite des gekreuzigten Heilands, die Substanz der mensch-
lichen Vernunftseele und das Wesen der den Kindern eingegossenen Taufgnade) als irrig
verurteilte. Gegen die Person und die Mehrzahl der Schriften Olivis jedoch brachte
dieses Dekret (vgl. Hefele, *Conciliengesch.*, IV, 536 ff.; Hurter, *Nomencl.* IV, 323) nichts
Ungünstiges zum Ausdruck. Auch stimmte die bald nachher von demselben Papst er-
lassene Konstitution „*Exivi de Paradiso*“ vom 6. Mai 1313 dem, was jener über den
usus pauper s. arctus des irdischen Guts gelehrt hatte, im wesentlichen zu (s. Bd VI
S. 212, 9ff.). Scharfer ging dann Johann XXII. gegen die Olivisten vor. Den Spiritu-
alen von Narbonne und Beziers, welche besonders eifrig für die Heiligspredung Olivis
agitiert hatten, wurden ihre Häuser entzogen und der Kommunität zugesprochen. Fanatisch
erregte Mönche der letzteren durften die Grabstätte des von jenen als Heiliger Verehrten
ungestraft überfallen, seine Gebeine ausgraben, die ihm dargebrachten Botivgeschenke zer-
stören zc. (1318). Gegen die Hauptschriften D.s wurde ein inquisitorischer Prozeß ein-
geleitet, der schließlich (8. Februar 1326) zur Verdammung seiner Postille zur Apokalypse
führte — desjenigen seiner Werke, das in der damaligen schwärmerischen Beghinen- und
Joachimiten-Bewegung Südfrankreichs ein besonderes Ansehen erlangt hatte. Die zahl-
reichen übrigen Werke D.s wurden durch diese Sentenz indirekt mitbetroffen; ihrer weiteren
Verbreitung wurde dadurch ein Ziel gesetzt, so daß sie der Mehrzahl nach ungedruckt ge-
blieben sind, ja teilweise wohl einer frühzeitigen Vernichtung anheimfielen.

Nach der Schätzung von D.s Anhängern soll die Gesamtheit der von ihm hinter-
lassenen Schriften das Siebzehnfache vom Umfang des Sentenzenwerks des Lombardus
betragen haben! Das von Ehrle (l. c. III, 465—533) auf Grund alter Bibliotheks-
kataloge zusammengestellte Verzeichnis derselben unterscheidet 1. spekulative Schriften
— dabei besonders eine Sammlung von *Quaestiones* (gedruckt Venedig 1509), ein
Kommentar zu den Sentenzen des Lombardus, *Tractate de sacramentis, de virtuti-*
bus et vitiis, de quantitate, de perlegendis philosophorum libris etc.; 2. exe-
getische Arbeiten — Postillen über Genesis, Hiob, Psalter, Sprüche, Prediger, Hohes-
lied, Ezechiel zc.; desgleichen über die vier Evangelien, den Brief an die Römer u. a.
Briefe; über die Apokalypse (das oben erwähnte Werk, gedruckt Amsterdam 1700); auch
ein Kommentar über die *Hierarchia angelica* des Areopagiten; 3. auf die Ordens-
obervanz bezügliche Schriften: *Quaestiones de evangelica perfectione, Tractate*
über den „usus pauper“, über (bezw. gegen) die Lehre des Thomas Aqu. von der
religiösen Armut, über die Abdankung Celestins V.; auch eine *Expositio super regu-*
lam fratrum minorum. Als verschieden vom Inhalt der dritten dieser Gruppen scheint
noch eine Reihe mystisch-asketischer Schriften vorhanden gewesen zu sein, wozu der bei
Sbaraglia erwähnte *Tractatus de gradibus amoris* gehörte (s. Motte, S. XVII). —
Sowohl in jenen spekulativen Werken wie in den übrigen erscheint D. als ein vor allem
auf dem Grunde der Bonaventurischen Mystik fußender Schriftsteller, der von diesem
Standpunkte aus mehrfach auch antiaristotelische und antithomistische Anschauungen zu
verteidigen wagte (Ehrle III, 458f.; Hurter 324).

Von den Anhängern D.s erscheint Ubertino von Casale (nach Hud I. c. geb. 1259, in den Orden des hl. Franz eingetreten 1273; später teils in Paris teils an anderen Orten lehrend; seit 1317 im Benediktinerkloster zu Gemblours; zuletzt angeblich zum Karthäuserorden übergetreten; gest. wohl erst gegen 1338 [wonach die Angabe in Bd VI S. 211, 56 zu berichtigen ist]) als der eifrigste und geschickteste Anwalt der Lehrweise und der praktischen Grundsätze seines Meisters. Auch seine schriftstellerische Produktivität scheint eine beträchtliche gewesen zu sein. Er stellte jenem Angriff des Generals Bonagrazia eine mit Wärme für die Sache D.s eintretende Responsio entgegen (s. dieselbe bei Ehrle, *MSM* II, 377—416) und verfaßte später noch mehrere Arbeiten von gleicher Tendenz; so unter Johann XXII. eine Responsio circa quaestionem de altissima paupertate Christi et apostolorum eius (gedruckt bei Valuzius, Misc. I, 307—310). Sein Hauptwerk ist: *Arbor vitae crucifixae*, II. V (oder nach anderer Einteilung II. XV; gedruckt Venedig 1485; ins Ital. überetzt durch Lor. de Tosano, ebd. 1564) — eine im Stile Bonaventurascher Mystik und Joachimscher Apokalypstik gehaltene Apologie der vollkommenen Armut der wahren Jünger Christi, die er im Jahre 1305 während eines dreimonatlichen einsamen Verweilens auf dem Alvernusberge in Toskana niedergeschrieben haben soll. Der Traktat *De septem statibus Ecclesiae iuxta septem visiones Apocalypseos*, worin die bekannte franziskanische Gliederung der Kirchengeschichte in sieben Epochen oder „Zustände“ geschildert wird (gedruckt Venedig 1516 in 4°; auch 1525), ist nur eine Separatwiebergabe von Buch V der *Arbor vitae* (s. Hud, S. 73). — Darüber, daß Dante in seinen geschichtsphilosophischen und kirchenpolitischen Anschauungen mehrfach durch Ubertin beeinflusst war, bietet Kraus a. a. D. 738—746 lehrreiche Ausführungen, die sich besonders auf das fünfte Buch der *Arbor v.* stützen; vgl. Hud, S. 58 ff. — Wegen anderer Vertreter der Spiritualen-Partei des Franziskaner-Ordens, welche D. mehr oder weniger nahe standen, vgl. Ehrle III, 458 f. und 553 ff.

Bücher.

Olshausen, Hermann, gest. 1839. — Lücker, *Lexikon der schlesw.-holstein. Schriftsteller von 1796—1828*, 2. Abt., S. 413 f. Ein Nekrolog von seiner Gattin in Rheinwalds allg. Repertor. f. theol. Litteratur und kirchl. Statistik, 1840, 7. Heft, S. 91—94 und ein Schreiben aus Erlangen in der Berl. Allg. Kirchenzeitung, 1839, Nr. 76.

Hermann Olshausen, ein frommer und in den Bewegungen seiner Zeit vielfach wirksamer Theologe, der sich besonders um die Erregung des NTs Verdienste erworben hat, war der Sohn eines angesehenen und gelehrten Kirchenbeamten Detlef Johann Wilhelm Olshausen (geb. am 30. März 1766 zu Nordheim im Hannoverschen, Prediger in *Olbesloe*, *Hohenfelde*, *Glückstadt* im Herzogtum Holstein, zuletzt Konsistorialrat und Superintendent des Herzogtums Lüneburg zu *Eutin*, bekannt besonders durch ein homiletisches Handbuch, *Predigten über die Sittenlehre* und eine Übersetzung der philosophischen Werke des Seneca, gest. am 14. Januar 1823. Vgl. Dr. Heinrich Döring, die gelehrten Theologen Deutschlands im 18. und 19. Jahrh., 1833, III, S. 136—41; Berend Roder, *Lexikon der schlesw.-holst.-eutin. Schriftsteller*, S. 257 ff.; Dr. L. Lücker und H. Schröder, *Lexikon derselben von 1796—1828*, II, Altona 1830, S. 411—13). Als ältester Sohn dieses tüchtigen Mannes war Hermann Olshausen zu *Olbesloe* am 21. August 1796 geboren. Den ersten Unterricht erhielt er bei dem Vater, dann auf der Gelehrtenschule in *Glückstadt*. 1814 bezog er die Kieler Universität, wo Thwesten damals eben seine bedeutende und segensreiche Wirksamkeit begann, indem er dem herrschenden Rationalismus gegenüber in Schleiermachers Geiste die Selbstständigkeit des Christentums und das alleinige Heil des Menschen in Christo lehrte. Dadurch ward der Blick der Jüngeren nach Berlin gelenkt, wohin sich H. O. auch nach zwei Jahren begab. Für die Geschichte seiner Bildung ist sein dortiger Aufenthalt vorzüglich wichtig, hauptsächlich, „neben nicht zu verkennenden Schleiermacherschen Einflüssen, durch Neanders sehr tief einwirkende öffentliche Thätigkeit und anregenden persönlichen Umgang“, wie er sich denn damals viel mit Kirchengeschichte beschäftigte, wofür seine *Historiae eccles. veteris monumenta*, Berol. 1820 und 22) zeugen. Bei der Feier des Reformationsjubiläums 1817 gewann er den auf die beste Bearbeitung des zum Leben Phil. Melanchthons in dessen Briefwechsel enthaltenen Stoffes gefesenen Preis (*Mel. Charakteristik aus seinen Briefen dargestellt*, Berlin 1818), wodurch er die Aufmerksamkeit des preussischen Unterrichtsministeriums in dem Maße auf sich zog, daß er, nachdem er 1818 als Licentiat der Theologie die *venia docendi* erworben hatte, sofort Repetent der Theologie an der Berliner Universität ward, wie 1820 Privatdozent, in welcher Stellung er blieb, bis er im Herbst 1821

zum außerordentlichen Professor an der Universität zu Königsberg ernannt ward. Nun begann für ihn eine, wenn auch nicht lange, doch sehr segensreiche Zeit wissenschaftlicher und religiöser Wirksamkeit; denn in dem Kreise junger Freunde, der in Berlin, besonders um Meander, sich gebildet hatte, war ihm der lebendige Glaube an Christus in seiner vollen Kraft aufgegangen. „Er drang durch Buße zum Glauben, und sein ganzes Bestreben ging von der Zeit an dahin, ein treuer Diener der Kirche seines Herrn und Heilandes zu werden“. Das religiöse Leben in Königsberg hatte zu der Zeit, da D. dorthin kam, manches Besondere, vornehmlich durch die Einwirkung, welche der Theosoph J. H. Schönherr dort in einem weiten Kreise, namentlich auch unter Vornehmeren, gewonnen hatte. Der geistreiche Schimmer, mit welchem sich diese Richtung, deren bedenkliche Seiten damals noch nicht offen zu Tage traten, in der Stadt Kants, Hippels und Hamanns umgab, zog auch D. im Anfange an. „Doch sah sein klarer, nur auf das eine Notwendige gerichteter Blick bald die vielen Unrichtigkeiten darin ein, und es lag ihm von der Zeit an, wo er dies erkannte, sehr am Herzen, die Seelen von allen löcherichten, von Menschenhänden gegrabenen Brunnen hinweg zu dem ewigen Quell des Heils, aufgethan in Jesus Christus, dem Sohne Gottes, zu führen.“ Dazu hatte er eine besondere Gabe, so daß sein persönliches Wirken sehr bedeutend wurde (vgl. Leben und Lehre des Theosophen J. H. Schönherr, Königsb. 1834). — Er war inzwischen 1827 ordentlicher Professor geworden und hatte sich mit Agnes von Brittwitz-Gaffron verheiratet, einer ausgezeichneten, tief im Christentume gegründeten Frau, mit der er eine sehr glückliche, wenngleich kinderlose Ehe in inniger, christlicher Gemeinschaft führte. Leider ward sein Glück durch fortgesetzte Kränklichkeit getrübt, die eine Folge zu angestrebter Studien bei nicht sehr kräftiger Leibesbeschaffenheit war. Daher folgte er, weil er von einer Luftveränderung günstige Einwirkung auf seine Gesundheit erwartete, 1834 einem Rufe nach Erlangen, wo er wieder in Segen wirkte, aber schon am 4. September 1839 einer Lungenkrankheit erlag. Wie er im Glauben an seinen Heiland gelebt und gewirkt hatte, so besiegelte er denselben auch durch einen christlichen Tod.

Sein Hauptfeld war die Bibelauslegung, namentlich die neutestamentliche. Er bereitete sich hier den Boden durch die Schrift: „Die Aechtheit der vier kanonischen Evangelien, aus der Geschichte der zwei ersten Jahrhunderte erwiesen“ (Königsberg 1823). Darauf entwickelte er seine Auslegungsgrundsätze entgegen der herrschenden Art, wie die Exegeten von rationalistischer Seite nicht nur, sondern auch von supranaturalistischer damals behandelt zu werden pflegte, in den Schriften: „Ein Wort über tieferen Schriftsinn“ (Königsberg 1824) und „Die bibl. Schriftauslegung; noch ein Wort über tieferen Schriftsinn“ (Hamburg 1825). Hier tritt er zwar als Verteidiger der allegorischen und typischen Interpretation auf, aber ohne doch ein Gegner der grammatisch-historischen zu sein, die er vielmehr als Grundlage für die Worterklärung festhält; auch redete er nicht einer dogmatischen Interpretation aus einem bestimmten kirchlichen oder sonst festen System das Wort. „Er wollte vielmehr die Idee des Christentums als göttlicher Offenbarung, deren unmittelbares Zeugnis die Schrift ist, von den Fesseln beider Methoden, sofern sie als Maßstab der Entscheidung gelten, befreien, und in ihrer absoluten Geltung, als das die Form wie den Inhalt schaffende Prinzip erfassen.“ Das Ganze der Weisungen im NT, wozu auch die vorbildliche Geschichte gehört, ist D. „ein wunderbares Bild der Entwicklungs-geschichte der Menschheit, in dessen Mitte Jesus, seine Thaten, seine Leiden, sein Sterben prophetisch strahlt, als die funkelnde Sonne; aber innig eins mit den Menschen, seinen Brüdern, so daß von ihm aus das Licht über uns durchströmt durch alle Stadien bis in die fernsten Punkte des Umkreises. Alles, was seine Heiligen gethan haben je und je, das that Er in ihnen, aber auch sie in ihm.“ Man habe nicht nach Tiefen in der Schrift zu suchen, sondern vor allem die grammatisch-historische Interpretation mit Treue und Konsequenz zu üben, im übrigen nur göttlich zu leben und Christo nachzufolgen: dann würde sich der tiefere Schriftsinn schon aufschließen (Jo 7, 16. 17). „Wahres religiöses Leben ist die Bedingung des Verständnisses einer religiösen Schrift und namentlich der Bibel nach ihrem eigentümlichen religiösen Gehalte“; D. nennt diese Auslegungsweise die biblische, weil die biblischen Schriftsteller sie selbst anwenden und „wir nur aus ihnen selbst sie können verstehen lernen“, vermöge des lebendigen Glaubens, „der nicht aus der Vernunft schöpferisch geboren, aber in ihr als einem köstlichen Organ empfangen, geoffenbart und vernünftig, göttlich und menschlich zugleich sei“. — Die großartigen Grundzüge einer wahren biblischen Auslegung regten die Zeitgenossen mächtig an, obwohl mehr zum Gegenseite als zur Bestimmung; aber sie wurden in konzentrierte Anwendung gebracht in dem geistvollen Schriftchen: „Christus der einzige Meister“ (Königsberg 1839).

berg 1826) und thatsächlich dargelegt in seinem „Kommentar über sämtliche Schriften des neuen Testaments“ (Königsb., von 1830 an in mehreren Auflagen; von D. nur Bd 1 bis 4), worin er oft tief sinnig den inneren Zusammenhang der göttlichen Offenbarung entwickelte, ohne doch den Wortsin zu vernachlässigen. Er ließ mehrere kleine Schriften

5 ausgehen, unter welchen ihn die bereits in Erlangen (1835) erschienene: Was ist von den neuesten kirchlichen Ereignissen in Schlesien (den durch die exklusiven Lutheraner hervorgerufenen Bewegungen) zu halten? in Streitigkeiten mit der lutherischen Partei verwickelte, seine unparteiische Ruhe aber befundete gegen Scheibel, Kellner und Wehrhan, wie hart er auch von diesen angelassen wurde (Erwiderung u. s. w. 1836).

10 Olshausens Beifall als akademischer Lehrer war groß, sagt eine Stimme aus Erlangen, kein Theologie Studierender übergang ihn, um so beachtenswerter, als das Urtheil über seine Theologie, besonders seine Exegese, niemals sich fixieren wollte“. Sein Andenken wird in Ehren bleiben als das eines christlichen Forschers, und die Saat, die er ausgestreut hat, nicht verloren gehen für das Reich Gottes. Zu solchen Samenkörnern

15 dürfte unter seinen kleineren Schriften noch gehören: Ein Wort der Verständigung über die Stellung des Evangeliums zu unserer Zeit, Königsb. 1833. L. Belt †.

Olshausen, Justus, gest. 1882. — Für seine am 28. Juni 1883 in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gelezene „Gedächtnisrede auf Justus Olshausen“ konnte Ch. Schrader autobiographische Notizen verwenden; sie erschien 1883 in den Mitteilungen der Akademie, umfasst im Sonderdruck (bei Dümmler in Berlin) 21 Quartseiten und ist wie das Schriftstellerlexikon von Lübtz-Schröder und Alberti s. v. bereits von Carstens in der Allg. Deutschen Biographie (Bd 24, S. 328—330) benützt worden. Einen kurzen Nekrolog von Ed. Sachau brachte am Abend des 16. Januar der Deutsche Reichsanzeiger und Kgl. Preussische Staatsanzeiger 1883, Nr. 14.

25 Dem Landpfarrer Detlef Joh. Wilh. Olshausen wurde am 9. Mai 1800 zu Hohenfelde in Holstein Justus geboren, der schon 1804 zu Glückstadt, wohin der Vater als Hauptprediger übergesiedelt war, nach der Geburt eines vierten Kindes, des späteren Juristen und Politikers Theodor, seine treffliche Mutter verlor. Von den beiden älteren Brüdern widmete sich Hermann der Theologie, Wilhelm der klassischen Philologie. Seinen

30 vier Söhnen war der gelehrte Vater, der sie fleißig unterrichtete, ein sorgsamer Erzieher und bis zu seinem Tode am 14. Januar 1823 ein treuer Berater. Als ein tüchtiger praktischer Geistlicher, der sich zugleich auf dem theologischen, philosophischen und pädagogischen Gebiete (vgl. AbB 1887, Bd 24) schriftstellerisch hervorthat, wurde er 1815

35 Superintendent des Fürstentums Lübeck in Cutin, so daß Justus die Gelehrtenchule von Glückstadt mit dem Gymnasium zu Cutin vertauschen konnte, das den frühreifen Jüngling im Herbst 1816 nach Kiel zur Hochschule entließ.

Begleiten wir jetzt D. auf seinem äußeren Lebensgange, so finden wir neben dem stillen Verlauf, den das Leben eines deutschen Gelehrten gewöhnlich auf mehreren Universitäten nimmt, und außer wiederholtem Besuche des Auslandes, wie der vielseitig be-

40 gabte Mann nicht nur auf dem weiten Gebiet der orientalischen Philologie den Ruf eines Forschers und Gelehrten ersten Ranges durch wertvolle Arbeiten sich erwarb, sondern auch mit der gelehrten Thätigkeit eine erfolgreiche praktische Wirksamkeit zu verbinden wußte, die in hohem Grade zur Förderung der Wissenschaft diente. In Kiel verkehrte D. vor-

45 nehmlich in dem Hause Zahn, dem er, wie er selbst bekannt hat, eine fröhliche Jugendzeit verdankte. Zu dem von Hause aus beabsichtigten Studium der Theologie ist D. nie gekommen; von Anfang an führte ihn seine Neigung zur Philologie, namentlich zu den orientalischen Sprachen. Das Studium des Hebräischen, das er schon 1814 bei seinem

50 Vater angefangen hatte, setzte er in Kiel eifrig fort und trieb im dritten Jahre unter Anleitung von Joh. Friedr. Kleufer auch das Syrische und Arabische. Im Herbst 1819 ins Persische einführen ließ und mit August Tholuck, dem im Arabischen wohlgeübten Freunde seines Bruders Hermann, das Leben Timurs von Ibn Arabschah las. Da der Vater ihn nicht weiter unterstützen konnte, mußte er ein halbes Jahr lang die Stelle

55 eines Hauslehrers versehen, bis ihm ein für 2 Jahre verliehenes königlich dänisches Reisestipendium von je 400 Speciesthalern im Oktober 1820 die Reise nach Paris zu Sylvestre de Sacy, dem berühmten Lehrer des Arabischen und Persischen, möglich machte und ihm damit zugleich den Weg zum akademischen Lehramte bahnte. Der bis zum April 1823 dauernde Aufenthalt in der französischen Hauptstadt und ihrer Umgebung wurde von D. mit bestem Erfolge besonders zum Studium des alten und neuen Orients benützt; außer

der arabischen und persischen Umgangssprache erlernte er auch das Türkische. Über den vielseitigen und anregenden Verkehr, zu dem der von seinen Pariser Lehrern hochgeschätzte Jünger der Wissenschaft nebenher noch Zeit fand, sowie über das Säbelbuell, das D. mit einem rauflustigen Arzte ausfocht, berichtet das 1893 von Ad. Michaelis zum Andenken an seine Mutter als Manuscript zum Druck beförderte Buch „Julie Michaelis, geb. Zahn, und die Ihrigen“, das auch ein Bild des 22-jährigen D. enthält, wie mein Freund H. Holkmann mir mitteilt. Der genannte Straßburger Archäologe ist nämlich ein Brudersohn von Maria Michaelis, einer Entelin des bekannten Orientalisten Joh. Dav. Michaelis, mit der D. von 1831 bis 1874 in glücklichster Ehe gelebt hat, und während seines ersten Pariser Aufenthalts verkehrte D. viel mit seinem nachherigen 10 Schwager, dem Gynäkologen G. A. Michaelis. Auf den damaligen Verkehr mit dem hülfreichen Alexander von Humboldt komme ich sogleich noch zurück. Der wohlbegründete Ruf von D.s ungewöhnlicher wissenschaftlicher Tüchtigkeit verschaffte dem in die Heimat zurückgekehrten und durch vortreffliche Charaktereigenschaften sich überall empfehlenden jungen Gelehrten schon am 4. November 1823 die Ernennung zum außerordentlichen 15 Professor der orientalischen Sprachen in Kiel.

Das folgende Vierteljahrhundert bis 1848, in welchem Jahre D. Kurator der Universität wurde, verlief für den unermülich thätigen Gelehrten verhältnismäßig ruhig, wenn auch sein Aufenthalt in Kiel öfters durch Reisen unterbrochen wurde. Er lehrte seit 1830 als ordentlicher Professor die orientalischen Sprachen, hielt durch Scharfsinn 20 und Klarheit ausgezeichnete Vorlesungen über das Alte Testament und erfreute sich als beliebter Lehrer und Kollege einer erfolgreichen Wirksamkeit und des allgemeinen Vertrauens, so daß er viermal zum Rektor der Universität gewählt wurde. Sein hervorragendes Verwaltungstalent, das er später auch als geschickter Vermittler von Berufungen für die schleswig-holsteinische Hochschule und dann für alle preussischen Universitäten bewährt hat, konnte schon der dänischen Regierung nicht verborgen bleiben. Wiederholt nahm er seinen Aufenthalt in Kopenhagen, wo er 1825, 1828, 1841—1844 mit Zendstudien und der Bearbeitung des Katalogs der arabischen und persischen Handschriften der königlichen Bibliothek beschäftigt war. Zur Vorbereitung einer Ausgabe des Avesta erhielt er im Herbst 1826 einen längeren Urlaub für eine zweite Reise nach Paris, von 30 wo er erst im Januar 1828 zurückkehrte. Sein Plan einer Orientreise nach Syrien und Jerusalem kam nur bis Konstantinopel zur Ausführung, da ihn 1841 der Ausbruch der Pest zu schleuniger Umkehr nötigte. Nur kurz kann ich berühren, wie 1848 die Politik in sein Leben eingriff. Die Bewegung in den Elbherzogtümern brachte ihm hohe Ehren, das Vizepräsidium der schleswig-holsteinischen Landesversammlung und das Bürgerrecht 35 der Stadt Kiel, aber auch von seiten der wieder zur Herrschaft gelangten dänischen Regierung 1852 die Entfernung aus seinen bisherigen Ämtern. In dieser Notlage war es Alexander von Humboldt, der durch warme Empfehlung D. wieder zu einer gesicherten Lebensstellung verhalf. Der Freund Friedrich Wilhelms IV., der mit D. in Paris Jahre lang verkehrt hatte, schrieb dem Könige, der Senat der Universität Königsberg habe D. 40 „wegen seiner allgemein anerkannten Gelehrsamkeit und nach dem Rufe seines vortrefflichen, friedlichen Charakters“ in Vorschlag gebracht, und fügte hinzu: „Es wäre ein Verlust für die Wissenschaft und den akademischen Unterricht, wenn eine so hervorragende Kraft, wie D. ist, lange brach liegen müßte“. So trat denn D. am 2. Juli 1853 als ordentlicher Professor der orientalischen Sprachen und Oberbibliothekar zu Königsberg in den 45 preussischen Staatsdienst. In diesem konnte er sich die größten Verdienste erwerben, als er im Dezember 1858 unter dem Minister von Bethmann-Hollweg vortragender Rat für die Universitäts-Angelegenheiten geworden war und die Pflichten, die das schwierige hohe Amt ihm auferlegte, bis zu dessen Niederlegung im Februar 1874 treu und taktvoll erfüllte. Mit Recht sagt Sachau: „Man darf es als D.s bleibendes Verdienst in Anspruch 50 nehmen, daß er den blühenden Zustand, in dem er die Universitäten bei seinem Amtsantritt vorfand, nicht allein erhalten, sondern mit glücklichem Erfolge weiter entwickelt hat.“ Noch mehr als 8 Jahre wissenschaftlichen Arbeitens waren dem rüstigen Greise in seiner Mußezeit beschieden. Die Gattin, die ihm eine Tochter und vier Söhne geboren hatte, er starb schon in dem auf sein 50-jähriges Dienstjubiläum folgenden Jahre verloren; 55 aber er erlebte das glückliche Wirken mehrerer Söhne in angesehenen Stellungen, bis ein sanfter Tod am 28. Dezember 1882 dem reichen, vielbewegten Leben ein Ziel setzte.

Gehen wir nun zu den von D. verfaßten Schriften über, so kommen hauptsächlich die den alttestamentlichen Text und die hebräische Grammatik betreffenden hier für uns in Betracht. Was D. sonst noch in den Druck gegeben hat, verzeichnen Schrader und

Carstens; indes stehen die meisten dieser Arbeiten, die zum guten Teil von dem Behelevi oder Mittelpersischen handeln, auch die der Berliner Akademie, deren ordentliches Mitglied D. seit 1860 war, eingereicht und in Harnacks großer Jubiläumsschrift der Akademie aufgezählten Abhandlungen, in keiner näheren Beziehung zur Theologie. Als ein Zeichen von D.s Bescheidenheit und Gewissenhaftigkeit, die der gelehrten Welt nichts Unfertiges vorlegen wollte, kann die Thatsache gelten, daß er nicht vor 1826 der Öffentlichkeit seine erste Druckschrift übergab: „Emendationen zum Alten Testament, mit grammatischen und historischen Erörterungen,“ die mit der eigentümlichen Art, in der hier die Heilung des beschädigten hebräischen Textes in Angriff genommen wurde, wie Schrader nicht ohne Grund sagt: „eine neue Bahn exegetisch-kritischer Forschung eröffnet“. Mit Recht weist er zugleich in seiner Rede auf den divinatorischen Scharfsinn hin, mit dem D. schon hier (S. 44—47) auf Grund von Gen 10 und Jes 23 zu Ansichten über Babel und die Chaldäer gelangte, für deren Richtigkeit die Assyriologie erst viel später den Beweis erbringen konnte. Das Verdienst, das sich D. als Akademiker und Ministerialrat um die Keilschriftforschung erworben hat, darf nicht unerwähnt bleiben. Seine erste Arbeit, die er 1864 der Berliner Akademie vorlegte, galt der „Prüfung des Charakters der in den assyrischen Keilschriften enthaltenen semitischen Sprache“ und das von dem besonnenen Kritiker gefällte Urteil (vgl. Bleeks Einleitung 1870, S. 52) ist durch die spätere Forschung vollauf bestätigt worden. Nachdem dann 1872 der Gießener Theologe Gb. Schrader durch sein wichtiges Werk über die assyrisch-babylonischen Keilschriften für die junge Wissenschaft auch in Deutschland weitere Kreise gewonnen hatte, vermittelte D. 1875 die Berufung des bisherigen Alttestamentlers nach Berlin. Wie ferne auch D. die, nicht nur bei Friedr. Delitzsch, höchlich zu beklagende Überschätzung der Assyriologie lag, ebenso unmöglich wäre es ihm gewesen, daß ich den genannten Assyriologen reden lasse (Babel und Bibel. Leipzig 1902, S. 24), „die weittragende Bedeutung“ zu verkennen, „welche die Keilschriftforschung — dank der außerordentlich nahen Verwandtschaft der babylonischen und hebräischen Sprache und dem gewaltigen Umfang der babylonischen Litteratur — für das immer bessere Verständnis des alttestamentlichen Textes gewinnt.“

Außer den alttestamentlichen Emendationen von 1826 hat D. noch mehrere textkritische Arbeiten veröffentlicht, nämlich die *Observationes criticae ad V. T.*, die im Januar 1836 als Kieler Programm (19 S. kl. 4^o) erschienen, und in den Monatsberichten der Berliner Akademie vom Juni 1870 „Beiträge zur Kritik des überlieferten Textes im Buche Genesis“ (32 S. 8^o). Natürlich wird niemand allen von D. vorgeschlagenen Textänderungen zustimmen können, wenn man auch schülermäßiges Hebräisch, das mitunter neuere Textkritiker kraft eigener Vollmacht zu Tage fördern, bei ihm ebenso wenig antrifft als „die gegenwärtig blühende unvorsichtige Verwendung der LXX zur Korrektur des MT“, die im Einverständnis mit Nöldeke jetzt von Wellhausen (GgA 1902, S. 127) beklagt wird. So muß ich den ersten Vorschlag der *Observationes* (S. 8), der die von Duhm und Marti nicht einmal erwähnte Wegschaffung des Wagenfels aus Jes 5, 18 betrifft, als einen unglücklichen bezeichnen, mag er auch exegetisch (vgl. Niehm's HZB. 1723) anregend gewirkt haben; dagegen haben verhältnismäßig viele Emendationen, z. B. die zu Am 1, 11 (*Observ.*, S. 13f.) wohl allgemeine Zustimmung gefunden. An der Stelle Gen 35, 16f., wo noch Ball das doch vorhergehende Pi'el in das von Vs. 17 dargebotene Hi'f'il verwandeln zu müssen meint, nimmt D. keinerlei Anstoß; sie rechtfertigt aber den von D. (*Observ.*, S. 4) ausgesprochenen Grundsatz, daß die meisten Textfehler in den Konsonanten zu suchen sind, nicht in den Vokalen, wenn man mit Gd. König (*Syntax* § 401 f) כדורה als erläuternde Glosse aus Vs. 16^b betrachten darf. Die bekannteste Durchführung seiner kritischen Grundsätze hat D. 1852 und 1853 in zwei größeren exegetischen Schriften über das Buch Hiob und den Psalter gegeben. Bei der zweiten Auflage des vom seligen Hirzel für das kurzgefaßte exegetische Handbuch gelieferten Hiobkommentars, die D. eine von ihm „durchgesehene“ nannte, wies der Herausgeber schon auf eine nicht geringe Zahl von Fehlern in der masoretischen Rezension hin, der einzigen Textrezension, die uns vollständig erhalten (S. X) vorliege, und machte in den mit D. bezeichneten Anmerkungen kurze Vorschläge zu besserer Lesung und Erklärung, falls er nicht lieber auf jeden Versuch verzichtete, wie z. B. Hi 19, 26—29, wo nur einzelne Brocken zu verstehen seien. Noch deutlicher tritt die hier nicht weiter zu erörternde Meisterschaft, mit der D. die Textkritik handhabte, in der von ihm selbst für das erwähnte Leipziger Handbuch verfaßten Erklärung der Psalmen (VIII und 504 S. 8^o) hervor, einem Werke, das teils durch eigene Schuld, teils durch die Ungunst der Zeit nicht die verdiente Anerkennung gefunden hat. Es forderte nicht nur den

heftigen Widerspruch eines Ewald (Jahrb. V, S. 250 ff.) heraus, sondern zog sich durch die Annahme, die allermeisten Psalmen, nicht nur die beiden letzten Bücher, seien erst in der Makkabäerzeit entstanden, auch den berechtigten Tadel unbefangener Forscher zu. Übrigens ließ D. der Königszeit, der jetzt Baudissin (Einleitung in die Bücher des AT, S. 660, 664 ff.) nur etwa ein halbes Duzend zuweist, doch einige Psalmen angehören, 5 wenn er auch bloß wenige andere (vgl. S. 7 f.) in die Zwischenzeit zwischen dem Exile und Antiochus Epiphanes versetzte. In geringerem Grade hat D. durch geographische Studien die biblische Wissenschaft gefördert. Die mit 2 Tafeln versehene Schrift „Zur Topographie des alten Jerusalem“ (Kiel 1833, VIII, 76 S. 8°) ist zwar durch spätere Forschung überholt, handelt aber streng methodisch von der Hauptstadt nach Josephus 10 (§ 1—11), nach dem AT (§ 12—15) und nach neueren Reisenden und Gelehrten (§ 10—20), um anhangsweise Bemerkungen des großen Reisenden Carsten Niebuhr mitzuteilen. Den in der Einleitung (S. VII) ausgesprochenen Wunsch, daß aus Niebuhrs handschriftlichem Nachlaß der dritte Teil seiner Reisebeschreibung nach Arabien und den umliegenden Ländern herausgegeben werde, konnte D. selbst mit J. N. Gloyer im 15 Jahre 1837 erfüllen.

Zur Erwähnung der wichtigen grammatischen Arbeiten bahnte die zum Teil gegen Hitzig gerichtete, noch immer recht beachtenswerte Abhandlung den Weg, die D. über den Ursprung des Alphabets und die Vokalbezeichnung in den heiligen Schriften der Israeliten zu Kiel 1841 (40 S. 8°) herausgab. Im Gegensatz zu Ewald entwickelt hier D. 20 seine Ansicht vom Verhältnis des Altarabischen zu der im AT vorliegenden hebräischen Sprache, die eine moderne (S. 26) sei, und verlangt (S. 37) „eine vollständige Reform in der Behandlung der hebräischen Grammatik“. Die von Carstens (S. 330) aus dem Jahre 1865 verzeichnete Abhandlung „Über das Vokalsystem der hebräischen Sprache nach der sogenannten assyrischen Punctuation“ wird von Schrader übergangen (S. 17 f.); 25 sie bildet ebenfalls eine Ergänzung zu dem jetzt noch zu besprechenden Lehrbuche. Dieses führt den Titel: „Lehrbuch der hebräischen Sprache von J. Olsh. Buch I Laut- und Schriftlehre. Buch II Formenlehre, Braunschweig 1861 (XVII und 676 S. 8°)“ und sucht durch umfassendes Zurückgehen auf die ältere Gestalt des Hebräischen ein volleres Verständnis der im AT vorliegenden Sprache aufzuschließen, ohne bei dem Leser die 30 Kenntnis der verwandten semitischen Sprachen, namentlich der wichtigsten unter ihnen, der arabischen, vorauszusetzen. Gegen die Frage, welche von den semitischen Sprachen die älteste sei, hatte z. B. schon Bleek (Einleitung 1870, S. 76 f.) das berechtigte Bedenken erhoben, es könne sich nur darum handeln, welche der semitischen Sprachen der gemeinschaftlichen Stammutter am nächsten komme. Stellte sich nach Schraders Urteil D., 35 dessen Formenlehre mit S. 170 beginnt, in manchen Stücken erfolgreich der Anschauung Ewalds entgegen, so wird dieser Kritiker wohl auch darin Recht behalten, daß beide Forscher, ein jeder in seiner Weise, berechtigte Momente vertreten haben. Der dritte Teil des Lehrbuchs, der die Syntax bringen sollte, ist nicht erschienen. Es sei mir zum Schluß gestattet, über die Bedeutung des leider unvollendet gebliebenen und jetzt ver- 40 griffenen Lehrbuchs die Urteile einiger Semitisten anzuführen. Th. Nöldeke sagt in der unter dem Titel „Die semitischen Sprachen“ 1899 in zweiter Auflage erschienenen Skizze (S. 5), die Anschauung, daß das Arabische dem Ursemitischen noch ganz nahe stehe, habe D. in seiner „übrigens sehr empfehlenswerten hebräischen Grammatik ins Extrem durchgeführt.“ Eb. Sachau aber schrieb im Nekrolog: „Sein Lehrbuch der hebräischen Sprache, 45 das seitdem durch Bearbeitungen in verschiedenen Sprachen eine weite Verbreitung gefunden hat, darf mit Recht als eine in der Geschichte der orientalischen Sprachwissenschaft Epoche machende Leistung bezeichnet werden“; vgl. auch Wellhausen in GGA 1901, S. 741 f. Adolf Ramphausen.

Oltamare, Hugues, 1813—1891. — F. Chaponnière, H. Oltamare, pasteur et 50 professeur, Genève 1891; A. Bouvier, Notice biographique, im 2. Bd des Comment. zu den Briefen an die Kol., Ephes. u. Philemon, Paris 1892.

H. Oltamare war der Nachkomme eines lombardischen Flüchtlings, der im 16. Jahrhundert um des Glaubens willen nach Genf gekommen war. Er besuchte dort das Colleg und die Akademie und begab sich dann nach Berlin, wo er den großen Neander 55 hörte, dessen Theologie den größten Einfluß auf ihn gewann.

Bei seiner Rückkehr nach Genf bekleidete er dort von 1845—1854 und von 1856—1881 ein geistliches Amt. Er zeichnete sich durch die Kraft seiner Polemik gegen die römischen Irrtümer aus und nahm thätigen Anteil an den durch die Frage der

Glaubensbekenntnisse und der Trennung der Kirche vom Staat hervorgerufenen Kämpfen. Er trat als Gegner der Geltung der Glaubensbekenntnisse und Verteidiger der Nationalkirche auf.

Nachdem er im Jahre 1844 freie Vorlesungen gehalten hatte, wurde er 1854 zum
5 ordentlichen Professor der Exegese an der Akademie (1876 zur Universität umgestaltet) ernannt. Durch seine originalen und eindringlichen Vorlesungen übte er einen großen Einfluß auf die Studenten aus. Sein hervorragendstes theologisches Werk ist die Übersetzung des Neuen Testaments (Genf und Paris 1872), herausgegeben unter dem Schutze der Compagnie des pasteurs de Genève. Sie zeichnet sich durch Treue und Klarheit
10 aus; am meisten kommen ihre Vorzüge in den Episteln Sankt Pauli zur Geltung, dessen Lebhaftigkeit und Beweglichkeit er in hervorragender Weise wiedergegeben hat. Man hat ihm vorgeworfen, daß er zu familiäre Ausdrücke gebrauche und besonders die Übersetzung von Jo 1, 1, *La Parole était dieu* beanstandet. Das kleine *d* rief lebhafteste Verhandlungen im Lager der Orthodoxen hervor.

15 Im Jahre 1881—1882 gab O. in Genf einen Kommentar über den Brief an die Römer in zwei Bänden (die erste Ausgabe von Bd I war schon 1843 erschienen) heraus. Er bestand darauf, daß *ἀπολύτρωσις* mit *délivrance*, nicht mit *rachat* oder *rédemption* übersetzt werden müsse. Im 5. Kap. fand er nicht das überlieferte Dogma von der Erbsünde und verkannte in seiner Auslegung den großen Einfluß, den
20 die der Freiheit des Individuums vorausgehende Erblichkeit der Neigungen auf den Menschen ausübt.

Im 8. u. 9. Kap. endlich bezog er die freie, unumschränkte Gewalt Gottes auf die Wahl der Mittel der Rettung, nicht auf die ewige in gewisser Weise namentliche Erwählung der Einzelnen.

25 Man besitzt von ihm noch einen Kommentar über die Briefe an die Kolosser, die Epheser und den Philemon (Paris 1891—1892, 3 Bände). Er bemüht sich hier zu zeigen, daß der Apostel Paulus immer derselbe sei; was in den Gefangenschaftsbriefen neu erscheint, erkläre sich durch die neuen Umstände.

Olttramare war als Exegete ausgezeichnet durch sein ausgebreitetes Wissen und seine
30 philologische Bildung. Er hat in die französisch-theologische Litteratur die ernste deutsche Art mit einigen Modifikationen übertragen. Sehr unabhängig in seinen Ansichten und Auslegungen läßt er in etwas den historischen und psychologischen Sinn vermissen. Er glaubt der erste zu sein, der die Gedanken des Apostel Paulus wirklich verstanden habe. In der Kritik war er sehr konservativ; er hielt an der Echtheit der am meisten angefochtenen Bücher fest, des vierten Evangeliums, der Apostelgeschichte, aller Briefe Pauli,
35 selbst der Pastoralbriefe. Das Studium der Gedanken und des Wertes des Apostels erfüllte sein Leben. Er hatte sich gewissermaßen in die Anschauungen des Apostels versenkt und sein Ehrgeiz war, auch andere dahin zu führen. Olttramare war eine der charakteristischsten Gestalten der Genfer Kirche des 19. Jahrhunderts. E. Choisy.

40 **Omphorion** s. Kleider und Insignien Bd X S. 533, 33.

Omri. — Litteratur: Die Handbücher der Geschichte Israels und Kommentare zu den Büchern der Könige; Schrader, *RA* 246 f.

Über König Omri von Israel besitzen wir dreierlei Nachrichten: im biblischen Königsbuch, bei Mesa und in den assyrischen Inschriften. Das biblische Buch der Könige
45 berichtet über ihn an mehreren Orten, aber immer in ganz summarischer Weise, so daß wir kein wirkliches Bild der Persönlichkeit gewinnen. 2 Kg 16, 15—22 wird über König Simri erzählt: sobald das Heer, das die Philisterstadt Gibbeton belagerte, die Kunde von der Thronbesteigung Simris erhielt, habe es den Obersten des Feldlagers, Omri, zum König ausgerufen. Omri habe sich darauf an der Spitze des Heeres von Gibbeton,
50 die Belagerung aufgebend, nach der Hauptstadt Tirza gewandt und sie belagert und bald darauf erobert. Simri suchte in den Flammen seines Palastes den Tod. Zugleich wird in diesem Zusammenhang noch mitgeteilt, damals habe das Volk sich in zwei Lager gespalten, die eine Hälfte hielt es mit Tibni, dem Sohn Ginats, und machte ihn zum König, die andere mit Omri. Doch habe die Partei Omris die Oberhand gewonnen.

55 Hieraus ist zunächst zu ersehen, daß Omri Usurpator war und daß er seinen Thron einer Militärrevolution verdanke. Zugleich fällt auf, daß nicht einmal sein Vatersname oder sein Geschlecht genannt wird. Die Vermutung, daß er von untergeordneter Herkunft war und lediglich durch das Kriegsglück hochgehoben wurde, scheint nicht ungerecht-

fertigt. Vielleicht darf hierzu auch die Thatsache gestellt werden, daß der Name Omri im Hebräischen keine rechte Ableitung findet. Vielleicht war er ein fremder (arabischer) Söldner gewesen. Das stehende Heer, das seit David sich in Israel einzubürgern begonnen hatte, konnte leicht allerlei Elemente in sich schließen.

Weiter ist aus dem Texte zu ersehen (besonders wenn eine nur in LXX noch erhaltene Notiz dazu genommen wird), daß Omri die von ihm angezettelte Militärrevolution nicht ohne auf Schwierigkeiten zu stoßen, durchführen konnte. Vor allem wird es durch jene Notiz deutlich, daß Omri nach Verfluß der sieben Tage, welche als die Regierungszeit Simris angegeben werden, d. h. nach dem Tode Simris, keineswegs sofort unbestrittener Herr der Lage ist. Vielmehr scheint es, daß die Erhebung Omris 10 und der Tod Simris einem neuen Prätendenten Tibni, der vielleicht als Angehöriger des israelitischen Geschlechtsadels einen höheren Anspruch auf den Thron hatte als Omri, Veranlassung giebt, sich selbst in den Vordergrund zu stellen. Ihm steht, wie der genannte Zusatz der LXX meldet, sein Bruder Joram zur Seite. Auch haben wir Gründe anzunehmen, daß die im Texte genannte Partei Tibnis zunächst die Oberhand gewann 15 und wir für die erste Zeit nach Simris Tode eher von einer Regierung Tibnis als Omris zu reden Veranlassung hätten. Nach B. 23 dürfen wir vielleicht (vgl. meinen Kommentar S. 132) die Zeit des Bürgerkrieges und der Nebenregierung Tibnis auf vier Jahre ansetzen. Aus dem Umstande, daß Tibnis Herkunft (Sohn Ginats) genannt wird, will Windler, *RA* 247 schließen, daß er nicht sowohl von der einen Hälfte des 20 Volkes, wie der Text sagt, gegen die andere, als vielmehr vom Volke gegen das Heer aufgestellt war. Die Möglichkeit dieser Vermutung ist zuzugeben, um so mehr, als der Ausdruck „Volk“ (עַם) nicht selten auch vom Heere gebraucht wird, freilich weniger wo von einem Gegensatz zwischen Volk und Heer die Rede ist, als wo beide ihrer Zusammengehörigkeit nach ins Auge gefaßt werden. 25

Ueber die Regierung Omris selbst, deren Dauer auf 12 Jahre angesetzt wird, berichtet 1 Kg 16, 23—28. Ist die obige Annahme richtig, so muß von diesen zwölf Jahren ein volles Drittel auf die Nebenregierung Tibnis angesetzt werden, Omri wäre also nur acht Jahre unbestrittener Herr des Thrones gewesen. Leider verweist uns der biblische Berichterstatter in Betreff seiner Geschichte und seiner „tapfern Thaten“ (B. 27) auf seine 30 Quelle und läßt uns nur wissen, daß er nach sechs- (bezw. nach dem oben Gesagten zwei-) jähriger Regierung in Tirza den Sitz des israelitischen Königtums nach Samaria verlegt habe, sowie daß er auf den Wegen Jerobeams, des Sohnes Nebats, gewandelt sei. Schon jene eine Thatsache, daß er sich für sein Reich um eine würdige Hauptstadt umfah, die im stande war, der Sitz und die Stütze des unlängst neugeschaffenen Königtums 35 zu sein, könnte uns zeigen, daß in Omri ein Mann den Königsthron Israels bestiegen hatte, der seinen Vorgängern seit Jerobeam an königlichem Herrscherblick überlegen war. Einen Teil der Größe Davids Saul gegenüber macht unstreitig der Umstand aus, daß er sich mit dem Bauerndorfe Gibeä oder der Landstadt Hebron nicht zufrieden gab, sondern eine ihres Namens würdige Königsstadt sich erkor. Was 40 die Wahl Jerusalems für Juda, das bedeutete die Wahl Samariens für Efraim. Dies ist unstreitig das Verdienst Omris. Die Lage Samariens zeigt bis zum heutigen Tage, daß die Stadt der alten Residenz Tirza an Schönheit der Lage kaum nachstand (vgl. Jes 28, 1), sie aber an Festigkeit weit übertraf, und ihre Geschichte, vor allem diejenige der mehrfachen Belagerungen Samariens, hat Omris Wahl glänzend gerechtfertigt (vgl. 45 meine Gesch. d. Hebr. II, 222).

Gewinnen wir schon von hier aus das Bild von Omri, daß er ein Mann war, der im stande gewesen ist, das unter Baesa und wohl auch Ela tief gesunkene Königtum in Israel wieder äußerlich zu Ehren zu bringen, so wird derselbe Eindruck verstärkt durch die im Königsbuch gegebene Andeutung von seinen „tapfern Thaten“. Omri hat ohne 50 Zweifel auch nach Kräften gesucht, die Konsequenzen aus der Erwerbung und Befestigung Samariens nach außen hin zu ziehen. Einen namhaften Erfolg der Waffen des ehemaligen Generals nennt uns die Inschrift des Königs Mesa von Moab (s. nachher). Wahrscheinlich hat er auch nach der andern Seite hin, den Syrern gegenüber, sich als tüchtigen Soldaten bewährt, wenn auch das letzte Ergebnis der Kämpfe mit ihnen ihm augenscheinlich 55 minder günstig war.

Wir besitzen nämlich noch eine dritte Stelle im Königsbuch, die Omris Erwähnung thut. 1 Kg 20, 34 in der Geschichte Ahab's wird erzählt, daß Ahab nach seinem Siege über Benhadad (Bir-ibri, Benhaber) von Damask mit seinem Gegner das Abkommen traf, daß Benhaber die Ahab's Vater Omri abgenommenen Städte her- 60

ausgeben und den israelitischen Kaufleuten Bazare in Damask eröffnen müsse, wie Omri solche den damaszenischen Händlern in Samarien eröffnen mußte. Das zeigt uns, daß Omri Syrien gegenüber, mindestens zuletzt, unglücklich gekämpft hatte, so daß er wichtige Zugeständnisse zu machen genötigt war. Vielleicht ging damals auch Rama in Gilead, um das später zwischen beiden Teilen gekämpft wurde, an Aram verloren. Aber allem nach, was wir bei der Lückenhaftigkeit unserer Berichte vermuten können, fällt das Mißgeschick Omri selbst viel weniger zur Last als seinen Vorgängern. Er hatte von Baesa eine üble Erbschaft überkommen. Die Syrer waren von Isa von Juda gegen Baesa herbeigerufen worden, hatten sich damals eines Teils des Landes Israel bemächtigt, und Omri scheint es nicht gelungen zu sein, sich ihrer vollständig zu erwehren. Würden wir mehr, so würde sich höchst wahrscheinlich das Bild ergeben, daß Omri Jahre lang in heldenmütigem Kampfe gegen Aram um die Unabhängigkeit seines Landes gerungen hat (vgl. Gesch. d. Hebr. II, 223).

Zu dieser Annahme berechtigt uns auch das Bild, welches Mesa auf seiner Inschrift von Omri entwirft. Es heißt hier auf Zeile 4 ff.: „Omri, der König von Israel, unterdrückte Moab lange Zeit, weil Kemosch über sein Land erzürnt war. Ihm folgte sein Sohn [Ahab] und er sprach ebenfalls: ich will Moab unterdrücken. In meinen [Mesas] Tagen sprach er so. Doch ich sah meine Lust an ihm und seinem Hause . . . Omri aber hatte Besitz genommen von (vom Lande?) Mebeba und [Israel] hatte sich darin festgesetzt seine [Omris] Zeit über und während der Hälfte der Zeit seines Sohnes [Ahab] — vierzig Jahre lang“. Die Moabiter waren von David besiegt und fast aufgegeben worden; sie hatten aber nach Salomos Tode die Wirren in Israel zu nützen verstanden und hatten sich langsam wieder unabhängig gemacht. Besonders Mesas Vater Kemoschmelek (Kemoschkan?) scheint nach der Inschrift an der Befestigung der Selbstständigkeit Moabs hervorragenden Anteil gehabt zu haben. Hier greift Omri mit starker Hand ein und weist Moab wieder in die Schranken.

In den assyrischen Inschriften wird Omri nicht direkt genannt, wohl aber mehrfach indirekt, insofern das Reich Israel neben seiner eigentlichen Benennung (Sirlai) auch diejenige Haus Omris (bit-Humria) führt. Desgleichen wird Jehu von Salmanassar als Sohn Omris bezeichnet. An dieser Bezeichnung ist besonders bemerkenswert, daß Jehu, obwohl gerade er der Dynastie Omris das Ende bereitete, doch von den Assyrem als Sohn Omris angesehen wird, wie auch die Benennung Israels als Haus Omris erst der Zeit nach Ahab, also nach dem Sturze der Dynastie Omris, angehört. Die Benennung ist aus der Anschauung geflossen, daß die Völker Söhne eines Stammvaters sind und zugleich der König als Vater des Volkes zu gelten habe. Auf diese Weise kann Israel als Familie oder „Haus“ Omris gelten und Jehu seiner Nationalität nach als „Sohn“ Omris d. h. als Israelit bezeichnet werden. Immer aber setzt diese Ausdrucksweise voraus, daß Israel erst in der Zeit Omris ernstlich in den Gesichtskreis Assurs eintrat. Wäre dies früher der Fall gewesen, so hätte man Israel Haus Davids, Salomos, Jerobeams u. s. w. benannt. Mindestens ist anzunehmen, daß erst dieser König erstmals einen tieferen Eindruck auf Assur hervorzubringen im stande war. Vorher bekümmerte man sich dort wenig um die Dinge in Kanaan.

Omris Sohn Ahab ist in feindliche Berührung mit Assur gekommen. Zugleich wissen wir von ihm, daß seine Gemahlin Isebel eine tyrische Prinzessin war. Von Omri ist uns, wie bereits bemerkt, keine direkte Berührung mit Assur bekannt. Wir werden aber nicht fehlgehen mit der Annahme, daß die Heirat seines Sohnes mit Isebel und damit der enge Anschluß an Tyrus schon auf politische Erwägungen Omris zurückgehen, die mit dem immer drohender werdenden Auftreten Assurs zusammenhingen. Man hatte noch keine richtige Schätzung der Macht Assurs gewonnen und glaubte in Israel noch, durch enges Zusammengehen mit dem phönizischen Nachbar des von Osten vorrückenden Gegners Herr werden zu können — ein Irrtum, der freilich der Dynastie Omris teuer zu stehen kam. Denn ihr Sturz durch Jehu ist ohne allen Zweifel unter assyrischen Einflüsse und unter der Protektion Assurs erfolgt. **Rittel.**

On. — Die ägyptische Stadt On (ägypt. Onu, assyr. Unu), von den Griechen Heliopolis genannt, war eine der ältesten Städte des Niltales und von alters her die Hauptstadt eines besonderen Gaués. Ihre ziemlich unbedeutenden Ruinen liegen bei dem Dorfe Martarije, etwa 10 km nordöstlich von Kairo. Die Ortsgottheiten von On waren der sperberköpfige Sonnengott Re-Harmachis, der von den Griechen dem Helios gleichgesetzt wurde — daher der Stadtname Heliopolis — und der menschenköpfige Atum, der sich

in dem heiligen Mnevisstiere offenbarte. Ihnen war der berühmte Tempel, das „Haus der Rē“ geweiht, den der erste König der 12. Dynastie Amenemhät I. an Stelle eines älteren Heiligtums neu erbaute und vor dem sein Sohn und Nachfolger Sesostris I. (Senwosret, Usertesen) gelegentlich eines Jubiläums zwei große Obeliskten errichtete. Einer dieser Obeliskten steht jetzt noch an seiner alten Stelle. Den Priestern von Dn verdankt 5 ein großer Teil der ägyptischen religiösen Litteratur seine Entstehung; ihre Lehren haben schon in sehr alter Zeit eine weite Verbreitung im Lande gefunden und den Rē-Harmachis zum angesehensten der ägyptischen Götter gemacht. Noch in griechischer Zeit standen sie im Rufe großer Weisheit. Als Strabo (geb. ca. 60 v. Chr.) Ägypten bereiste, war die Stadt Dn schon verödet; dagegen war ihr Tempel bis auf einige Zerstörungen, die man 10 dem Kambyjes zur Last legte, erhalten, selbst die Häuser der Priester und die Wohnzimmer des Plato und seines Freundes Eudoros wurden noch gezeigt. — In der Bibel wird Dn Gen 41, 45. 50; 46, 20 genannt: die Gattin Josephs Asnath war eine Tochter des Botiphera (Μετρωπη, äg. Peto-prē „der den der Sonnengott Rē gegeben hat“) von Dn. Ez 30, 17 wird Dn neben Pibeset als eine der wichtigsten Städte Ägyptens 15 erwähnt.

Steindorff.

Dnden, Johann Gerhard, Begründer der Baptistengemeinden in Deutschland, gest. 1884. — Litteratur: Th. Duprée, Leben u. Wirken von J. G. Dnden, Kassel 1900; J. Lehmann, Geschichte der deutschen Baptisten, I, Hamburg 1896, II, Kassel 1900. Gedenkblatt des „Wahrheitszeugen“, Hamburg 1884. Licht und Recht, Predigten und Reden von 20 J. G. Dnden, Kassel 1901; G. Ede, Die evangelischen Landeskirchen Deutschlands im 19. Jhd., Berlin 1904, S. 109 f.

Johann Gerhard Dnden wurde zu Barel am 26. Januar 1800 geboren. Da sein Vater unter dem Drucke der französischen Fremdherrschaft nach England flüchtete, wo er bald darauf verstarb, wurde der Knabe im Hause der Großmutter erzogen, erhielt aber 25 sehr geringen Schulunterricht und bei dem herrschenden Nationalismus nur dürftige religiöse Eindrücke. Nach seiner Konfirmation ging er 1814 als Lehrling eines schottischen Kaufmanns, der an dem begabten und aufgeweckten Jungen Gefallen gefunden, nach Leith und weilte nun neun Jahre in Schottland und England, im Geschäft und auf weiten Reisen erfolgreich für seinen Lehrherrn thätig und dabei in ernstem Streben bedacht, die großen 30 Lücken seiner Schulbildung auszufüllen. Auch mit dem reichen christlichen Leben Großbritanniens kam er in segensvolle Berührung und lernte neben den mannigfachen Werken der Barmherzigkeit besonders das mächtig aufgeblühte Sonntagsschulwerk kennen, dessen Wegbereiter er in seinem Vaterlande werden sollte. Zumeist waren es Independenten-Gemeinden, denen er die Anregungen für sein inneres Leben verdankte, und in ihren 35 Kreisen kam er in London, wohin er 1819 übergesiedelt war, zum lebendigen Glauben. Der Neubekehrte bewies nun einen so regen Zeugeneifer, daß die eben gegründete Continental Society, welche es sich zur Aufgabe gesetzt hatte, der Macht des Nationalismus auf dem Festlande durch Entsendung „gläubiger“ Evangelisten entgegenzuwirken, auf ihn aufmerksam wurde. 40

In ihren Diensten ging er dann im Dezember 1823 nach Hamburg und entfaltete dort im Anschluß an die (englisch-reformierte) Independen-Gemeinde eine reiche evangelistische Thätigkeit. Bald war er eins der eifrigsten Glieder und Sekretär der „Nieder-sächsischen Traktat-Gesellschaft“, durch welche er mit dem trefflichen Pastor Rautenberg bekannt wurde, und gründete einen „Verein gegen das Branntweintrinken“. Daneben 45 wirkte er als Kolporteur und leitete Gemeinschaftsstunden, in denen er mit lebendiger Beredsamkeit, die ihm von Natur in hohem Grade eignete, auf Buße und Bekehrung drang. Der Erfolg des „Winkelpredigers“ wurde bald derart, daß ihm einige Freunde für die immer zahlreicher herbeiströmenden Zuhörer einen großen Versammlungssaal mieteten. Viele kamen aus Neugier und Lärmlust, aber auch die Zahl der Erweckten wuchs. Dieser 50 nahm sich Dnden besonders an und pflegte die Beziehungen zu ihnen durch regelmäßige Hausbesuche. Als er hierbei aus eigener Anschauung die große Zügellosigkeit und Verwilderung der in den Armenvierteln Hamburgs fast ohne jeden Schulunterricht aufwachsenden Jugend kennen lernte, unternahm er es mit der ihm eigentümlichen Thätigkeit, diesem Elend entgegenzutreten. Er setzte sich mit Rautenberg zur Gründung eines 55 Sonntagsschulvereins, wie er sie von England her kannte, in Verbindung. Mit Freuden willigte dieser ein; in der „Ansprache an die Freunde des Guten“ wurde der Christenheit Hamburgs die Not der Jugend ans Herz gelegt; und als Dnden von der Sonntagsschulunion in London die erbetenen Mittel erhielt, konnte am 9. Januar 1825 im ärmsten

Stadtteil, St. Georgen, die erste Sonntagsschule eröffnet werden. Sie stand unter der Aufsicht der Schulbehörde und im engsten Anschluß an die Kirche, so daß Dncken, als Mitglied der reformierten Gemeinde, öffentlich nur als Buchführer gelten durfte, obwohl er die Seele der ganzen Bewegung war. Es war eine Sonntagsschule der Armen, ganz nach dem Vorbilde der ersten englischen, da man den verwahten Kindern die Elemente der Volksschule beibringen mußte, ehe man ihnen das Evangelium darbieten konnte. Der Unterricht wurde von Anfang an in kleineren Gruppen von freiwilligen Helfern erteilt, — und damit waren die Vorposten jener gewaltigen Schar auf den Plan gerufen, die sich in dem Trieb rettender Liebe auf dem großen Arbeitsfelde der Inneren Mission zusammenschließen sollten (Wichern, Denkschrift S. 124). Für Dncken, der nun schon eine stadtbekanntere Persönlichkeit war, bedeutete diese Gründung eine nicht geringe Vermehrung seiner Arbeitslast, zumal da er sich noch der zahlreichen Seeleute in Hamburg angenommen hatte und unter ihnen durch Schiffsversammlungen und Verbreitung christlicher Schriften wirkte. Auch der Besuch seiner Evangelisationsstunden wurde nun derart, daß auf Veranlassung der Geistlichkeit wiederholt die Polizei einschritt und die Versammlungen auflöste. Da Dncken noch nicht das Hamburger Bürgerrecht besaß, mußte er mehrmals der Gewalt weichen, benutzte aber diese Gelegenheiten zu längeren Missionstreifen. So hielt er besonders in Bremen mehrere Wochen hindurch sehr zahlreich besuchte Erbauungsstunden, auch hier bestrebt, bei ihm wohlgesinnten Geistlichen wie Treviranus und Mallet auf die Gründung von Sonntagsschulen hinzuwirken, die dann einige Jahre später ins Leben gerufen wurden.

Der Druck der geistlichen Behörde legte sich lähmend auf die Dnckensche Bewegung. Viele zogen sich ängstlich von ihm zurück, während sich ein kleines Häuflein Getreuer nur noch enger an ihn angeschlossen. In diesem Kreise, der sich durch die polizeiliche Bedrückung immer mehr von der Kirche abgedrängt sah und nun um so eifriger dem apostolischen Gemeinde-Ideal nachforschte, tauchten die ersten Bedenken gegen die Kindertaufe auf, die bei Dncken bald so stark wurden, daß er sein erstgebornes Kind nicht taufen ließ. In seinen Gewissensbedenken wandte er sich an den bekannten Baptistenprediger Robert Halbane in Glasgow, mit dessen Kommentar zum Römerbrief er bekannt geworden war, und erhielt von ihm den Rat, in Ermangelung eines Täufers sich selbst zu taufen. Das erschien Dncken und den Seinen als völlig unbiblich und unangemessen, obwohl sie sich von der Notwendigkeit einer nach apostolischer Weise durch Untertauchung vollzogenen Taufe überzeugt hatten. So kamen denn Jahre stillen Wartens für den kleinen Kreis „Taufgesinnter“, bis auf Anregung des Kapitäns Tubbs, eines amerikanischen Baptisten, welcher bei seiner Überwinterung in Hamburg näher mit der Bewegung bekannt geworden war, 1833 der baptistische Professor Dr. B. Sears auf einer Studienreise in Deutschland Dncken besuchte und in ihm und seinen Anhängern Gläubige fand, welche er nach dem Ritus seiner Gemeinschaft zu taufen sich bereit erklärte. Größere Evangelisationsreisen Dnckens schoben diesen Plan noch einige Zeit hinaus, bis dann Sears bei seiner Rückkehr nach Hamburg am 22. April 1834 in der Elbe die biblische Taufe an Dncken, seiner Gattin und noch fünf anderen Personen vollzog. Am Tage darauf traten diese sieben unter Sears' Vorsitz zu einer „Gemeinde getaufter Christen“ zusammen, welche Dncken als ihren Ältesten anerkannte: Damit war die erste Baptistengemeinde auf dem europäischen Festlande gegründet.

Für die mit Dncken verbundenen kirchlichen Kreise war seine „Wiedertaufe“ ein großes Ärgernis. Der Traktatverein verschloß ihm seine Thore, und auch in der Sonntagsschule veranlaßte man ihn, von seinem leitenden Posten zurückzutreten. Hier wurde sein Nachfolger der Kandidat Johann Hinrich Wichern, durch dessen Mitarbeit die erste Hamburger Sonntagsschule, „der Mutterboden der Inneren Mission geworden ist“ (s. d. A. Kindergottesdienst Bd V S. 286). Auch Dncken empfand diese Trennung sehr schmerzlich, zumal da er sich aus seinem bisherigen großen Wirkungskreise in die Enge seiner kleinen Gemeinde veretzt sah, wandte sich aber nun mit um so größerem Eifer der neuen Aufgabe zu, welche sein Glaubensschritt ihm stellte. Die Traktatmission setzte er in einem neugegründeten Verein mit seinen Gemeindegliedern fort, und auch der Bibelverbreitung, welche er seit 1828 als Agent der Edinburger Gesellschaft betrieb, widmete er vermehrte Aufmerksamkeit. Auf Sears' Empfehlung nahm sich dann seit 1835 die amerikanische Baptistenmissionsgesellschaft seiner an und unterstützte ihn mit Beihilfen für die Gemeindearbeit. Auch diese wuchs, schneller, als er zu glauben gewagt; denn seine Taufe war allgemein bekannt geworden, und manche aus der großen Zahl der Neugierigen, welche die Versammlungen der „neuen Münsterischen Wiedertäufer“ besuchten, wurden durch sein

geistesmächtiges Zeugnis überwinden. Bis 1836 war die Gemeinde schon auf 68 Glieder angewachsen, unter denen besonders Julius Rübner (geboren 1806 zu Odense in Dänemark, gestorben 1884 als Prediger der Gemeinde in Berlin) hervorragte, der seine tüchtigen philologischen Kenntnisse und seine nicht unbedeutenden litterarischen Gaben bald ganz in den Dienst der jungen Gemeinschaft stellte. Aber auch in den christlichen Gesellschäften hin und her im Lande, mit denen Duden durch sein ausgebreitetes Bibel- und Verlagsunternehmen in Beziehungen stand, hatte seine Tausche die in diesen Kreisen nie völlig ruhende Tauffrage wieder mächtig angeregt. Von vielen Seiten wurde er mit Anfragen und Einladungen bestürmt, und überall trat er nachdrücklich für seine Taufüberzeugung ein. So kam es schon 1837 zur Gründung einer kleinen Gemeinde in Berlin, wo Gottfried Wilhelm Lehmann (geb. 1799 zu Hamburg, gest. 1882 in Berlin) als Ältester und Prediger die Sache des Baptismus erfolgreich führte. Es war Duden eine besondere Ermunterung, daß er so bald in Rübner und Lehmann treue und begabte Mitarbeiter fand; sie sind es ihm geblieben und werden mit ihm als die Säulen und Väter der Gemeinschaft geehrt.

Für die weitere Ausdehnung des Werkes sorgte auch hier wie so oft eine in Hamburg nach dem Rücktritt des wohlwollenden Polizeiherrn Dr. Hudtwalcker eintretende polizeiliche Drangsalierung Dudens und seiner Anhänger. Dieser hatte selbst Veranlassung dazu gegeben, indem er, um die im Umlauf befindlichen bösen Gerüchte zu widerlegen, die bisher bei Nacht vollzogenen Taufen im September 1837 am Tage öffentlich in der Elbe vornahm. Hierbei trieb der Pöbel seinen Unfug, und die Aufregung über diesen Schritt nahm solchen Umfang an, daß der neue Polizeiherr Dr. Binder, um der Sache gründlich ein Ende zu machen, Duden verhaften ließ. Die Versammlungen wurden verboten und auch die kleineren Kreise überall gesprengt; Duden selbst wurde zu vier Wochen Kerker verurteilt, und dadurch der Gemeinde ihr Haupt genommen. Aber die Ausgewiesenen wurden überall, wohin sie kamen, zu Aposteln der neuen Lehre, die vielfach empfängliche Gemüter fand. Auf diese Weise kommt es dann an mehreren Orten zur Gründung von kleinen Gemeinden, wie 1838 in Stuttgart und Odensburg; und 1839/40 wird durch Rübner und Duden die erste Baptistengemeinde in Dänemark gegründet und der Anstoß zur Ausbreitung der Gemeinschaft nach Schweden gegeben. Der Widerstand in Hamburg freilich dauerte fort, obwohl sich die englischen Glaubensbrüder und die evangelische Allianz beim Senat für die Bedrängten verwandten. Als dann aber bei dem großen Brande im Mai 1842 Duden der Behörde großmütig das Gemeindehaus zur Aufnahme der Heimatlosen zur Verfügung stellte und sich mit der Gemeinde der Ärmsten aufopfernd annahm, war mit einem Schlage die Feindschaft besiegt: Die Gemeinde konnte sich fortan in Frieden bauen. Es waren Jahre schwerer Prüfung, die Duden durchgemacht hatte. Denn zu dem äußeren Ungemach kam eine langwierige Halskrankheit, die ihn im Sprechen außerordentlich behinderte, und das jahrelange Siechtum seiner Frau, welche ihm 1845 durch den Tod entrißen wurde. Aber daß das Werk seiner Gemeinschaft einen gesegneten Fortgang nahm, hielt ihn aufrecht. Es war ihm dabei ein Gegenstand ernstester Fürsorge, daß die jungen Gemeinden nun nicht in schrankenloser Freiheit zersplitterten, sondern in ein festes brüderliches Verhältnis traten. Schon gegen die Angriffe von außen her war es nötig, ein gemeinsames Glaubensbekenntnis aufzustellen, an dessen Formulierung nächst Rübner und Lehmann Duden hervorragenden Anteil hatte, der es 1847 in seinem Verlage herausgab (s. A. Baptisten, Bd II, 391 f.). Der politische Umschwung des Jahres 1848 ermöglichte es dann, die engere Verbindung der Gemeinden öffentlich zu betreiben; und nachdem in diesem Jahre G. W. Lehmann die Baptistengemeinden in Preußen zu einer „Vereinigung“ zusammengeschlossen hatte, brachte Duden im Januar 1849 in Hamburg eine Konferenz von 56 Abgeordneten der zur Zeit bestehenden 37 Baptistengemeinden mit über 2000 Gliedern zu stande, welche einmütig zu einem „Bunde der Gemeinden getaufter Christen in Deutschland und Dänemark“ zusammentraten. Der Bund sollte nur das Band geistlicher Gemeinschaft um die glaubensverwandten Gemeinden schließen, deren völlige Selbstständigkeit gegen Dudens Anschauungen grundsätzlich anerkannt wurde, und zu einheitlicher Missionsübung anregen; Rübner gab ihm in der „Glaubensstimme“ das gemeinsame Gesangbuch und wurde mit Duden berufen, die geeigneten Kräfte für den Evangelistendienst vorzubilden. Hamburg bestellte man zum Vorort des Bundes und Duden zum Vorsitzenden der „ordnenden Brüder“.

In dem Zusammenschluß der Gemeinden hatte Duden ein Hauptziel seines Lebenswerkes erreicht; wir finden ihn von nun ab unausgesetzt für die Bundesinteressen thätig.

Zunächst unternahm er es, durch ausgedehnte Kollektentreisen in England und Amerika die für das junge Werk nötigen Geldmittel aufzubringen und neben der regelmäßigen Unterstützung der Evangelisation durch die amerikanische Missionsgesellschaft einen Kapellenbaufonds zu sammeln. Dann wieder führte ihn sein Bundesamt auf weite Reisen, bis tief nach Rußland hinein, wo er unter den Mennonitengemeinden eine nachhaltige Erweckung einleitete. Es waren für den Vielbeschäftigten besondere Erquickungszeiten, wenn er nach solchen Missionsfahrten im Schoße der Hamburger Gemeinde rasten konnte. Mit ihr feierte er 1859 freudig bewegt das 25 jährige Jubiläum: Den ersten Sieben waren in Hamburg allein während dieses Zeitraums 1288 Seelen in der Taufe gefolgt, und aus der verachteten Schar war eine vom Staat anerkannte Religionsgemeinde geworden. Da die erste Kapelle längst zu klein geworden, sammelte Duden auf neuen Reisen die Mittel zu einem größeren Bau und konnte bei Gelegenheit der siebenten Bundeskonferenz am 17. August 1867 im Beisein C. H. Spurgeons die neue Kirche ihrer Bestimmung übergeben. Dieser Besuch des „Fürsten unter den Predigern“ war ein Beweis für das große Ansehen, dessen sich Duden bei seinen englischen und schottischen Glaubensbrüdern erfreute. Bewunderten sie doch mit Recht an ihm die nimmermüde Energie, mit welcher er die Ausbreitung evangelischen Glaubens weit über die Grenzen seines Vaterlandes hinaus betrieb; denn selbst bis nach China hat er aus der Enge seines Kreises glaubensmutig seine Missionare entsendet und in Südafrika ein blühendes Missionswerk begründet. So ist er auch beim Ausbruch der deutschen Kriege und besonders 1870 mit seinen wackeren Kolporteurs mit als der erste auf dem Plage gewesen, um die christliche Schriftenverbreitung, welche ihm stets sonderlich am Herzen lag, segensreich zu organisieren; 128000 Exemplare und Teile der hl. Schrift sowie 2000000 Traktate und Erbauungsschriften sind unter seiner Leitung an Freund und Feind verteilt worden.

Gerade aber um diese Zeit regsten Wirkens sentte sich über das Leben des betagten Streiters ein tiefer Schatten; denn im eigenen Lager brach ein Zwist aus, welcher die Einheit der Gemeinschaft in Frage stellte. Duden war eine zu selbstständig angelegte Natur und ein zu ausgesprochener Charakter, daß er nicht seiner ganzen Thätigkeit und Umgebung den Stempel seiner starken Persönlichkeit aufgeprägt hätte. Die Geschichte selbst hatte ihn zum Begründer und Vorkämpfer seiner Gemeinschaft gemacht, und in seiner Sorge um die Einheit der Gemeinden hatten sich seine Verfassungsanschauungen immer monarchischer zugespitzt. Hamburg erschien ihm durch Gottes Walten zum Mittelpunkt des deutschen Baptismus erkoren und in der Organisation des Werkes zu ausschlaggebender Bedeutung berufen. Von hier aus wurden die Evangelisten entsendet und die amerikanischen Missionsgelder verwaltet, hier wachte die erste Gemeinde und ihre Ältesten über Reinheit und Einheit der Lehre. Duden hat es zu wiederholten Malen auf den Konferenzen deutlich ausgesprochen, daß ihm die independentistische Verfassung der amerikanischen und englischen Baptisten (vgl. hierüber Loofs' Ausführungen im A. Kongregationalisten, Bd X, 681 ff.) gründlich mißfiel, und dabei die Einheit der deutschen Gemeinden stark betont. So sollte auch die neue große Kapelle in Hamburg nach seinen eignen Worten ein bleibendes Denkmal der Bundeseinheit und der Sammelpunkt der regelmäßigen Konferenzen sein, eine Schutzwehr wider Zersplitterung. Viele seiner Brüder teilten durchaus diese Auffassung und gaben sich willig unter seine geistesmächtige Leitung, durch welche der Baptismus wirklich vor dem Krebschaden der kleineren Kirchenparteien, der Auflösung in Atome, bewahrt worden ist. Je größere Aufgaben aber an die örtlichen Gemeinden herantraten, und je mehr selbstständige Kräfte in ihnen emporwuchsen, desto drückender empfand das independentistische Gemeinbewußtsein die Centralisation, welche sich als ein schweres Hemmnis der Ausbreitung erwies. Gerade in Hamburg zuerst, wo die größte Bundesgemeinde bestand, mußte Duden die Durchbrechung seines prinzipiellen Standpunktes erleben. Mißbilligkeiten in der Leitung, die zum Teil auch in persönlichen Gegensätzen wurzelten, führten hier 1871 zur Begründung einer zweiten Gemeinde in Altona, wobei Köbner und Lehmann mitwirkten, nachdem sie Duden, wie sie glaubten, von der Notwendigkeit dieses Schrittes überzeugt hatten. Gleich darauf aber erklärte dieser, daß die Gründung gegen seinen Willen erfolgt sei, und versagte der neuen Gemeinde die Anerkennung und Aufnahme in den Bund. Der Gegensatz zwischen den „ordnenden Brüdern“ verschärfte sich dadurch und konnte auch auf der Bundeskonferenz von 1873, nicht ausgeglichen werden. Denn durch unbesonnene Pressfehde war die Fackel der Zwietracht in alle Gemeinden geworfen worden und entfachte nun einen mehrjährigen Bruderkrieg, in welchem das eigentliche Kampziel völlig verrückt und auf beiden Seiten mannigfach gefehlt wurde. Duden beharrte, wenn auch tiefsgebeugt, lange Zeit hartnäckig

auf seinem Standpunkt, und nur ganz allmählich reifte in ihm die Erkenntnis, daß er um des gesegneten Fortgangs seines Werkes willen den Widerstand aufgeben müsse. Auf der Konferenz von 1876 wurde der Friede geschlossen und die persönlichen Gegensätze in herzlicher Versöhnung ausgeglichen. Die Gemeinde Altona erhielt die nachgesuchte Anerkennung, und dadurch war mit dem Grundsatz der „Centralisation“, den Duden in 5 bester Absicht so stark festgehalten hatte, endgiltig gebrochen.

Waren diese Jahre eine Zeit tiefter Demütigung für Duden, so verklärte ihm nun um so innigere Liebe und Verehrung der Seinen den Lebensabend, welcher ihm nach Gottes Rathschluß noch schweres körperliches Leid brachte. Der Greis spürte, daß seine Kraft gebrochen, und beschloß die Arbeit seines Lebens, indem er 1878 sein christliches 10 Verlagsgeschäft dem Bunde als Missionsunternehmen vermachte. Im folgenden Jahre ereilte ihn ein Schlaganfall, der ihn lähmte und fortschreitend auch seiner Geisteskräfte beraubte. In fünfjährigem Siechtum reifte er der Ewigkeit entgegen, behütet von der treuen Fürsorge seiner dritten Gattin, getragen von den Gebeten seiner Glaubensbrüder und bei aller Schwachheit seiner Erlösung in Christo sich klar bewußt. Am 2. Januar 15 1884 ist er fern der Heimat in Zürich entschlafen; seine Gebeine ruhen auf dem reformierten Kirchhof zu Hamburg, wo ihm die Gemeinde ein schlichtes Granitdenkmal setzte. Dreißigtausend Baptisten in Deutschland und den Nachbarländern trauerten um ihren geistlichen Vater, den seine Treue gegen die Schrift und seine siegreiche religiöse Thatkraft zu einem Großen im Himmelreich machen. Duden ist eine hervorragende Christen- 20 gestalt reformierten Gepräges; hierin wurzeln seine Vorzüge und seine Schwächen. Steht er auch außerhalb der Grenzen der verfaßten Kirche, so ist ihm doch nichts Christliches fremd gewesen, und überall auf den Pfaden der Inneren und Äußerer Mission begegnen wir seinen bahnbrechenden Segensspuren und seinem brennenden Eifer für die Werke des Evangeliums. Als Begründer des Baptismus in Deutschland gehört er der Kirchen- 25 geschichte an, denn die von ihm entfachte Bewegung ist durch ihre Größe und Kraft nicht die unbedeutendste Erscheinung des deutschen religiösen Lebens im 19. Jahrhundert.

G. Gieselbusch.

Dnias f. d. A. Hoher Priester Bd VIII S. 255, 33 ff.

Dufelos f. Thargum.

30

Dosterzee, Johannes Jacobus van, gest. am 29. Juli 1882. — A. W. Bronsvelb, J. J. van Dosterzee (Mannen van beteekenis, Haarlem 1882); G. F. Lamers, J. J. van Oosterzee en de dienst des Woords (Stemmen voor Waarheid en Vrede 1882, blz. 267 v. v.); J. J. van Oosterzee, Uit mijn levensboek. Voor mijne vrienden. Utrecht 1883; J. J. Doedes, Een woord ter gedachtenis (Utrechtsche Studenten-Almanak 1883); J. v. Gheel 35 Gifbemester, J. J. van Oosterzee als homileet en evangelieprediker (Theol. Studien 1883 blz. 371 v. v.); W. Franzen Az, J. J. v. Oosterzee (Levensberichten der afgestorven medeleden van de Maatschappij der Ned. Letterkunde 1883 blz. 43—79. Daran schließt sich blz. 80—102 eine Lijst der geschriften van Dr. J. J. v. O. an); A. W. Bronsvelb, Een theologisch klaverblad, Rotterdam 1897. 40

van Dosterzee ist geboren zu Rotterdam den 1. April 1817 und gestorben in Wiesbaden, wohin er sich zur Herstellung seiner Gesundheit begeben hatte, den 29. Juli 1882. Er wurde in dem Erasmianischen Gymnasium in Rotterdam für den akademischen Unterricht vorbereitet, von 1830—1834, besuchte dann vom Januar 1835 an die Universität Utrecht. Hier hörte er zuerst unter andern Ph. W. van Heusde und J. F. L. Schröder; 45 dann während der Jahre 1836—1839 in der Theologie Heringa (emeritus), Bouman, Nohaards, Wink. Schon im Anfang seiner Studentenzeit fand er in J. J. Doedes (f. d. A.), seinem späteren Kollegen in Rotterdam und Utrecht, einen Freund und Studien- genossen, mit dem er, trotz der großen Verschiedenheit in Persönlichkeit und Charakter, die man bei ihnen wahrnahm, bis an seinen Tod in innigster Freundschaft verbunden 50 blieb. Schon als Student der Theologie that sich van Dosterzee durch seine Gemandtheit, Lebendigkeit, durch seine Anlagen und seinen Eifer hervor, ebenso durch seine besondere Liebe zur theologischen Wissenschaft. Auch offenbarten sich bei ihm schon hier hervorragende Gaben für die Kanzel, so daß er zum Prediger geboren schien. Im Oktober 1839 wurde er Predigtamtskandidat der niederländischen reformierten Kirche; den 55 22. Juni 1840 erwarb er sich, wie dies in Holland geschehen kann, den Grad eines Doktors der Theologie durch die Verteidigung seiner theologischen Dissertation „de Jesu e virgine Maria nato“. Die Wahl dieses Gegenstandes stand mit seiner Vorliebe

für das Studium des Lebens Jesu in Verbindung; ebenso mit seinem Wunsche, als Apologet der Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte aufzutreten, wozu ihn Strauß angeregt hatte. Das Destruktive von dessen „Leben Jesu“ (1835) zog ihn durchaus nicht an. Schriften wie die von Tholuck und Neander, von Hagenbach, Ullmann, Dörner 5 hatten für ihn sehr viel Anziehendes. Obwohl damals ebensowenig als später blind für das relative Recht der Angriffe, welche die sogenannte negative Kritik gegen die überlieferte konservative Vorstellung richtete, konnte er sich doch durchaus nicht in die Preisgebung des Wunders finden, und folgte auch später nicht der Tübinger Schule, wenn er auch sehr lebendiges Interesse für die Schriften von F. Ch. Baur und dessen Schülern 10 hatte. Von Anfang an hatte die biblische Geschichte, wie sie in den Schriften des Alten und Neuen Testaments enthalten ist, große Anziehungskraft für ihn und so blieb es bis an das Ende seines Lebens. Hierbei ist die Erziehung, welche er von seiner frommen Mutter erhalten hatte (seinen Vater hatte er frühe durch den Tod verloren), von großem Einflusse gewesen, ebenso auch der Unterricht, welchen er in 15 seiner Jugend von dem frommen und tüchtigen Rotterdamer Prediger Abr. de Bries erhalten hatte, welchem Manne sich van Dosterzee allzeit zu großem Danke verpflichtet fühlte.

Gut ausgerüstet und vorbereitet trat er am 7. Februar 1841 das Predigtamt in der Gemeinde Gemnes-Binnen (Provinz Utrecht) an. Von hier kam er zwei Jahre 20 später nach Alkmaar, sah sich aber bereits im November 1844 nach Rotterdam versetzt. Bald hatte van Dosterzee als Kanzelredner einen großen Ruf, und in Rotterdam Gelegenheit, seine volle Kraft auf dem Gebiete der geistlichen Beredsamkeit zu entwickeln und sich dadurch bekannt zu machen. Während eines Zeitraumes von achtzehn Jahren hat die Gemeinde zu Rotterdam ihn in ihrer Mitte arbeiten sehen, bis er im Beginne 25 des Jahres 1863 als Nachfolger seines Lehrers Vinte an die Universität Utrecht berufen wurde.

Daß van Dosterzee, mit seltenen Predigergaben ausgerüstet, zu den am reichsten begabten Kanzelrednern der neueren Zeit gehört hat, ist über allen Zweifel erhaben. Was im engeren Sinne die berühmtesten niederländischen Kanzelredner betrifft, so steht 30 er keineswegs in ihrem Schatten. Wie hoch man auch die Professoren van der Palm, Borger, des Amorie van der Hoeven stellen mag, oder den Haagischen Prediger Dermout, oder andere aus den letzten Jahren, so reißt sich van Dosterzee ihnen als ein Stern erster Größe an dem homiletischen Himmel an. In hohem Maße geistvoll in der Wahl seiner Texte, in der Disposition der Teile seiner Rede, in der Formulierung des Themas oder 35 auch der Überschrift, ist er Meister in der Bearbeitung des Stoffes, reich an Bildern, gewandt in den verschiedensten rednerischen Formen. Durch seinen allezeit lebendigen Vortrag zog er seine Zuhörer mit unwiderstehlicher Kraft an, erhob er sie, und erhielten sie durchweg den Eindruck, als ob sie eine Festrede gehört hätten. Kein Wunder, daß er allezeit und überall eine große Schar Hörer vor sich sah, deren Anzahl sich auch nie 40 verminderte, obwohl sich ihre Zusammensetzung, von geistlichen Gesichtspunkte aus betrachtet, veränderte. Auch später, zu Utrecht, wo er ebenso wie seine Amtsgenossen in der theologischen Fakultät als Universitätsprediger auftreten mußte, blieb die Kirche stets gefüllt, wie man es bei ihm gewöhnt war. Die Toga des Professors hat denn auch 45 einträchtig. Van Dosterzee hat stets in reichem Maße Sorge getragen, daß die, welche ihn nicht hören konnten, in den Stand gesetzt wurden, ihn zu lesen. Beinahe zweihundertsebenzig Predigten sind von ihm selbst veröffentlicht worden, denen man nach seinem Tode noch zwölf hinzugefügt hat, so daß wir nun in ohngefähr zweihundertachtzig im Druck erschienenen „Leerreden“ (so hat er sie selbst genannt), ein „monumentum aere perennius“ dieses vor vielen gefeierten niederländischen Kanzelredners errichtet sehen. 50 Die folgenden Bände „Leerreden“ (Predigten) sind im Druck erschienen: Leerreden (12-tal) 1846. Nieuwe Leerreden (12-tal) 1848. Woorden des Levens (12-tal) 1851. Stemmen van Patmos (9-tal) 1852. Stemmen des Heils (12-tal) 1854. Verspreide Leerreden 1843—1855 (17-tal) 1856. Mozes (12-tal) 1859. Levens vragen beantwoord (12-tal) 1860. Gedachtenis (10-tal) 1863. Feestbundel (16-tal) 1864. Zestal Leerreden 1866. Christelijke Tjdstemmen (10-tal) 1866. Laatste Leerreden (16-tal) 1872. Genade en waarheid (10-tal) 1881. Überbies: Twaalf Lijdenspreken: „Zie het Lam Gods“ 1883 (nach dem Tode des Autors). Früher erschienen noch: De Heidelbergsche Catechismus 60 in 52 Leerreden, 1869, 1870 (2. Aufl. 5. Tausend 1872, 3. [Titel-]Ausg. 1882)

und zu verschiedenen Zeiten noch ohngefähr „18 preeken of toespraken“ besonders. Wenn man an seinen Predigten etwas aussetzen muß, dann ist es dies, daß sie zu blumenreich und zu oratorisch sind. Wurden auch die Hörer durch die große rednerische Begabung van Dosterzees gefesselt und gezwungen, mit gespannter Aufmerksamkeit seinen Predigten zu lauschen, für den Leser sind sie bisweilen ermüdend. Seine besten Predigten, die einfachsten und praktischsten, sind die über den Heidelbergischen Katechismus, die als musterhaft gelten können. Seine herausgegebenen Predigten werden gerne gekauft und fanden ihre Leser in allen Kreisen. Bekannt ist die Thatsache, daß von seiner Predigt „Rome's Overwinnaar“, die er in den Tagen der Aprilbewegung des Jahres 1853 über Offenb. 19, 16 b hielt, innerhalb zwölf Tagen 14 000 Exemplare verkauft wurden (auch ins Deutsche übersetzt „Roms Übertwinder“, Frankf. a. M. 1857). Unter wie großem Beifalle auch van Dosterzee gewöhnt war zu predigen, so blieb er doch sehr weit davon entfernt, die Form über den Inhalt zu stellen, oder um der Form willen den Inhalt zu vernachlässigen oder zu verwahrlosen. Die Predigt war und blieb für ihn Predigt des Evangeliums, Verkündigung Jesu Christi nach den hl. Schriften, Verkündigung des Heiles, durch Gottes Gnade in Christo Jesu allen verlorenen Sündern geschenkt. Mehr und mehr war es denn auch Glaube an Jesum Christum und Befeh- rung und Heiligung, worauf seine Predigt hindrängte, oder welche er als zur Seligkeit erforderlich verkündigte. „Nach den hl. Schriften,“ dies müssen wir mit vollem Nachdruck in den Vordergrund stellen. Wie van Dosterzee, im ganzen genommen, kein Konfessionalist war, so war die Kanzel für ihn am allerwenigsten der Platz, auf dem er über das Evangelium der hl. Schriften hinaus dogmatisierte oder theosophierte, nach welcher Seite hin auch immer. Brachte es die Sache mit sich, oder lag es auf seinem Wege, ein oder das andere „Dogma“ zur Sprache bringen zu müssen (man denke an die Katechismuspredigten), so ließ er der Forderung des Augenblickes ihr Recht widerfahren, ebenso dem Gegenstande selbst. Jedoch etwas predigen darum, weil es Kirchenlehre war, weil es in den Bekenntnisschriften stand, war seine Gewohnheit nicht. Nie war es ihm um Orthodogie zu thun, auch auf der Kanzel nicht, wie unzweideutig er auch als Apologet gegen jede Art von Unglauben auftrat. Das von ihm gerne gebrauchte Wort „Christianus mihi nomen, Reformatus cognomen“ ist sehr bezeichnend für seine ganze Art. Der reiche Vorrat an Predigten, welcher durch van Dosterzee in mehr als zwölf Bänden hinterlassen worden ist, giebt den Eindruck von einem Prediger, der biblisch-orthodox genannt werden muß, und der ein Recht hatte, sich selbst „evangelisch-orthodox“ zu nennen, wohl in dem Geiste und Sinne der niederländisch-reformierten Kirchenlehre, aber wahrlich nicht minder in dem Geiste und Sinne des Evangeliums der hl. Schriften. Nicht ohne Wert ist es, hier in Erinnerung zu bringen, was er bei der Herausgabe seines ersten Bandes „Leerredenen“ (1846) erklärte, da er es bei Herausgabe seines letzten Bandes (1881) wiederholen konnte. „Man wird“, so läßt er sich hören, „bei dem Lesen bemerken können, daß der Autor sich gern an die Seite derer stellt, welche den Ruf des Predigers nicht vorzugsweise dahin auf- fassen, daß er unterrichte, sondern vornehmlich, daß er erbaue, aufbaue, erhebe, und die Zuhörer gleichsam bejeele . . . , daß er auf der Kanzel die Grenze zwischen Frömmigkeit des Herzens und wissenschaftlicher Theologie genau einzuhalten suche, und seine Subjektivität nicht ängstlich unterdrücke und verleugne. Es giebt vielleicht einige, welche diese Predigten vor allem vom Standpunkte der Rechtgläubigkeit oder Freisinnigkeit prüfen und zuerst nach der Farbe und dem Stempel fragen; diese möge die einfache Versicherung nicht ärgern, daß ich die Gemeinde lieber auf das Eine hinweise, was nach dem Evangelium allen Gläubigen not thut, als daß ich das Vielerlei biete, was besonderen Schulen und Auffassungen der Theologie eigen ist. Während ich für mich selbst auf einem gemäßigten, versöhnenden Standpunkte des christlich-philosophischen Offenbarungsglaubens vorwärts zu streben suche . . . , wünsche ich jeglichem, der Christum lieb hat, die Bruderhand zu reichen und in der Liebe der Diener aller, aber niemandes Sklave zu werden“. Sein Verhältnis zu den verschiedenen Parteien und Richtungen hat van Dosterzee gegen Ende seines Lebens selbst beschrieben (Uit mijn Levensboek, blz. 204—208). Von den Modernen fühlte er sich wie durch eine Kluft geschieden. „Wo der Naturalismus beginnt, hört für mich das Christentum auf“. Bei der Mittelpartei (den Groningern) zog ihn das Supranaturalistische und Christocentrische an, aber ihr Christus war nach seiner Ansicht nicht der volle Christus der Schrift. Der Semiarianismus und Apollinarismus verdarb bei ihnen in seinen Augen alles; ihr Liebäugeln mit den Modernen und ihre Abneigung und Furcht auch vor einer sehr gemäßigten Orthodogie konnte ihm nicht

gefallen. Dennoch näherte er sich in den letzten Jahren mehr als früher der rechten Seite dieser Mittelpartei, sowohl infolge einer gewissen ihm angebotenen Weite des Herzens, als auch „aus sittlichem Abscheu gegen das unerträgliche Treiben der sich reformiert nennenden Konfessionellen“. Zu den Ethischen stand er „in selbstständigem Freundschafts-
 5 verhältnis, mit dem Bewußtsein einer nicht unwesentlichen Verschiedenheit“. Die zumal auf historisch-kritischem Gebiet sich vollziehende Annäherung der jüngeren Ethischen an die Modernen, von denen jene als „juvenes bonae spei“ betrachtet wurden, beobachtete er mit Bedauern, und ihre Vorliebe für die negative Kritik hielt ihn von ihnen zurück. Der kritischen Richtung stand er „keineswegs als Gegner“ gegenüber, aber man kann auch
 10 durchaus nicht sagen, daß er für sie schwärmte. „Zwischen einem Kritiker und einem Pastoraltheologen, wie ich bin, ist ein großer Unterschied“. Seine Stellung zu den Konfessionellen war zuerst verhältnismäßig brüderlich, später bewußt geschieden, schließlich fast feindlich. Sein Urteil ging dahin, daß es dieser Richtung, wie sie unter Leitung von Dr. Ruyper auftrat, „nicht um den Herrn, sondern um die Lehre, nicht um das Leben,
 15 sondern um das System, nicht um die Herde, sondern um das Futter zu thun war“, und im Blick auf Kirche und Wissenschaft hielt er „keine Partei für so verhängnisvoll, wie diesen intellektualistischen Formalismus“. Bei ihm selbst stand die supranaturalistisch-historische Auffassung des Christentums im Vordergrund, doch betonte er gegenüber der ethischen und kritischen Richtung seine apologetische Stellung und nannte sich im Unter-
 20 schieb von den Modernen auf der einen und den Konfessionellen auf der anderen Seite mit Vorliebe evangelisch- oder christlich-orthodox.

Wie sehr van Dosterzee auch mit Herz und Seele sich der anstrengenden Arbeit widmete, welche die Kanzel von ihm forderte, so ist van Dosterzee doch zugleich von An-
 25 fang an mit Herz und Seele auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft thätig gewesen. Schon in seiner ersten Gemeinde begann er seine Abhandlung über „den Wert der Apostelgeschichte“ (Werken van het Haagsch Genootschap, 7^o dl. 1846), zu welcher er durch eine Preisfrage der Haagschen Gesellschaft angeregt wurde. Im Jahre 1845 schritten van Dosterzee und Doedes zur Ausführung des schon früher entworfenen
 30 Planes, eine wissenschaftliche theologische Zeitschrift herauszugeben. Die „Jaarboeken voor Wetenschappelijke Theologie“ (Jahrbücher für wissenschaftliche Theologie) begannen damals zu erscheinen und haben damals und später an van Dosterzee eine sehr kräftige Stütze gefunden. Er eröffnete sie mit einer wichtigen apologetischen Studie (Ver-
 handeling over den tegenwoordigen toestand der Apologetiek, I, 1—71), und ließ es später niemals an Beiträgen fehlen. Neben seiner Beteiligung an dieser Zeitschrift
 35 muß vor allem das Werk genannt werden, an welchem er mit besonderer Vorliebe gearbeitet und in welchem er viele Resultate seiner Studien aus seinen früheren Jahren vereinigt hat, das „Leben Jesu“ (het leven van Jezus), ausgegeben in sechs Abteilungen, von 1846—1851. Dieses umfangreiche, auf breiter Grundlage angelegte Werk läßt uns
 40 van Dosterzee am besten in seiner ganzen Eigenart kennen lernen. Um es jetzt billig zu beurteilen, muß man nicht allein die Zeit beachten, in welcher es erschienen ist, sondern auch die Leser, die er sich dachte. Auch unter dem gebildeten, nicht eigentlichen theologischen Publikum wünschte er Interesse für sein Werk zu finden, und benützte dann diese
 45 Gelegenheit, um eins oder das andere hier zu behandeln, das streng genommen nicht in dieser Biographie behandelt werden sollte. Später erschien eine zweite, neue, vermehrte und verbesserte Auflage (1863—1865), als er schon als Professor in Utrecht thätig war. Damals jedoch mangelte ihm die Zeit und die Ruhe, um in gedrängter Form und unter
 völliger Vermeidung alles dessen, was nicht zu dem „Leben Jesu“ gehört, eine Lebens-
 50 beschreibung zu geben, bloß für das besondere theologische Publikum bestimmt. Nach seinem Leben Jesu hat er zu Rotterdam noch eine ausführliche, für gebildete Leser bestimmte Christologie folgen lassen (in 3 Teilen, Rotterdam 1855—1861. Eine deutsche Uebersetzung des 3. Teiles erschien Hamburg 1864). In naher Verbindung mit diesen
 Studien stand eine andere Arbeit, zu welcher sein Freund und in mancher Beziehung Geistesverwandter, Professor J. B. Lange in Bonn, ihm Veranlassung gegeben hatte. Wir meinen die Bearbeitung des Evangeliums Lucä für das theologisch-homiletische Bibel-
 55 werk. Dies war eine für van Dosterzee in jeder Beziehung sehr erwünschte Arbeit, für welche er ganz der rechte Mann war. Allgemein bekannt ist, wie gut er sich der ihm von Professor Lange aufgetragenen Aufgabe entledigte, und daß der Teil, in welchem das dritte Evangelium behandelt ist (Bielefeld und Leipzig 1859, 4. Aufl. 1874) mit zu den besten von Langes Bibelwerk gerechnet werden kann. Im Jahre 1861 erschien dann
 60 noch seine Bearbeitung der Pastoralbriefe und des Briefes an Philemon, im Jahre 1862

die mit Lange gemeinsam unternommene des Briefes Jacobi. Außer dem hier Genannten kamen noch vielerlei andere Aufsätze verschiedener Art aus der Feder des Rotterdamer Predigers, der stets fortfuhr, vor der Gemeinde mit seiner Arbeit auf der Kanzel aufzutreten, als ob er für nichts anderes als hierfür Auge und Herz gehabt hätte.

Es ist hierbei merkwürdig, daß van Dosterzee, den niemand der Streitlust auf wissenschaftlichem oder kirchlichem Gebiete beschuldigen kann, dennoch in seiner Rotterdamer Periode auf wissenschaftlichem Gebiete als Kämpfer auftreten mußte. Zuerst hatte er mit Dpzoomer im Jahre 1846 und 1847 eine wissenschaftliche Streitigkeit in Folge seiner apologetischen Studie in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Theologie, wogegen Dpzoomer seine Bedenken vorgebracht hatte; später, im Jahre 1850, mit Scholten, dessen „Leer der Hervormde Kerk“ (Lehre der reformierten Kirche) er in der genannten Zeitschrift beurteilt hatte, wogegen der genannte Theologe sich wehrte. Auch später hat van Dosterzee, wie friedlich er auch gesinnt war, und wie sehr auch des Titels eines Theologus pacificus würdig, auf den Kampfplatz treten müssen, sei es der notwendigen Selbstverteidigung wegen, sei es, daß er das angegriffen sah, was er allezeit mit Wärme vertreten hatte; so z. B. als er kurz vor seinem Heimgange die Feder ergreifen mußte, um gegen Dr. A. Ruyper über die Theopneustie zu schreiben. (Theopneustie. Brief aan een vriend over de Ingeving der Heilige Schriften, Utrecht 1882). Ging es auch dann und wann warm in dem Streite zu, niemals hat er zu den Kontroversisten gehört, welche Personen und Sachen nicht voneinander zu unterscheiden wissen. Von Bitterkeit war bei ihm keine Sprache, und eine feindliche Haltung hatte man bei ihm nie zu befürchten.

Daß man ihn allgemein auch für einen akademischen Lehrstuhl bestimmt ansah, wird Niemanden in Verwunderung setzen. Endlich schlug auch die Stunde, daß er das Rathgeber bestiegen sollte. Hatte er bis dahin unter großem Beifall als Prediger des Evangeliums in Rotterdam arbeiten dürfen, so öffnete ihm der Tod des H. C. Vinke, Professors in 25 Utrecht, den neuen Wirkungskreis an der Alma Mater, in welcher er früher, außer Vinke, auch noch Bouman und Royaards hatte hören können. An die Stelle von Royaards (gest. 1854) war inzwischen Bernard ter Haar getreten. Dr. J. J. Doedes war im Jahre 1859 seinem Lehrer H. Bouman (zuerst emeritus und dann gest. 1863) gefolgt, nachdem er während zwölf Jahren der Amtsgenosse van Dosterzees an der reformierten Gemeinde zu Rotterdam gewesen war. Am 30. Januar 1863 hielt der letztgenannte seine Inauguralrede: „De scepticismo, hodiernis Theologis caute vitando“, und hatte nun, als Nachfolger Vinkes, Biblische Theologie (des neuen Bundes), christliche Dogmatik und praktische Theologie zu lehren. Wie er das gethan hat, davon zeugen die akademischen Lehrbücher, welche er später herausgegeben hat, von denen ein Teil ebenso wie viele seiner anderen Schriften auch in das Deutsche und anderen Sprachen übersetzt worden sind, und den Lesern dieser Realencyklopädie nicht unbekannt geblieben sein werden. Ist seine biblische Theologie des N (Theologie des Nieuwen Verbonds, Utrecht 1867, 2. verm. 30 Ausg. 1872) kurz und gedrängt, so ist er viel ausführlicher in seiner „Christelijke Dogmatiek“ (2 The. Utrecht 1870—1872). Diese Arbeit vergegenwärtigt, wie der Verfasser selbst in der Vorrede sagt, deutlich genug den evangelisch-kirchlichen Standpunkt, von dem aus er der Wissenschaft und der Gemeinde des Herrn zu dienen trachtete. Gegenüber einer polemischen Behandlung der Sachen hat er einer thetischen und apologetischen den Vorzug gegeben. Die christliche Dogmatik ist ihm eine historisch-philosophische Wissenschaft. Ihr Objekt ist die sittlich-religiöse Wahrheit, welche von der christlichen Kirche im ganzen, oder von einer besonderen christlichen Kirchengesellschaft besonders bekannt wird. Christliche und kirchliche Dogmatik brauchen in keiner Weise einander gegenüber zu stehen. Was die Quellen betrifft, so ist auf christlich-reformiertem Standpunkte nach van Dosterzee zu unterscheiden zwischen der hauptsächlichsten und der untergeordneten Quelle (sont primarius et secundarius). Bei der Betrachtung der beiden muß, meint er, die Werthschätzung der Person Christi selbst als der eigentlichen Hauptquelle voranstehen, und hat sich zugleich die Untersuchung anzuschließen, ob und inwiefern auch das christliche Bewußtsein unter die Quellen unserer Wissenschaft aufgenommen werden darf. In der Folge wird dann Christus als die Hauptquelle bei der Erörterung der Dogmatik dargestellt. Die hl. Schrift, insbesondere das N, wird als die vornehmste Erkenntnisquelle und als der Brüstlein der Wahrheit besprochen, die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche gelten als Quellen zweiten Rangs, durch welche die christliche Dogmatik sich vielmehr bei ihrem geschichtlichen, denn bei ihrem philosophischen Teile leiten lassen kann. In der Dogmatik selbst handelt van Dosterzee nacheinander über Gott als den obersten König des Reiches Gottes, über den Menschen als den Unterthan des Reiches Gottes, 60

über Jesus Christus als den Stifter des Reiches Gottes, über die Erlösung oder über das Heil des Reiches Gottes, über den Heilsweg oder über das Grundgesetz des Reiches Gottes, über die Kirche oder über die Erziehungsanstalt des Reiches Gottes, über die Zukunft oder über die Vollendung des Reiches Gottes. Von dieser christlichen Dogmatik erschien im Jahre 1876 eine durchgesehene und verbesserte Ausgabe, in der Hauptsache, so wie man es von dem Schreiber erwarten konnte, nicht verändert. Obwohl er so viel als möglich biblisch-evangelisch und reformiert zu sein bestrebt war, so gab doch sein eigenes Urteil stets den Ausschlag, und man empfing also, wie vorauszu sehen war, in dieser „Christelijke Dogmatiek“ die Dogmatik von van Dosterzee. —

10 Besonders lebte er jedoch in der „Praktischen Theologie“, namentlich in der Homiletik, die seine wärmste Sympathie genoß. In der Homiletik konnte der Meister in der heiligen Beredsamkeit theoretisch und methodologisch auseinandersetzen, was er während vieler Jahre praktisch auf der Kanzel ausgeübt hatte und was er noch fortwährend als akademischer Prediger in der Praxis anzuwenden suchte. Hierbei sprach er vor allem als ein der

15 Sache Kundiger mit ganz besonderer Vorliebe. Außer der Homiletik behandelte er hier noch Liturgik, Katechetik und Pastoral-Theologie, in einem Anhang noch kurz die christliche Hagiologie (Missionswissenschaft) und christliche Apologetik. Seine Vorlesungen über die praktische Theologie und die Übungen, die er, zumal in der Predigtkunde, mit seinen Schülern abhielt, wurden von diesen sehr gerne besucht. Van Dosterzee mußte die Studenten mit herzlichster Liebe zu befehlen für das Predigeramt, vor dem er ihnen eine hohe Achtung einzuflößen verstand, und seinen praktischen Winken haben jene in ihrem späteren Leben als Pfarrer sehr viel zu verdanken gehabt. Sein Handbuch der praktischen Theologie (Praktische Theologie. Een handboek voor jeugdige godgeleerden. 2 dln. Utrecht 1877, 78; 2^o verm. Uitg. 1895, 98), ins Englische, Deutsche (Heilbronn

25 1878, 79) und Dänische übersetzt, ist ohne Zweifel das beste seiner akademischen Lehrbücher und verdient noch lange in mehrfacher Beziehung ein Mentor besonders für junge Prediger zu bleiben. Stellt man sich nun vor, mit wie viel Liebe van Dosterzee an seinen dogmatischen und praktischen Kollegien hing, so kann man leicht ermessen, wie wenig ihm die Veränderung behagte, welche in den Niederlanden durch das neue Gesetz in den höheren Unterricht gebracht wurde. Durch dieses Gesetz wurde der Unterricht in der biblischen Theologie, in der Dogmatik und in der praktischen Theologie nicht der theologischen Fakultät übertragen, sondern der Vorseorge der Kirche überlassen. Auf diese Weise sah van Dosterzee sich aller seiner Lehrfächer beraubt. Andere Lehrfächer wurden ihm jetzt

30 aufgetragen. Daß diese Vertauschung der Fächer ihm nicht angenehm war, ist zu verstehen. „Die Aufgabe, die ich hatte — schrieb er später (Uit mijn Levensboek blz. 166) — war mir lieber als jede andere, und es fiel mir nicht schwer einzusehen, daß bei dem Tausch für mich der Verlust den Gewinn ziemlich bedeutend übersteigen würde. Von Anfang an hatte mir, auch im Dienst der Wissenschaft vor allem das Wohl der Kirche des Herrn am Herzen gelegen, und es konnte mir nur tiefen Schmerz bereiten,

40 jetzt die Aufgabe der unmittelbaren Ausbildung ihrer Hirten und Lehrer anderen Händen überlassen zu müssen. Vielleicht hätte ich darum das kirchliche Professorat nicht verschmäht, falls es mir von befugter Seite auf gesetzliche Weise und wenigstens mit einiger Dringlichkeit angeboten worden wäre. Doch dies ist, mögen die Gründe sein, die sie wollen, durchaus nicht der Fall gewesen. Die von mir bis dahin mit Gottes Hilfe und ehrenvoll erfüllte Aufgabe glaubte die hohe Kirchenversammlung [die Synode] — vielleicht im Interesse der konservativen Akademie Utrecht — vorzugsweise in Groningische und modernisierende Hände legen zu müssen“. Er erhielt nun den Unterricht in der Religionsphilosophie, die Einleitung in das NT und die christliche Dogmengeschichte. So bewegte er sich nach dem 1. Oktober 1877 auf einem für ihn teilweise neuen Boden. Hierzu

50 kam, daß die Mitglieder der theologischen Fakultät nun nicht mehr wie bisher Universitätsprediger waren, da das neue Gesetz keine Universitätsprediger mehr kennt. Gegen seinen Willen und Wunsch sah er sich denn nach dem 1. Oktober 1877 der Stelle eines Universitätspredigers enthoben; er, der dieses Amt so gerne behalten hätte, fühlte sich einigermaßen in seinem Berufe geschädigt. Jedoch fuhr er unermüdet fort, mit Wort und Feder

55 für Kirche und Theologie zu arbeiten. (Kleinere Aufsätze hat er in den letzten Jahren als „Mitteilungen und Beiträge für Kirche und Theologie“ erscheinen lassen, I, 1871, 1872; II, 1873—1875). Am 6. Februar 1881 durfte er das 40jährige Jubiläum seines kirchlichen Amtes (7. Februar 1841) festlich feiern, nachdem er kurz zuvor (25. Januar) das Gedächtnis seiner 40jährigen Ehe hatte feiern dürfen. Aber allmählich

60 schwächte eine Krankheit in der letzten Zeit seine Kräfte. Wiederherstellung der Gesund-

heit wurde gesucht, aber nicht gefunden. Dem Geiste nach allezeit hell und klar, mit einem Gedächtnis, das viel und vielerlei festhalten konnte und stets ihm zu Gebote stand, hatte er doch nicht mehr die frühere Beweglichkeit, sah sich auch leiblich mehr und mehr beschränkt, und entschlief gegen Ende Juli 1882, bereit und fertig zur ewigen Ruhe einzugehen. Noch immer spricht er durch das, was er geschrieben hat, und in mancher Familie hört man noch täglich sein Wort, wenn man bei der Hausandacht sein auch ins Englische und Schwedische überetztes christliches Hausbuch, *Het jaar des Heils, Levenswoorden voor iederen dag* (Amsterdam 1874, 75), gebraucht.

Will man van Dosterzee selbst über sein Leben und über seine Lebenserfahrungen in den verschiedenen Perioden seiner Wirksamkeit hören, so hat er seinen Freunden ein Gedächtnis hinterlassen in der nach seinem Tode erschienenen Schrift „Aus meinem Lebensbuche; für meine Freunde; Utrecht 1883“. (*Uit mijn Levensboek, Voor mijne vrienden*, Utr. 1883.) Es umfaßt eine Serie von mehr oder weniger vertraulichen Mitteilungen, die für einen engeren Freundeskreis bestimmt sind, bei denen der Autor sichtlich auf Einstimmigkeit in Sympathie und Antipathie rechnet. Will man ihn in der Eigentümlichkeit seiner Persönlichkeit kennen lernen, so suche man in diesen, von einem seiner Söhne, dem würdigen Prediger zu Enschedé (jetzt zu Doij), R. C. van Dosterzee herausgegebenen Blättern Auskunft. Derselbe fügte einen Anhang hinzu (S. 192—272), in dem wir auch eine vollständige Liste aller Werke finden, kleiner und großer Aufsätze, Beiträge und Gelegenheitschriften, die überhaupt aus der Feder des reichbegabten Redners, Lehrers und Schriftstellers hervorgekommen sind, welche zum Teil auch in das Gebiet der schönen Wissenschaften und Kunst gehören, ebenso in das der Poesie. Hier findet man auch angegeben, was in andere Sprachen übersetzt ist (bekanntlich ist dessen nicht wenig), zugleich hat man eine Übersicht dessen, was er außerhalb des theologischen, kirchlichen oder erbaulichen Gebietes geliefert hat. Sehr viele der kleinen Aufsätze und Beiträge sind später in zwei Sammlungen erschienen. a) 1. *Redevoeringen, Verhandelingen en verspreide geschriften*, Rott. 1857. 2. *Varia. Verspreide geschriften*, Rott. 1861. b) *Verspreide geschriften*. I. *Christelijk-litterair*. Opstellen, Amst. 1877. II. *Christelijk-historische Opstellen*, Amst. 1878. III. *Christelijk-kerkelijke Opstellen*, Amst. 1879.

Der Verfasser der bekannten „Vorlesung über das Verhältnis Goethes zum Christentum“ („*Voorlezing over de betrekking van Götthe tot het Christendom*, 1856), und von „*Dichterisches Genie; eine Schillerstudie*“ (1859), hat stets gezeigt, daß er ein offenes Auge und auch ein warmes Herz für Litteratur und Kunst besaß. Sehr richtig ist er in dieser Hinsicht von einem seiner jüngeren Freunde und früheren Rotterdamschen Amtsbruder, Dr. W. Francken, beurteilt worden, in der „*Lebensskizze*“, welche in den Lebensbeschreibungen der Mitglieder der Gesellschaft für niederländische Litteratur zu Leiden zu finden ist (*Levensschets, in de Levensberichten van Leden der Maatschappij van Nederlandsche Letterkunde te Leiden*), auch besonders herausgegeben, Rott. 1884. Eine warme, wohlverdiente Anerkennung hat der Entschlafene als Kanzelredner gefunden in einer homiletischen Studie „*J. J. van Dosterzee als Homilet und Prediger des Evangeliums*“, durch einen seiner Schüler, Dr. F. van Gheel-Gildemeester, in der Zeitschrift: „*Theologische Studien*“, 1883, S. 371 ff., vgl. damit den Aufsatz von Professor Dr. Lamers: „*J. J. van Dosterzee und der Dienst am Worte*“ in „*Stemmen voor Waarheid en Vrede*“, 1882, S. 267 ff. Eine Übersicht über sein Leben und Wirken gab Dr. A. W. Bronsveld in der Serie von Biographien: „*Mannen van Beatekenis*“ (Männer von Bedeutung), Haarlem 1882, XIV. Sein Kollege und Freund Doedes gab eine kurze Skizze seines Lebens bereits im Jahre 1882 in: „*Een woord ter gedachtenis*“ (Ein Wort zum Gedächtnis), aufgenommen in dem *Utrechter Studenten-Almanach*, 1883. Daß van Dosterzee eine dichterische Anlage hatte, beweist der Band „*Uit de dichterlijke nalatenschap*“ (aus der dichterischen Hinterlassenschaft) von Dr. J. J. van Dosterzee, herausgegeben von J. J. L. ten Kate, Amst. 1884, in welchem auch die Verse vorkommen, welche von diesem unserm gefeierten niederländischen Dichter am Grabe seines Freundes, 3. August 1882, vorgetragen worden sind. Das, was an diesem Tage weiter von andern Freunden, ebenso wie von Doedes an dem Grabe gesprochen worden ist, wurde später vereinigt herausgegeben unter dem Titel: *Bij het graf van Dr. J. J. van Oosterzee*. Utrecht 1882. Später erschien: „*Onthulling van het gedenkteeken van Dr. J. J. van Oosterzee*“, 1. Mai 1884; Worte, gesprochen von Professor Dr. Kruyf, um von kürzeren Rundgebungen zum Gedächtnis des Entschlafenen nicht zu sprechen.

Was auch immer über van Ostertze geschrieben sein mag, es giebt doch nicht den Eindruck wieder, welchen seine lebendige, aufgeweckte, von Natur lebenslustige, geistreiche Persönlichkeit machte. Er war ein Mann des frischen Wortes in allen Zuständen und Verhältnissen des Lebens. Er war zum Prediger geboren, vorzugsweise zum Festredner. Sollte sein Auftreten ihn in seiner vollen Kraft zeigen, dann mußte man ihn an einem Feste hören. Ein Jubelgruß, eine Weiherede, eine fröhliche Gedächtnisfeier, ein Erinnerungswort, er war der Mann dazu wie wenige. Ein Meister in dem Halten von Festreden begann er stets mit etwas Zutreffendem, wußte er gerade den rechten Ton anzuschlagen, um die Zuhörer in eine Feststimmung zu versetzen. . . . Man brauchte nicht zu fürchten, daß etwas Übertriebenes, eine künstliche Wärme zum Vorschein kommen würde. So haben wir ihn gehört und gesehen, in Kirchen und in Versammlungssälen, unter freiem Himmel oder im kleinen Kreise in einem geselligen Hause; mochte es bei einer Versammlung der evangelischen Allianz oder bei Errichtung eines Monumentes sein, bei einer Predigerversammlung oder bei der Feier eines 100jährigen Jubiläums. Besonders bei großen christlichen Festen, wo gleichsam mit allen Orgelzügen gespielt werden konnte, war er in seinem Elemente als würdiger Dolmetscher der heiligen christlichen Festfreude. Dies alles muß man auch in Rechnung bringen bei Beurteilung seiner Schriften und seiner ganzen Wirksamkeit. Das „Sursum corda“ war seine Lösung im weitesten und reichsten Sinne des Wortes. (J. J. Doedes †) C. D. van Beun.

20 Open Brethern f. d. N. Darby Bd IV S. 491, 56 ff.

Opfer in der kathol. Kirche f. d. N. Messe Bd XII S. 664 ff.

Opferkultus des Alten Testaments. — Literatur: J. Saubert, De sacrificiis veterum, 1659; W. Outram, De sacrificiis, 1678; Syles, Versuch über die Natur u. s. w. der Opfer, mit Zusätzen von Semler, 1778; W. Vatke, Religion des ATs, 1835; Scholl, Die Opferideen der Alten, insbesondere der Juden, in Klaiers Studien der ev. Geistlichen Württembergs, Bd I, II, IV, V; B. Thalhofer, Die unblutigen Opfer des mosaischen Kultus, 1848; Neumann, Die Opfer des alten Bundes, deutsche Zeitschr. für christl. Wissensch. und christl. Leben, 1852 f.; E. Riehm, Ueber das Schuldopfer, ThStk, 1854, S. 93 ff.; W. F. Hind, Das Schuldopfer, ThStk, 1855, S. 369 ff.; K. F. Keil, Ueber die Opfer des alten Bundes, luther. Ztschr. 1856 f.; Franz Delipisch, Kommentar zum Hebräerbrief, 1857, S. 735 ff.; C. E. W. F. Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus II, S. 189 ff.; J. Chr. K. v. Hofmann, Schriftbeweis II, 1, S. 214 ff., 2. Aufl. 1859; A. Tholuck, Komm. zum Brief an die Hebräer, Beilage 2, 5. Aufl., 1861; J. H. Kurf, Der alttestamentliche Opferkultus, 1862; H. Ewald, Altthümer des Volkes Israel, 3. Aufl., 1866; Wangemann, Das Opfer nach der hl. Schrift, 1866; C. W. Hengstenberg, Geschichte des Reiches Gottes II, 1 (1870) S. 129 ff. (Vgl. desselben Art.: Das Opfer, Evang. Kirchenztg. 1852); A. Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II, 1874; 3. Aufl. 1889. Und dagegen E. Riehm, Begriff der Sühne im AT. 1877 und v. Drelli, Alttest. Prämissen zur neuest. Versöhnungslehre, ZkBl. 1884; und Schmoller, Das Wesen der Sühne in der alttest. Opfertora, ThStk 1891; J. Wellhausen, Prolegomena zur Gesch. Isr., 1878; 5. Aufl. 1899; R. Kittel, Neueste Wendung der pentateuch. Frage in den Theol. Studien aus Württemberg II, 1881, bes. S. 47 ff.; J. C. Breitenkamp, Gesetz und Propheten 1881; Ed. König, Hauptprobleme der altisr. Religionsgeschichte 1884; Robertson Smith, Religion der Semiten, deutsch 1899; Andrew Lang, The Making of Religion 1898; James Robertson, Alte Religion Israels, deutsch 1896; Paul Haupt, Babylonian Elements in the Levitic Ritual im Journal of Biblical Literature 1900; H. Zimmern bei Schrader RN³ 1903, S. 594 ff. — Vgl. auch B. Holz, Die Handauslegung beim Opfer, ZATW 1901, S. 93 ff.; A. Büchler, Theophrastus Bericht über die Opfer der Juden, ZATW 1902, S. 202 ff. — Ferner die Handbücher über alttestamentliche Theologie und Religionsgeschichte von Dehler, Dillmann, H. Schulz, Semud u. s. w. und über alttestamentliche Archäologie von J. D. Michaelis (Mosaisches Recht), Saalschütz, De Wette, Ewald, Keil, Rowad, Benzinger u. s. w. Endlich die Artikel Opfer in den biblischen Realwörterbüchern von Winer, Schenkel, Riehm, Guthe u. s. w. Die rabbinischen Erörterungen über das Opfer siehe bei Otho, Lex. rabb. phil. p. 549 s. und Gottinger, Juris Hebr. leges p. 143 s.

Den alten Völkern ist im allgemeinen die Gewohnheit eigen, ihre Verehrung der Gottheit nicht in bloßen Worten, sondern hauptsächlich durch Darbringung von Gaben, Opfern (von offerre) zu bezeigen. Bei ihrem Kultus ist das Opfer in der Regel die Hauptfache; es ist die vornehmste heilige Handlung, daher geradezu sacrificium genannt. Erst durch die dargebrachten Geschenke von größerem oder geringerem Wert, die der Mensch sich selbst entzieht, erweist sich seine Gottesverehrung als ernst gemeint; erst diese Gegengaben lassen seine Dankesworte aufrichtig erscheinen; erst wenn er sich etwas kosten

läßt, erhält die Bitte an die Götter den rechten Nachdruck und Aussicht auf Gewährung; wo er aber sich einer Verfehlung gegen jene bewußt ist, kann sein Bußgebet erst auf Erhö-
 örung hoffen, wenn er durch ein Sühnopfer das an der Gottheit begangene Unrecht
 einigermaßen gutgemacht hat. Dies ist dem gemeinmenschlichen Gefühl so natürlich, daß
 es weitbergehender Erklärungen nicht bedarf, welche neuerdings oft versucht worden sind,
 um den Opferbrauch zu verstehen. Das allerdings setzt derselbe voraus, daß die Gottheit
 an solchen Gaben Wohlgefallen und davon einen Genuß habe wie der Mensch. Im
 naivsten, ältesten Stadium wird dies so verstanden, daß auch der Gott die Speisen ißt,
 welche der Mensch ihm mit Vorliebe darbietet; wenigstens wird angenommen, der Duft
 der in der Flamme zu ihm emporgesandten Gabe sei ihm angenehm (Gen 8, 21; Le 1,
 9. 13. 17). Das größere Heidentum denkt sich die Götter hungrig und durstig nach
 solchen Spenden, wodurch sie leicht in Abhängigkeit von den Darbringern geraten. Bei
 späterem Fortschreiten der Reflexion, wo die Wertlosigkeit der materiellen Güter für die
 Gottheit erkannt wird, bleibt doch die Überzeugung, daß die Entäußerung davon seitens
 der Menschen zu Ehren der Gottheit dieser wohlgefällig sein müsse, sogut wie sonstige
 freiwillige Entfagung und Kasteiung.

Dies alles ist psychologisch leicht begreiflich. Man hat wohl gemeint alle Speisopfer
 vom Totenkultus ableiten zu sollen und in ihnen sogar einen Beweis dafür finden wollen,
 daß die Gottheiten, denen sie dargebracht werden, samt und sonders aus Ahnengeistern
 hervorgegangen seien. Andrew Lang (The Making of Religion, London 1898), welcher
 diese letztere Theorie gut widerlegt, ist der Meinung, der oberste, erhabene, himmlische
 Gott sei — nach Analogie heutiger Beispiele in Afrika und Australien — ursprünglich
 nicht mit Opfern verehrt worden. Auch bei Jahveh, dem Gott Israels, stelle der Opfer-
 kult eine Entartung dar, vielleicht unter Übertragung der Gebräuche des Geisterdienstes
 auf ihn. Allein es bedarf bei dem kindlichen Verhältnis des Menschen zu Gott in so
 früher Zeit dieses Mittelgliedes nicht. Ein Kind fühlt sich auch gedrungen, seinen Eltern
 von dem zu schenken, was ihm wertvoll ist, unbekümmert um die Frage, was sie damit
 anfangen können. Robertson Smith (Religion der Semiten, deutsch 1899) hintwieder will
 den Ursprung aller Tieropfer in einem Gemeinschaftsmahl sehen, in welchem je ein Stamm
 von dem seinen Gott und Ahnen (Totem) darstellenden heiligen Tiere aß. Die eigent-
 liche Opferidee würde dabei ganz zurücktreten; die cerealen Gaben dagegen hätten den
 Charakter eines dargebrachten Geschenke oder Tributs. Diese Seite wäre mehr durch
 landwirtschaftliche Verhältnisse nahegelegt und erst in späterer Zeit auch beim Tieropfer
 die vorherrschende geworden. Allein alle diese, zum Teil auf recht späte Gebräuche ge-
 stützten, Theorien vom prähistorischen Ursprung des Opfers lassen sich zum mindesten nicht
 beweisen und stehen mit dem, was das Alte Testament aus früher und frühesten Zeit
 mitteilt, nicht im Einklang. Hier zeigt sich gerade in den ältesten Zeugnissen das Be-
 dürfnis, die Gottheit, welche den Menschen erschienen ist, zu bewirten durch eine Opfer-
 gabe (Hi 6, 17 ff.; 13, 15 ff.), sie durch Opfer zu begütigen, wenn man ihren Zorn er-
 fahren oder zu fürchten hat (Gen 8, 20 f.; 1 Sa 26, 19). Mindestens ebenso alt wie
 das sakramentale Bundesmahl (z. B. Gen 31, 54) ist die *‘olah*, das Brand- oder Ganz-
 opfer, welches ausschließlich zur huldigenden Darbringung an Gott bestimmt ist. Von
 jeher drückte man, wie es von Kain und Abel erzählt ist, seinen Dank an Gott aus,
 indem man die Erstlinge von Herden und Feldfrüchten, also blutige und unblutige Opfer-
 gaben ihm darbrachte, Gen 4, 3 f. Kurz, das Opfer war vor allem Verkörperung des
 Gebets. Zur Anrufung Gottes gehörte der Altar, Gen 12, 7 f. In ihre Opfer legten
 die Menschen schon in vorisraelitischer Zeit ihre wärmsten religiösen Empfindungen,
 die sie nur unvollkommen in Worte zu fassen wußten. Die ersten Opfer sind in der Bibel
 nicht auf ausdrücklichen göttlichen Befehl zurückgeführt, noch weniger im Interesse einer
 Priesterschaft angeordnet; sie sind dem unwillkürlichen Drang des Gottesbewußtseins ent-
 sprungen so gut wie die Gebete. Als Verkörperung derselben Empfindungen kann das
 Opfer alles das ausdrücken, was der Mensch im Gebete vorträgt. Selbstverständlich darf,
 wie schon Gen 4 sich zeigt, die entsprechende Gefinnung dabei nicht fehlen, ohne welche
 kein Opfer Gott angenehm sein kann. — Schon in der patriarchalischen Zeit tritt aber
 auch das Opfermahl (*‘azil*, Schlachtfest) auf, welches die Befestigung einer Gemeinschaft
 unter den Menschen im Angesichte der Gottheit bezweckt. Dies findet seine Stelle be-
 sonders bei Bündnissen, Friedens- und Vertragsschließungen u. dgl. Überhaupt aber waren
 wichtige Unternehmungen von Opferhandlungen begleitet (Gen 46, 1) und vollends reli-
 giöse Feste ohne dieselben nicht denkbar (Ex 10, 25). Wie die Feste selbst nahmen daher
 die Opfer den Charakter periodischer Regelmäßigkeit an. Mose hat diese Bräuche auf-

genommen. Die grundlegende Bundeschließung der israelitischen Stämme am Sinai vollzog sich nicht ohne ein feierliches Bundesopfer und Bundesmahl (Ex 24, 5 ff.; vgl. Bf 50, 5). Seit Mose ist der Jahwekultus in Israel bis zum Exil sicher nie ohne Opfer gewesen. Mose selber hat ohne Zweifel die längst geübten Opferbräuche der neuen Gotteserkenntnis und Nationalreligion entsprechend revidiert und ausgestaltet, mag immerhin vieles, was sich jetzt im Pentateuch von Opferregeln findet, später aus der Praxis geflossen sein. Vgl. den Art. Mose, Bd XIII, S. 500 f.

I. Was den Ort betrifft, wo geopfert werden sollte oder durfte, so ist er von Anfang an nicht gleichgültig gewesen. Vielmehr setzte man von jeher an solchen Stätten eine besondere Gegenwartigkeit Gottes voraus und errichtete daher Altäre vorzugsweise an Ortlichkeiten, wo Gott oder eine göttliche Macht erschienen war oder ein ihr besonderes Walten betätigt hatte (Ex 17, 15; Gen 28; Ri 6, 24). Der gegebene Mittelpunkt des nationalen Opferdienstes war schon unter Mose die Hütte Jahwehs mit der Bundeslade. Le 17, 1 ff. verbietet sogar jede Schlachtung an einem anderen Ort als vor der Hütte, wo das Blut an den Opferaltar kam. Dt 12 enthält eine Abänderung dazu für die Zeit des Wohnens im Lande Kanaan, wo sich jene Bestimmung nicht mehr durchführen ließ, indem Vs. 15 f. profane Schlachtung von Haustieren von der kultisch geweihten unterschieden wird: erstere soll überall gestattet, aber das eigentliche Opferschlachten an das Centralheiligtum gebunden sein. Anders Ex 20, 24 (J), wo zwar auch nicht der Ort des Opfers völlig freigegeben, sondern eine Bezeugung Gottes zu Gunsten eines Ortes, an dem er dadurch geehrt sein wolle, vorausgesetzt wird, aber eine unbestimmte große Zahl von Altären zur Darbringung von Opfern, sowohl Brandopfern als Gemeinshaftsoffern, in Aussicht genommen ist. Daß diese offenbar vorderuteronomische Bestimmung gar kein Centralheiligtum kenne, ist nicht zutreffend. Wird doch schon im Bundesbuch eine dreimalige jährliche Wallfahrt aller Männer nach demselben verlangt Ex 23, 14 ff.; vgl. Vs. 19; ebenso 34, 23 f. Auch drängt sich für die Zeit des Wüstenzuges die Konzentration des Kultus auf ein einziges Heiligtum unabweislich auf. Allein unbeschadet des nationalen Centralheiligtums gestattet Ex 20, 24, zum Lokalgebrauch funktlose Erd- und Steinaltäre für Darbringung von Opfern zu errichten, wie sie in der That von Männern wie Gideon, Samuel, Elia hergestellt worden sind. Auch von den Kanaanitern her sind unzweifelhaft manche Heiligtümer übernommen und dem Jahweh geweiht worden. Dabei hat sich aber auf diesen Bamoth viel heidnisches Unwesen eingeschifft, und so erklärt sich, daß späterhin jene Erlaubnis wieder zurückgenommen und die altmojaische Idee der Vereinigung des ganzen Volkes um ein Heiligtum durchgeführt wurde. Dies verlangt das Deuteronomium, welches die strikte Einheit der Opferstätte fordert und dafür das Zugeständnis des profanen Schlachtens machen muß Dt 17, 1 ff. Die Idee eines centralen Sitzes Jahwehs innerhalb seines Landes war ohnehin nie aufgegeben worden. Zu beachten ist, daß schon die frühesten Propheten, deren Bücher der Kanon enthält, einen solchen voraussehen. So Joel 4, 16; Am 1, 2 und wenn das Alter dieser Stellen angefochten wird, Jesaja durchgängig 28, 16; 31, 9; 29, 1; 33, 14 (mit unverkennbarer Anspielung auf Jahwehs Altar zu Jerusalem). Centralisierende Reformationen werden denn auch gemeldet von den theokratisch gesinnten Königen Aha (2 Chr 14, 2; vgl. aber 15, 17), Josaphat (2 Chr 17, 6; vgl. aber 20, 33), Hiskia (2 Kg 18, 4, 22), Josia (2 Kg 23, 8). Deutlich ist übrigens gerade bei diesen beiden letzten, sicher bezeugten Reformationen, daß sie in erster Linie gegen das heidnische Unwesen, das auf jenen „Höhen“ spielte, gerichtet waren und die Centralisation mehr als Mittel zum Zweck diente. Es bedurfte aber mancher Anläufe, ehe diese beim Volke beliebten Bamoth ihre Sonderkulte abgeben mußten. Ihren Todesstoß erhielten sie erst durch das babylonische Gericht, nach welchem die ausschließliche Anerkennung des jerusalemischen Tempels nur noch von den aus dem Volksverband ausgestoßenen Samaritanern bestritten wurde. Hier war fortan die einzig legitime Opferstätte. Bemerkenswert ist, daß man im zweiten Tempel den Brandopferaltar aus unbehauenen Quadrern errichtete (1 Mak 4, 47) nach dem Statut, das ursprünglich den Lokalkulten galt, während der salomonische wie der der Stiftshütte von Erz gewesen war. Vgl. Delitzsch, ZNW 1880, S. 64; van Hoonacker, Sacerdoce Lévit. S. 12. Durch die Ablösung von den heimischen Opferaltären wurde der Opferdienst förmlicher und feierlicher; er verlor etwas von seiner familiären Freiheit und Unwichtigkeit; doch hat man dies nicht dahin zu verallgemeinern, als ob dieser Kult in älterer Zeit bloß heitern, fröhlichen, in der spätern nur amtlich ernstern oder gar düsteren Charakter an sich getragen hätte.

In Betreff des opfernden Personals siehe die Art. Leviten, Priester, Hoherpriester.

II. Das Material. Die israelitischen Opfer zerfallen nach ihrem Bestand in zwei Hauptgattungen: blutige Tieropfer und unblutige Opfergaben vom Ertrage des Landes. Beiderlei Opfer werden zusammengefaßt durch das Wort זָבַח , Opfergabe (Gen 4, 2 ff.) oder זָבַח , da im allgemeinen jedes Opfer Hingabe eines Gutes ist, dessen sich der Mensch entäußert zu Ehren seines Gottes. Allein in der Opfertechnik hat der erstere Ausdruck, 5 *minchah*, die speziellere Bedeutung: unblutige Opfergabe: Luther: Speisopfer, im Unterschied von זָבַח , das in seinem weiteren Sinn alle Tieropfer umfaßt (1 Sa 2, 29). Die dem Speisopfer beigefügte flüssige Spende heißt שֵׁן . Sämtliche Tieropfer werden zusammengefaßt durch die zwei Unterarten: *ölöth* und *šelämim* (Ex 20, 24) oder *zébächim* (Ex 10, 25), von denen die erstere zu gänzlicher Verzehrung durch die Opferflamme bestimmt ist, während die letztere ein Gemeinschaftsmahl bezweckt. Hier steht also זָבַח in engerem Sinn als oben.

Ehe wir auf das Tieropfer eingehen, ist ein Wort über das im Mosaismus nicht zulässige Menschenopfer zu sagen. Daß es in der vormosaïschen Zeit den Semitenstämmen, aus welchen Israel hervorging, nicht ferne lag, diese kostbarste Gabe, über welche ein 15 Mensch verfügt, das eigene Leben, bezw. das seiner Kinder, der Gottheit zu weihen, erhellt schon aus der Erzählung Gen 22, welche mit Mi 6, 7 den inneren Erklärungsgrund zu dieser Unsitte darbietet: Sollte der Mensch irgend etwas seinem Gotte vorenthalten und ihm nicht vielmehr sein Teuerstes, sein eigenes Fleisch und Blut weihen? Zugleich aber lehnt Jahveh in dieser Geschichte das Opfer des geliebten Sohnes ab und 20 weist Abram an, ihm statt dessen einen Widder zu schlachten. Auch der Umstand, daß im mosaïschen Kultus die Darbietung des Tierblutes als Ersatz für die der Menschenseele angesehen wird (Le 17, 11), beweist, daß eigentlich das menschliche Leben als Gott verfallen angesehen wird, was in weniger erleuchteter Zeit zum Menschenopfer führen konnte. Ebenso verhält sich mit den menschlichen Erstgeburten, welche, den Erstlingen des Viehes 25 und der Feldfrüchte gleich, eigentlich Jahveh gehören, aber nicht zu opfern, sondern auszulösen sind. Siehe darüber Bd V, 750, 4 ff. Abzuweisen ist die Vorstellung, daß je in Israel der echte, legitime Jahvedienst mit Menschenopfern sei betrieben worden, wie Daumer, Ghillany und in gemäßigter Weise auch Vatke, Kuenen u. a. behaupteten. Siehe dagegen Ed. König, Hauptprobleme der israel. Religionsgeschichte S. 72 ff.; James Ro- 30 bertson, Die alte Religion Israels, deutsch 1896, S. 171 ff.

Gesetz und Propheten brandmarkten die Unsitte, seinen Samen dem Molech zu geben, die immer wieder von den heidnischen Nachbarn her eindrang und sich allerdings auch in den Jahvedienst einzuschleichen suchte. Über die Häufigkeit der Menschen-, besonders 35 Kinderopfer bei den Kanaanitern, Phöniziern, Karthagern siehe meine Allgemeine Religionsgeschichte (1899) S. 245 ff., aber auch bei den Nachbarn: Moabitern, Ammonitern u. a. f. ebenda S. 256 f. Von solchem Beispiel, nicht aus dem Geiste der mosaïschen Religion, ist das Devotionsopfer Jephthas abzuleiten, worüber siehe Bd VIII S. 645. Auch 2 Kg 3, 27 zeigt wohl, daß man in Israel dem grausigen Menschenopfer eine gewisse verhängnisvolle Wirkung zutraute, aber von ferne nicht, daß man dasselbe billigte. Dieser 40 heidnische Einfluß wurde seit Ahas mächtiger als je, daher die Kinderopfer im Hinnomthal bis auf Josia in großer Menge bluten mußten.

Nicht mit dem Opfer zu verwechseln ist der Blutbann (דָּמָא), durch welchen gottwidrige Feinde und Dinge weggetilgt wurden. Allerdings wurde auch dieser Bann zu Ehren Jahves vollzogen, an ganzen Städten und Stämmen (Amalek 1 Sa 15, 15; 45 Jericho Jos 6, 21 u. s. f.). Allein dies ist im Unterschied von der heidnischen Auffassung, wobei im Vordergrund das Verlangen des Gottes nach Menschenblut stand, das man durch Hingabe von Kriegsgefangenen befriedigte (vgl. auch Meschastele Je. 16) nicht ein Opfer im geweihten Sinne des Wortes, sondern eigentlich eine Exekution nach dem Grundsatz, daß was Jahveh zuwider ist, vertilgt werden soll. Vgl. die Vergeltungsentenz 1 Sa 15, 33. 50 Auch beachte man den ausgesprochenen Gegensatz zwischen Verwendung des Viehes zum Opfer an Jahveh und dessen Wegräumung durch den Cherem 1 Sa 15, 21. Das schließt nicht aus, daß Le 27, 28 f. das Gebannte „hochheilig dem Jahveh“ heißt und unter keinen Umständen wieder in den Gebrauch des Menschen genommen werden soll; es ist eben Gott unbedingt und unwiderruflich verfallen. Auch der Fall 2 Sa 21, 9, wo David, 55 dem Verlangen der Gibeoniten willfahrend, Nachkommen Sauls umbringen und vor Jahveh ausstellen läßt, ist ein Vergeltungsakt, eine Gerichtsvollstreckung, wodurch unschuldig vergossenes Blut an der Familie des Missethäters gerächt und so Gott versöhnt werden soll.

A. Das Tieropfer. Waren Menschenopfer in der Jahvehreligion unstatthaft, so 60

fand das Tieropfer darin um so reichlicheren Raum und erschien eben wegen seiner Beziehung zum Menschenleben besonders bedeutsam und wirksam. Nach dem allgemeinen Grundsatz, daß der Mensch von seinem wirklichen Eigentum oder dem Ertrag seiner Arbeit opfern soll, wurden im allgemeinen nur Haustiere dargebracht, nicht Wild, Feld- oder 5 Waldtiere, während sonst Hirsch, Reh, Gazelle u. dgl. bei den Nachbarvölkern häufig als Opfer erscheinen (Opfertafel von Massilia). Außerdem konnten nur Tiere aus den rein erklärten Gattungen geopfert werden, wie Rindvieh, Schafe, Ziegen, nicht aber Esel, Hunde, Schweine, Kamele; von den Vögeln wurden überhaupt nur Tauben zu Opfern verwendet, nicht Gänse (die in Ägypten beim Kultus eine große Rolle spielen), oder 10 Hühner, die im alten Israel überhaupt nicht vorkommen, oder Wachteln, Rebhühner und ähnliche eßbare, aber wilde Vögel, noch weniger die unreinen Raub- und Sumpfvögel. Von Tauben werden Turteltauben und junge Täubchen öfter als Surrogat für größere Opfertiere zugelassen, weil sie auch den Armen zur Hand waren, deren Fleischnahrung sie bildeten. Le 5, 7; 12, 8. Siehe Niehm, Hdwb. unter Taube. Die zur Reinigung des 15 vom Ausfluß Genesenen verwendeten beiden „Vögelchen“ sind nicht speziell Sperlinge (Vulg., Rabbiner), sondern beliebige „reine“, kleinere Vögel. Für das Opfertier war auch das Geschlecht in manchen Fällen vorgeschrieben, und zwar in der Regel das männliche als das vornehmere und vollkommere. Vgl. Mischna Temura 2, 1, wonach für Gemeindepfer, nicht aber für private, das männliche Geschlecht gefordert ist. Außerliche Fehlerlosigkeit der Opfertiere wird vorgeschrieben Le 22, 20—24 unter Angabe verschiedener unstatthafter Gebrechen der Tiere. Nur beim freiwilligen Opfer sind leichte Körperfehler kein Hindernis, Bš 23. Vgl. auch Mal 1, 13 f. Hinsichtlich des Alters sollen ein Kälblein, Lamm oder Zicklein mindestens acht Tage alt sein, wenn es geopfert wird (Le 22, 27; vgl. Ex 22, 29); andererseits erwartet man, daß das Tier noch jugendlich 25 kräftig sei (vgl. בן-בקר Le 1, 5); die Rabbinen sagen: in der Regel nicht über 3 Jahre alt, was vielleicht aus Gen 15, 9 geflossen; vgl. jedoch Ri 6, 25. Zuweilen ist ein jähriges Opfertier angeordnet: Le 9, 3; 12, 6; 14, 10; Nu 15, 27; 28, 3. 9. 11.

B. Vegetabilisches Speisopfer. Feldfrüchte werden erstens so geopfert, daß man Ähren, am Feuer geröstet, oder ausgeriebene Körner von der frischen Frucht darbringt, 30 mit Beigabe von Öl und Weihrauch; letzterer soll ganz, vom übrigen nur ein Teil in Flammen aufgehen Le 2, 14 ff.; zweitens als Feinmehl (מֶנֶחֶם) mit denselben Beigaben, in derselben Weise verwendet, Le 2, 1 ff., das nicht Verbrannte fällt den Priestern zu; drittens in Form von Mazzen, ungesäuerten Broten, sei es im Ofen gebacken oder auf flacher Platte, oder in einer Pfanne bereitet 2, 4 ff. Siehe dort die näheren Bestimmungen. 35 Säuerung durch Sauerteig oder Honig ist davon ausgeschlossen, weil beide Gärung, also eine Alteration des natürlichen Zustandes bewirken. Gesäuert werden nur die Erstlingsbrote (Le 2, 12; 23, 17), weil sie die gewöhnliche Nahrung darstellen und gewisse Dankopfer (7, 13), die aber so wenig wie jene auf den Altar kommen. Honig, der immerhin als selbstständige Erstlingsgabe auch vorkommt 2 Chr 31, 5, war auch bei den Griechen 40 und Römern von den Opfertuchen ausgeschlossen und dem flamen Dialis zu genießen ganz verboten. Er geht leicht in Gärung über (Plinius, hist. nat. 11, 15 [45]); vgl. das rabbinische דֵּבֵּרֵי, fermentescere, corrumpi. Gemeint ist Bienenhonig (Pbilo, de vict. § 6); doch galt das Verbot ohne Zweifel auch dem Fruchthonig. Daß der Gärungsprozeß mit dem der Fäulnis verwandt angesehen wurde, vgl. Blutarth, Quaest. 45 Rom. 109. Zur moralischen Anwendung Le 12, 1; 1 Ko 5, 6 ff. Dagegen war das aus Getreide bereitete Speisopfer nach Le 2, 13 mit Salz zu würzen, nach LXX zu Le 24, 7 auch die Schaubrote (siehe den Art.). Ob erstere Stelle die Zugabe des Salzes auch für Tieropfer vorschreiben will, ist sehr fraglich; die Tradition hat aber später die Vorschrift so allgemein gefaßt und befolgt (vgl. Mc 9, 49). Verwendung des Salzes 50 beim Brandopfer s. Ez 43, 24; Josephus Ant. 3, 9, 1. Ferner Mischna Sebachim 6, 5. 6 beim Geflügelbrandopfer, das aber doch gültig sei, wenn auch die Reibung mit Salz unterbleibe. Zu den Naturallieferungen, die in späterer Zeit dem Tempel geleistet wurden, gehörte daher ein großes Quantum Salz Esr 6, 9; 7, 22; Joseph. Ant. 12, 3, 3, zu dessen Aufbewahrung eine besondere Salzkammer im Tempel diente M. Middoth 5, 3. 55 Man bediente sich für heilige Zwecke des „sodomitischen Salzes“, das vom toten Meere stammte. Während die Wirkung des Sauerteigs an Fäulnis erinnerte, galt das Salz im Gegenteil als Reinigungsmittel. Was für vegetabilische Erstlingsgaben dargebracht und wie sie verwendet wurden, siehe Bd V, S. 483 f. Über das Material des Rauchopfers den Art. Räuchern.

60 Was die flüssigen Spend- oder Trankopfer anlangt, die meistens, im Gesetz immer

als Beigabe zu andern Opfern erscheinen, so dürften Wasserspenden in der frühesten Zeit den nomadischen Semiten nicht ungewohnt gewesen sein, bei dem hohen Wert, den der Trunk frischen Wassers oft für sie hatte. Überreste davon finden sich etwa noch 2 Sa 23, 17; 1 Sa 7, 6. Doch erhielt sich der Brauch im nationalen Kultus nicht, außer in jenem Jo 7, 37 vorausgesetzten Ritus des Laubensfestes, wo Wasser aus der Siloah- 5 quelle geschöpft, unter Trommetenklang zum Altar gebracht und dort ausgegossen wurde. Siehe M. Suttah 4, 9. Vgl. Vb XI, 306. Milch wurde bei den Israeliten, im Unterschied von Arabern und Phöniziern, nicht zu Libationen verwendet, dagegen Öl (Gen 28, 18; 35, 14) und besonders Wein. Dieser erscheint als vorgeschriebene Beigabe zu gewissen Opfern Nu 28, 7. 14 in bestimmter Quantität. Nähere Vorschriften darüber enthält 10 M. Menachoth 8, 6. 7. Der gespendete Wein durfte nicht etwa von den Priestern getrunken werden, sondern wurde am Altar hingegossen Si 50, 15; Joseph. Ant. 3, 9, 4. — Bei den Arabern dagegen kam das Weinopfer nur selten vor. Wellhausen, Reste des arab. Heidentums² (1897) S. 114.

Alle diese Materialien — mit Ausnahme des Weihrauchs — sind den Lebensmitteln 15 entnommen, von welchen der Mensch sich nährt. Es ist die beste, reinste menschliche Nahrung, wie sie unter der Arbeit und Pflege des Menschen Gott hat wachsen lassen, die dem Spender aller guten Gaben vorgefetzt wird zu seiner „Speise“. Das Opfer heißt geradezu Gottes **אֵלֶיךָ** Le 3, 11. 16; 21, 6. 8. 17; 22, 25; Nu 28. 2. 24; Ez 44, 7; Ma 1, 7. Dem entsprechend ist Ez 41, 22 der Brandopferaltar „der Tisch vor Jahveh“ 20 genannt; vgl. Ma 1, 7. 12. Hier liegt also, wie schon in den Vorbemerkungen gesagt wurde, die naive Vorstellung zu Grund, daß auch Gott von solchen Speisen und Getränken (vgl. Mi 9, 13) einen wirklichen Genuß habe, wenngleich seine Weise des Verzehrens und Genießens als eine feinere, höhere gedacht wurde, woran besonders der Weihrauch erinnert. Der Opferbrauch bleibt auch dann noch bestehen, nachdem man sich 25 bewußt geworden, daß Gott an diesen materiellen Gaben sich unmöglich erlaben kann. Auch dann bleibt ihre Darbringung bedeutsam und ausdrucksvoll, da der Opfernde sich seiner eigenen, durch ehrliche Arbeit erworbenen Subsistenzmittel entäußert, um Gott zu ehren, und namentlich das Tieropfer in einem psychisch-biotischen Zusammenhang mit dem Menschenleben steht, so daß seine Hingabe ein sprechendes Sinnbild der menschlichen 30 Hingabe des eigenen Selbst ist. Dringend notwendig ist dann freilich, daß der äußerlichen Handlung die Gesinnung der Darbringer wirklich entspreche, ohne welche das Opfer nun ganz wertlos erscheint.

III. Das Ritual ist verschieden je nach der Bestimmung des Opfers, nach welcher 35 zunächst beim Tieropfer zwei Hauptklassen zu unterscheiden sind: Ganzopfer und Gemeinschaftsopfer.

A. Das Ganz- oder Brandopfer, schon Gen 8, 20 genannt, hat seinen Namen **זָבַח**, „Steigopfer“ vom Aufsteigen der gesamten Opfergabe in Flamme und Rauch. Die gänzliche Hingabe derselben drückt auch der außerhalb der eigentlichen Gesetzesprache nicht seltene Ausdruck **זָבַח**, Ganzopfer, aus (Dt 33, 10; 1 Sa 7, 9; Ps 51, 21); vgl. das- 40 selbe Wort für die ganz zu verbrennende priesterliche *mincha* Le 6, 15 f. und außerdem Dt 13, 17. LXX übersetzt **זָבַח** meist mit *δολοπύριον*, zuweilen mit *δολοσπύριον*. Die einzelnen Momente des Opferverfahrens sind dabei folgende (Le 1, 3 ff.): Erst war das junge Rind oder Kleinvieh (stets männlichen Geschlechts) vom Darbringer am Eingang des Heiligtums vor dem Brandopferaltar darzustellen, wobei ohne Zweifel das Tier 45 auf seine Fehlerlosigkeit untersucht wurde. Hierauf legte, genauer stützte oder stemmte er seine Hand auf den Kopf desselben. Durch diesen kraftvollen Gestus (**כִּיבֵד**), der nach M. Menachoth 9, 8 mit beiden Händen zu geschehen hatte, stellte er die innere Verbindung seiner Person mit dem Opfer her und übertrug auf dasselbe die Intention der Handlung, nicht speziell nur seine Sündenschuld, sondern ebensosehr seinen Dank, seine 50 Bitte und Anbetung. Vgl. denselben Ritus bei Übergabe der Leviten Nu 8, 10. Darauf folgte die Schlachtung des Tiers auf der Nordseite des Altars, bei Privatopfern durch den Darbringer, wobei natürlich Hilfeleistung durch das Tempelpersonal nicht ausgeschlossen war; dabei kam es vor allem auf die Gewinnung des Blutes an, dessen Darbringung durch die Priester den ersten Hauptakt der eigentlichen Opferung bildete. Es wurde von 55 diesen fleißig umgerührt, um das Gerinnen zu verhüten und rings um den Altar nach diesem hin ausgeschwenkt. Sodann wurde das Tier ausgehäutet (die Haut allein fiel dem Priester zu) und regelrecht zerlegt, aber alle Stücke nach Reinigung von Unrat auf dem Holzstoß des Altars aufgeschichtet und verbrannt. Etwas einfacher gestaltete sich das Verfahren beim Taubenbrandopfer Le 1, 14—17. Bestand das Brandopfer aus Rind- 60

oder Kleinvieh, so mußte ein entsprechendes Speis- und Trankopfer beigegeben werden. Dieses Brand- und Ganzopfer ist keineswegs eine sekundäre, sondern eine uralte, wohl die älteste Opferform. Sie findet sich schon Gen 8 sowie im babylonischen Seitenstück zur biblischen Flutgeschichte. Es ist die allgemeinste Opferart, welche die Verehrung der Gottheit überhaupt ausdrückt und gewissermaßen alle die Opferweisen mit speziellerem Anlaß und Anliegen in sich befaßt. Auch die Sühnung kommt darin kräftig zum Ausdruck, da im Blut eine Tierseele sozusagen an Stelle der menschlichen Gott dargebracht wird. Nur ist dieses Moment nicht das einzige oder auch nur das vorherrschende. Der Hauptnachdruck liegt auf der Ganzheit des Opfers, wodurch die völlige, ungeteilte und unbedingte Hingabe an die Gottheit dargestellt ist. Eben um ihrer Allgemeinheit willen eignete sich diese Opferart zu täglicher Darbringung namens des Volkes. Ein jähriges Lamm wurde jeden Morgen und ein gleiches jeden Abend („zwischen den Abenden“) dargebracht Ex 29, 38—42; Nu 28, 3—8. Die später ausgebildete Ordnung dafür siehe ausführlich im Traktat M. Thamid. — Auch Nichtisraeliten, die von den übrigen Opfern ausgeschlossen waren (wenigstens nach der späteren Ordnung; siehe dagegen Le 17, 8; 22, 18. 25) durften Brandopfer für sich bringen lassen (M. Schealim 7, 6), ohne daß sie selber hätten bewohnen dürfen, während ihnen im herodianischen Tempel gestattet war, im Vorhof der Heiden zu opfern. Seit Alexander d. Gr. ließen die heidnischen Beherrscher der Juden Brandopfer für sich darbringen, wie denn Augustus sogar ein tägliches Brandopfer von zwei Lämmern und einem Stier für sich anordnete (Philo, Leg. ad Caj. § 40). Mit dieser Zulassung anerkannte man die kaiserliche Oberhoheit (vgl. Jos. c. Ap. 2, 6). Als im Anfang des jüdisch-römischen Krieges auf Betreiben Eleazars jede Annahme eines Opfers von einem Nichtjuden untersagt wurde, bedeutete dies einen offenen Bruch mit der römischen Herrschaft (Jos. Bell. Jud. 2, 17, 2).

B. Das Gemeinschaftsopfer. Eine zweite Hauptgattung bilden die Schlachtopfer, welche zu Opfermahlzeiten Anlaß gaben. Sie heißen קָרְבָּן (im engeren Sinn) oder קָרְבָּן , welches letztere Wort nach den verwandten Gen 34, 21; Ps 7, 5; 41, 10 zu erklären: Freundschaftsverhältnis; also sind diese Handlungen der Ausdruck trauter Gemeinschaft zwischen Gott und den Seinen und diesen untereinander. Da in der ältesten Zeit das häusliche Schlachten stets mit einer Opferfeier verbunden war, so ist auch das einfache קָרְבָּן häufig Bezeichnung der Opfer dieser Art, wobei ursprünglich eine größere Sippe zusammenkam. Regelmäßige Familienfeste in engerem und weiterem Kreis fanden z. B. an Neumonden oder auch alljährlich statt 1 Sa 20, 5 f. Tritt hier mehr die soziale Seite hervor, so kennt das Gesetz Le 7, 11 ff. verschiedene Arten von Gemeinschafts- und Friedensopfern mit besonderen religiösen Motiven und Veranlassungen: 1. Das Lobopfer זֶבַח הַלֵּל , 2. das Gelübdeopfer (זֶבַח נֶדָבָה), 3. das ganz freiwillige Opfer $\text{זֶבַח חֵלֶב$. Das erstgenannte, wohl aus Anlaß besonderer Gnabenheimsuchung dargebrachte, ist das vornehmste unter den dreien; das zweite ein solches, wozu man sich durch ein Gelübde für den Fall der Erhöhung einer Bitte u. dgl. verpflichtet hat. Im Gegensatz dazu trägt die dritte Art den Charakter völliger Freiwilligkeit, wobei auch nicht (wie wohl bei dem ersten) ein besonders glückliches Erlebnis zum Opfern drängte, sondern dieses aus dem spontanen Trieb des Frommen hervorging. Dem entsprechend war man in diesem Fall (*nedaba*) etwas weniger streng hinsichtlich der Fehlleistung des Opfers, Le 22, 23. Beim Gemeinschaftsopfer überhaupt können auch weibliche Tiere verwendet werden (Le 3, 6). Doch wurden auch hier männliche vorgezogen; vgl. Le 9, 4. 18; Nu 7, 17 ff. Zum Gemeinschaftsopfer gehörte auch ein Speis- und Trankopfer, wie Le 7, 12 speziell für das Lobopfer vorgeschrieben ist, was aber auch auf die anderen Gattungen sich zu erstrecken scheint; s. Nu 15, 3 ff. Das Ritual ist bei diesen Opfern zunächst wie beim Brandopfer bis zur Ausschwenkung des Blutes am Altar. Auch hier geht die Hand- aufstimmung voraus (Le 3, 2), durch welche der Opfernde sich in Rapport mit dem Opfertier setzt und diesem seine Intention imputiert. Die Schlachtung war nicht an die Nordseite des Altars gebunden. Allein der wesentliche Unterschied vom Ganzopfer liegt darin, daß hier beim Gemeinschaftsopfer nur die Fettteile zur Verbrennung auf den Altar kommen, die bei der Zerlegung abgelöst worden, Le 3, 3—5. 9—11. 14—16; 9, 19 f. Mit diesem Fett ist nicht das äußerlich sich ansehende gemeint, sondern das um die Eingeweide gelagerte (Nieren, Leberlappen u. dgl.), wozu bei den Schafen der Fettschwanz kommt; diese Stücke durften überhaupt nicht genossen werden (Le 7, 25), sondern blieben Gott vorbehalten, und zwar als das Delikateste, gewissermaßen die Quintessenz des Leibes (*flos carnis*, Neumann), wie denn die hebräische Sprache das קָרְבָּן in weitgehender Übertragung vom vorzüglichsten gebraucht, Gen 45, 18; Nu 18, 12; D

22, 14 u. a. Sodann hatte nach Le 7, 30 der Darbringer die Brust des Tiers, den sog. Brustkern (meist aus Knorpelfett bestehend und zu den schwachsten Stücken gerechnet) als „Webeopfer“ darzubringen. Diese Ceremonie der *tenūpha* bestand nach der talmudischen Tradition, womit auch die biblischen Andeutungen (Le 8, 27; Ex 29, 24 u. a.) zusammenstimmen, darin, daß der Priester den zu webenden Gegenstand auf die Hände des Opfernden, seine eigenen Hände aber unter die des letzteren legte, und nun dieselben vorwärts und rückwärts bewegte. Dadurch sollte wohl die Reziprozität des Gebens und Nehmens zwischen Gott und dem Opfernden zum Ausdruck kommen. Endlich wurde die rechte Keule als Hebeopfer (*terūma*) abgehoben, Le 7, 34. Unter diesem פֶּרֶךְ wird meist die Schulter des Tiers (LXX *βοαχίω*, Vulg. *armus*) verstanden; es bedeutet aber 10 den Hinterschapel, die Keule. LXX sucht diese Bestimmung des Priestergesetzes zu harmonisieren mit der abweichenden Vorschrift Dt 18, 3, wo die dem Priester abzugebenden Opfertteile bestimmt werden: das (rechte) Vorderbein (פֶּרֶךְ), die Kinnbacken und der Magen. — Das Wort *terūma* hat mit der Zeit die bloße Bedeutung einer Abgabe an die Priester angenommen, bezeichnet aber ursprünglich ebenfalls (wie *tenūpha*) einen weihenden 15 Gektus. Aber allerdings fielen Webebrust und Hebekeule den Priestern zu, welche sie mit ihren Familien an einem beliebigen reinen Ort verzehren durften Le 10, 14. Auch von dem beigegebenen Speisopfer erhielten sie einen Kuchen (7, 14). Beim Pfingstfrieboensopfer (2 Lämmer) fiel ihnen das ganze Fleisch zu (Le 23, 19 f.). In der Regel aber verzehrten die Darbringer das Opfer in einer geweihten Mahlzeit, ob nun eine einzelne Familie, oder eine größere Sippe, oder bei gewissen Gelegenheiten eine ganze Volksmenge die feiernde war, Dt 27, 7. Vgl. die Massnopfer 1 Kg 8, 63. Zu der eigentlichen Hausgemeinde wurden auch Gäste geladen, besonders Arme und Leviten Dt 16, 11; vgl. Ps 22, 27; doch durften nur levitisch reine Personen an der Mahlzeit teilnehmen, Le 7, 19—21. Diese Opferrmahzeiten hatten im allgemeinen einen fröhlichen Charakter. 25 Wein wurde dabei reichlich getrunken. Das etwa übrig gebliebene Fleisch sollte nicht profaniert werden. Beim Lohopfer mußte es am selben Tage verzehrt werden (Le 7, 15; 22, 29), bei den andern Gemeinschaftsopfern wenigstens am zweiten Tage; am dritten Tag waren allfällige Überreste zu verbrennen (7, 16 ff.; 19, 6 ff.); dies mußte auch geschehen mit Opferfleisch, das mit Unreinem in Berührung gekommen war (7, 11). — Die Frage, ob bei diesen Opferrmahzeiten Jahveh als der zu Tisch gebetene Gast gedacht sei, oder umgekehrt die Opfernden als Gäste Gottes, dem das Opfer war zugeeignet worden, ist schwerlich einseitig im einen oder andern Sinn zu beantworten. Da bei diesen Opfern die Gemeinschaft durch gegenseitiges Geben und Nehmen zum Ausdruck kommen soll, ist Gott dabei mehr als bloßer Gast; er spendet in der Mahlzeit seine 35 göttlichen Gaben zu Leben und Freude, wie er anderseits von der Gemeinde mit Hingabe ihres Besten geehrt wird.

C. Besonders wichtige Spezialopfer sind das Sünd- und das Schuldopfer, beide unter sich zwar verschieden, aber jedes in seiner Weise dazu bestimmt, die Folge von Sünde und Verschuldung gut zu machen, also Sühnopfer, was in ihrem Ritual sich aus- 40 prägt. Während aber beim Sündopfer die Sühnung (*expiatio*) des ethischen Fehlers im Vordergrund steht, bezweckt das Schuldopfer eine Genugthuung (*satisfactio*), wodurch ein zugefügter Schaden vergütet werden soll.

a) Das Schuldopfer (פֶּסֶחַ) ist daher namentlich vorgeschrieben für Fälle der Veruntreuung oder der materiellen Schädigung der Interessen des Heiligtums oder der Privat- 45 personen. So sollte, wer aus Nachlässigkeit oder Versehen die dem Heiligtum geschuldeten Abgaben oder Leistungen verkürzt oder sich am Eigentum desselben vergriffen hatte, das Veruntreute mit Zugabe eines Fünftels erstatten und außerdem einen Widder als Schuldopfer darbringen Le 5, 14—16. Denselben Ersatz hatte zu leisten, wer anvertrautes Gut seines Nächsten veruntreut oder diesen sonst übervorteilt oder beraubt oder Gefun- 50 denes dem Besizer nicht zurückerstattet hatte Le 5, 20—26; vgl. Nu 5, 5—10, wo besonders betont wird, daß dabei ein offenes Schuldbekenntnis erforderlich sei, und daß, wenn kein Goël (Nachtsnachfolger) des Übervorteilten mehr vorhanden, der Schadenersatz an den Priester falle. Dieser Ersatz (sechs Fünftel des Wertes) ist hier wohl deshalb viel geringer als sonst beim Diebstahl, weil der Schuldige nicht überführt worden, sondern 55 aus freiem Antrieb Geständnis ablegt und Sühne leistet. Zu beachten ist, daß auch bei Beeinträchtigungen des Nächsten außer der Entschädigung desselben auch ein Ersatzopfer an Jahveh dargebracht werden muß, weil Gottes Rechtsphäre durch jene Übervorteilungen ebenfalls verletzt ist. Ein andersgearteter Eingriff in das Eigentumsrecht des Nächsten wird Le 19, 20—22 ebenfalls mit einem solchen Bußopfer belegt. Ein Ersatzopfer ist 60

aber auch das Ašam, welches der Ausfällige (Le 14, 11 ff.) und das, welches der unrein genordene Nasiräer (Nu 6, 12) zu entrichten hat. Bei beiden ist eine gottesdienstliche Leistung zeitweilig unterbrochen worden. Für den satisfaktorischen Charakter des ascham vgl. auch den Ausdruck 1 Sa 6, 3f. Ebenso verlangte Esra von denen, die heidnische Weiber genommen hatten, einen Widder als ascham (Esr 10, 18f., weil ein Treubruch (שׁוֹרֵר) an ihrem Gott und Volk dabei angenommen wurde (Esr 10, 2. 10; vgl. 9, 2). Endlich die Verordnung Le 5, 17—19 (ähnlich lautend wie 4, 27), die wegen ihrer scheinbar allgemeinen Forderung eines Bußwidders für alle Fälle der Übertretung eines Gebotes überrascht, ist mit Dillmann (z. d. St.), Strack (z. d. St.) zu erklären von einer Übertretung, die man überhaupt nicht kennt, aber von der man ein dunkles Schuldgefühl hat, so daß ein שׁוֹרֵר darin stecken könnte. So lehren die Rabbinen ein אֲשָׁמָה (im Gegensatz zum אֲשָׁמָה), das man zu opfern habe, wenn man nicht genau wisse, ob man sich gegen das Gesetz vergangen habe; Mišna Kerithoth 3, 1; 4, 1. 2; Horajoth 2, 7.

Das Ritual des Schuldopfers Le 7, 1—7 steht mit der angegebenen Idee desselben im Einklang. Als Material dient stets ein Widder, nur beim ascham des Nasiräers und des Ausfälligen genügt ein einjähriges männliches Lamm, Nu 6, 12; Le 14, 10. 12 (LXX einjährig); sonst ist ein ausgewachsener Widder gemeint (nach M. Sebachim 10, 5 ein zweijähriger). Die Handaufstimmung ist zwar hier so wenig erwähnt als beim Sündopfer Le 6, 7—23, aber an beiden Orten vorauszusetzen, und zwar war wohl damit das Bekenntnis der Schuld oder Sünde verbunden. Das Tier wird beim ascham an der Nordseite des Altars geschlachtet, das Blut einfach rings an den Altar gesprengt, das Fett wie beim Gemeinschaftsopfer auf demselben verbrannt, das übrige Fleisch als hochheilig nur von den Priestern (mit Ausschluß ihrer Frauen und Töchter) an heiliger Stätte gegessen. Der Nachdruck liegt darauf, daß das ganze Opfer als Schuld an Jahveh und seine Vertreter entrichtet wird.

b) Eigenartig unterschieden von diesem Opfer, das die Abzahlung einer Buße an Gott darstellt, ist das Sündopfer, חַטֹּאת, wo es sich nicht so fast um Erbringung einer solchen Vergütung, als vielmehr um Entündigung der Person des Darbringers handelt, und wobei demgemäß die Verwendung des Opferblutes das wichtigste ist. Die Anlässe zu diesem Opfer sind weit mannigfaltiger, ebenso das Material recht verschieden nach der Stellung des Darbringers und der Beschaffenheit des Falles. Als Opfer erscheint 1. ein junger Stier bei den Sündopfern des höchsten Grades: der Hohepriester bringt einen solchen dar am Versöhnungstag (Le 16, 3) oder wenn er sich „zur Verschuldung des Volks“ (4, 3), d. h. in seinem Amte als Vertreter des Volks versündigt hatte; ferner bei Vergehungen des ganzen Volks (4, 13); das gleiche Sündopfer bei der Priester- und Levitenweihe siehe Ex 29, 10. 14. 36; Nu 8, 8. 2. Ein Ziegenbock ist das Sündopfer für das Volk am Versöhnungstag (Le 16, 5), desgleichen an den übrigen Jahresfesten und Neumonden (Nu 28, 15. 22. 30; 29, 5 u. f. w.), bei der Versündigung eines Stammfürsten (Le 4, 23), bei Versündigungen der Gemeinde, die hinter ihrem Rücken geschehen sind (Nu 15, 24). 3. Eine Ziege oder ein weibliches Lamm genügte, wenn ein gewöhnlicher Israelit sich versündigt hatte (Le 4, 28. 32; 5, 6); ein jähriges weibliches Lamm dient als Sündopfer bei der Lösung des Nasiräatsgelübdes Nu 6, 14 und bei der Reinigung des Ausfälligen Le 14, 10. 19. — 4. Turteltauben und junge Tauben als den Reinigungen Le 12, 6; 15, 14. 29; Nu 6, 10. Ebenso als Ersatz für ein Stück Kleinvieh beim Armen Le 5, 7; 14, 22. 5. Wer nicht einmal Tauben aufbringen konnte, durfte bei gewöhnlichen Versündigungen statt dessen ein Zehntel Epha Weizmehl opfern, aber ohne Öl und Weihrauch, zum Unterschied von der gottgefälligen Mincha.

Bei der Ausrichtung des Sündopfers ist nun das Charakteristische die mit dem Blute vorgenommene Manipulation. Dasselbe wird nicht einfach an den Altar gesprengt, sondern an besonders geheiligter Stelle appliziert, und zwar in folgenden aufsteigenden Graden: a) Beim Sündopfer des einzelnen Israeliten (außer beim Hohenpriester) wird das Blut (von Bock, Ziege, Lamm), an die Hörner des Brandopferaltars gestrichen, der Rest am Grund desselben ausgegossen Le 4, 25. 30. 34. Ebenso wurde bei dem Sündopfer der Priesterweihe Ex 29, 12 und ohne Zweifel bei dem der Leviten verfahren. b) Bei Sündopfern für die Gemeinde oder den Hohenpriester (abgesehen vom Versöhnungstag) wurde das Blut des Opfertiers siebenmal gegen den innern Vorhang gesprengt, an die Hörner des Rauchopferaltars gestrichen und der Rest am Grund desselben ausgegossen (Le 4, 5 ff. 16 ff.). c) Beim Sündopfer des Versöhnungstages (Le 16) wird zuerst vom Blute des Stiers, den der Hohenpriester für sich und sein Haus dargebracht

hat, dann ebenso von dem Blut des Boockes für das Volk im Allerheiligsten einmal auf die Vorderseite der Kapporeth und siebenmal vor der Kapporeth gesprengt, darauf vom Blute beider Sündopfer an die Hörner des Rauchopferaltars gestrichen und vor den letzteren ebenfalls siebenmal gesprengt. — Das Fleisch des Sündopfers ist sakrosankt (Le 6, 22). Es war bei den Opfern unter α) (mit Ausnahme des Priesterweihopfers) von den Priestern (nur den Männern) im Vorhof des Heiligtums zu verzehren (6, 18f.), bei den Opfern unter β) und γ) dagegen sowie beim Stier des Priestertweihopfers (Ex 29, 14) samt Fell, Kopf, Beinen, Eingeweiden und Mist an einem reinen Ort außerhalb des Lagers zu verbrennen (Le 4, 11f. 21; 6, 23; 16, 27), nach 4, 12 an dem Ort, wohin die Opferasche gebracht wurde. Wer vom Blute des Sühnopfers an sein Kleid spritzte, 10 mußte es an heiliger Stätte auswaschen. Ebenso mußte das Opferfleisch jeder profanen Berührung entzogen werden; bei den Opfern unter α) mußten irdene Gefäße, in denen es gekocht war, zer schlagen, eiserne oder kupferne gründlich gescheuert werden (6, 20 ff.); bei den Opfern unter β) und γ) mußte der, welcher das Fleisch außerhalb des Lagers verbrannt hatte, vor seiner Rückkehr in das Lager sich baden und seine Kleider waschen 15 (16, 28). Ob beim Taubenopfer, nachdem der Kropf samt dem Unrat abgetrennt und auf den Aschenhaufen geworfen war, der ganze Vogel auf dem Altar verbrannt, oder, wie Mischna Sebachim 6, 4 angiebt, dem Altar nichts als das Blut zukam, den Priestern das übrige gehörte, läßt sich nicht sicher entscheiden. Vom Mehlopfers der Ärmsten sollte der Priester eine Hand voll abnehmen und auf dem Altar anzünden; das übrige 20 gehörte ihm wie beim Speisopfer (5, 12f.).

Das Opferblut, dessen Bedeutung in dieser Gattung am eigenartigsten hervortritt, dient nach der maßgebenden Stelle Le 17, 11 überhaupt dazu, die Seele des Darbringers schirmend zu decken, und zwar kraft der Tierseele, die im Blute ist. Zwar nicht darauf liegt der Hauptnachdruck, daß das Tier die Strafe erleide, welche der Mensch verdient 25 hätte; sonst müßte die schmerzreiche Schlachtung als der Hauptakt erscheinen, welche doch nur als Mittel zum Zweck der Gewinnung des Sühnblutes angesehen wird. Die Hauptsache ist die Darbringung einer Seele, eines Lebens an Gott. Diese Darbringung geschieht in Gestalt des Blutes, und zwar so, daß die Seele des Tieres derjenigen des Menschen substituiert wird. Das ist die Sühnung, vielleicht „Deckung“ (siehe unten), 30 welche der Person des Sünders aus dem Opfer erwächst. Daß die geringere Tierseele statt der wertvollen menschlichen dargebracht werden darf und zu deren Deckung genügt, ist Gottes gnadenvolle Verstattung. Bei allen blutigen Opfern ist dies die Bedeutung der Blutspende. Auch wo der Mensch sich keiner besonderen Verschuldung bewußt ist, hat er doch um seiner habituellen Unreinigkeit und Sündhaftigkeit willen eine Sühne zu 35 leisten nötig, wenn er sich dem heiligen Gotte nahen will. Beim Sündopfer aber ist diese Sühnung nicht bloß ein wichtiges Moment wie beim Brand- und Gemeinschaftsopfer, sondern der eigentliche Zweck des ganzen Opfers. Darum sind diese Sündopfer mit einziger Ausnahme des Falles äußerster Armut stets blutig. M. Sebachim 6, 1 stellt den Grundsatz auf: $\text{לֹא יָסוּר דָּם מִן הַזֶּבַח}$ „Keine Sühnung außer durch Blut“. Dies ist im 40 allgemeinen richtig, wenn man unter kappara die Wirkung des eigentlichen Sündopfers versteht, während allerdings ein זָבַח , eine schirmende Sühngabe ohne blutigen Charakter öfter vorkommt, z. B. Ex 30, 12; Nu 31, 50. Beim Verbum כָּפַר ist in außerordentlichen Fällen (Ex 32, 30; Jes 6, 7) und im außergesetzlichen Sprachgebrauch (Jer 18, 23; Ps 65, 4; 78, 38; 79, 9) nicht selten die Sünde oder Schuld als das vor Gottes Augen 45 zuzudeckende Objekt genannt; das eigentliche Subjekt der Handlung ist dabei überall Gott; auch Mose kann Ex 32, 30 nur „vielleicht“ eine Sühnung beschaffen, nämlich wenn Gott es gewährt. In der gesetzlichen Kultussprache ist der Priester Subjekt der sühnenden Handlung, und zwar als Organ der Gemeinde, innerhalb welcher durch Gottes Stiftung diese Gnadenanstalt besteht. Objekt des כָּפַר , der Deckung, ist hier regelmäßig die mensch- 50 liche Person, der das Opfer zu gute kommt; sie wird so durch das gestiftete Gnadenmittel vor dem verzehrenden Zorne Gottes geschützt; aber auch hier ist diese Deckung nötig nicht um ihrer bloßen Schwachheit, Endlichkeit und Hinfälligkeit willen, die vor der erhabenen, lebenvernichtenden Gegenwart Gottes zu schirmen wäre, sondern eben wegen ihrer Sündhaftigkeit und damit zusammenhängenden Unreinigkeit, welcher die Heiligkeit 55 Gottes verhängnisvoll werden müßte. Siehe wider die gegenteilige Auffassung A. Ritschls (Rechtfertigung und Versöhnung, 3. A. 11, 185 ff.) meine ausführlichen Darlegungen in ZNW 1884 S. 127 ff. 169 ff. und vgl. Ed. Michx, Der Begriff der Sühne im Alten Testament, 1877.

Zu beachten ist nun aber, daß keineswegs jede Sünde durch diesen gesetzlichen Apparat 60

von Gnadenmitteln kann gutgemacht werden. Vielmehr ist das Sündopfer nur anwendbar, wo unabsichtliche Verfehlung stattgefunden hat, בַּטְּוָה, aus Versehen, d. h. entweder aus Unkenntnis des Gebots oder Vergesslichkeit, oder aus irriger Beurteilung des gegebenen Falles; dieser Irrtum gilt als Milderungsgrund. Le 4, 2f. 22. 27; 22, 14; vgl. Nu 5 15, 25f. Dieselbe Einschränkung gilt in der Regel auch beim Schuldopfer Le 5, 15. 18 (dagegen nicht Vers 20 ff.). Vgl. zum Begriff Nu 35, 11. 15; Jos 20, 3. 9, wo vom Totschlag בַּטְּוָה die Rede ist, was auch mit כִּבְיָ רֵר, unwissentlich, unvorsätzlich, umschrieben wird. Wer dagegen יָדָא יָדָא, mit erhobener Hand, d. h. in bewußter, absichtlicher Auflehnung gegen Gott und seine Ordnung gefrevelt hat, dem sollen diese Sühnmittel nicht zu gute kommen. Seine Empörung stellt ihn außerhalb des Gnadenrechts und zieht Gottes Zorn auf ihn herab. Er muß sterben (Nu 15, 30), wenn nicht der Herr selbst eine außerordentliche Sühnung schafft und so den Bundesbruch heilt.

IV. Zur Geschichte des Opferwesens. Daß das vorexilische Opferwesen eine geschichtliche Entwicklung durchgemacht hat und nie ganz stabil geblieben ist, geht aus manchen Anzeichen hervor. Vielfach bezeugt ist, daß die Opfer nicht erst mit Mose begonnen haben, sondern in ähnlicher Form und Absicht, wie sie in Israel dargebracht wurden, seit Menschengedenken Übung gewesen sind. Zu dem Versuch Robertson Smiths (vgl. auch Wellhausen, Reste arabischen Heidentums² S. 142), das Opfer im Sinn einer Gabe an Gott, ebenso die Substitution eines Tierlebens statt eines menschlichen, und ähnliche Ideen als sekundäre, relativ junge Auffassung darzutun, während ursprünglich das Opfer mit seiner Mahlzeit die Teilnahme der Genießenden am göttlichen Leben des Tieres bezweckt habe, siehe die Bemerkungen am Anfang dieses Art. S. 387, 28. Hat Mose nach dem dort Gesagten die verschiedenen Opferarten schon vorgefunden, so hat er sie in den Jahvebdiens aufgenommen und nach dessen Grundsätzen geregelt. Man hat zwar neuerdings die Meinung aufgestellt, Mose habe überhaupt keine Verordnungen betreffend die Opfer erlassen, sondern sich darauf beschränkt, alle Opfer dem Gott Jahveh zuzuwenden. Opfergesetze habe man erst in exilischer Zeit aufzuzeichnen angefangen. Früher sei die Darbringung der Opfer nicht etwas gesetzlich vorgeschriebenes und normiertes gewesen, sondern in ungezwungener Weise aus freiwilliger Neigung hervorgegangen und habe regelmäßig mit fröhlichen Opferrmahlszeiten in Verbindung gestanden. Die Art und Weise der Jahvehoffer habe sich von der der heidnischen Kulte kaum anders unterschieden als dadurch, daß sie eben Jahveh, und nicht einem Baal oder Moloch dargebracht wurden. In starkem Gegensatz dazu lege das Priestergesetz (P) allen Nachdruck auf die Form des Ritus, und nehme für diese, welche es auf Mose zurückführe, göttliche Autorität in Anspruch. Daß man zur Zeit der großen Propheten von einer solchen rituellen Opferthora noch nichts wußte, gehe hervor aus Stellen wie Am 4, 4f.; 5, 21 ff.; Ho 6, 6; 8, 11 ff.; Jes 1, 11 ff.; Jer 6, 19 f.; 7, 21 ff. Erst bei Ezechiel (bes. 40—48) zeige sich die Wendung zur Hochschätzung der Opfer, an denen den früheren Propheten nichts lag, und insbesondere die Verehrung der bisherigen Praxis als einer göttlichen, heiligen. So im allgemeinen nach Vatkes Vorgang Keuß, Graf, Ruenen, Wellhausen, und die meisten Neuern.

Dem gegenüber ist zunächst zu erinnern, daß das Opfer gerade im höheren Altertum, wo die Symbolik am lebendigsten war, weder an sich noch in Bezug auf die Form der Darbringung als etwas untergeordnetes, nebensächliches kann erschienen sein. Daß Mose gerade auch das Opferwesen regelte, welches den Kern des Kultus bildete, ist von vornherein eine unausweichliche Forderung, wenn man ihn als Stifter der Jahvehreligion anerkennt. Dies gesteht auch Keuß zu. In der That finden sich nun auch schon im alten „Bundesbuch“ einzelne rituelle Vorschriften in Betreff dieses Kultus Ex 20, 24—26; 23, 18f.; vgl. 34, 25f., und zwar so, daß man weder an dem Gewicht, das auf die Opfer gelegt wurde, noch an dem Vorhandensein vollständiger Opfervorschriften in oder neben demselben zweifeln kann. Die oben angeführten Prophetenworte berechtigen denn auch nicht zu dem Schlusse, daß es in den Tagen, wo sie gesprochen wurden, ein als mosaisch geltendes Opfergesetz noch gar nicht gegeben habe. Die Polemik jener Propheten, welche auch den Festen und Sabbaten gilt (Am 5, 21; Jes 1, 13f.), die doch im Bundesbuch, sogar im Dekalog, feierlich vorgeschrieben waren, richtet sich weder gegen eine solche Thora, noch gegen den Kultus an sich, sondern gegen die Überschätzung des opus operatum, in welchem falsche Frömmigkeit mit Umgehung des von Gott in erster Linie geforderten Gehorsams sich gefiel. Diese Prophetenworte sind somit Ausföhrung des 1 Sa 15, 22 aufgestellten Grundsatzes. Die verschiednen ausgelegte Stelle 60 Am 5, 25 bezeugt nur, daß nach alter Tradition der Opferrdienst während der 40 Wüsten-

jahre im allgemeinen sistiert war: hat der Herr damals dessen entraten können, so wird er ihn auch künftig nicht vermissen. Jer 7, 21 kann auch nicht von gänzlicher Bestreitung des mosaischen Ursprungs irgend welcher Aufforderungen zum Opfer verstanden werden, da Jeremia sich sicherlich nicht in einen Gegensatz zu JE (Ex 5, 1. 3. 8), Bundesbuch (Ex 20, 24; 23, 18; vgl. 34, 25), Deuteronomium setzen wollte, welches letzteres den Opferdienst ebenfalls als göttliche Ordnung voraussetzt, vielmehr der Prophet selber den Opferdienst in dem Zustand künftiger Heilsvollendung als selbstverständlich ansieht. Vgl. Jer 17, 26; 31, 14; 33, 11. 18, welche Stellen nicht alle mit triftigen Gründen angefochten werden. Die Meinung von Jer 7, 21 f. ist somit, daß nach der unter Mose gewordenen Offenbarung der Opferdienst keineswegs das grundlegende war, sondern daß diese Gnadenordnung den Gehorsam gegen Gottes Hauptgebote zur Voraussetzung hatte. Der an sich relative Gegensatz zwischen Opfern und Gehorsam ist hier wie Ho 6, 6 in absoluter Form ausgesprochen. Ebenso sind die ähnlichen Psalmstellen zu verstehen. Zudem das Prophetentum einen Rangunterschied des Ritual- und des Sittengesetzes zum Bewußtsein bringt, und die Vollziehung der Kultushandlungen als bloß äußerliches Thun für wertlos erklärt, hat es im Grund die wahren Konsequenzen des Mosaismus gezogen, der zwar die moralischen und die rituellen Gebote meist unvermittelt nebeneinander stellt, dabei aber was des Gesetzes Sinn und das Ziel seiner Pädagogie sei, unsicher zu erraten giebt, teils dadurch, daß er alle Gebote durch Hinweisung auf die göttliche Erwählungsgnade und die Heiligkeit Gottes motiviert, teils dadurch, daß auch seine rituellen Satzungen überall eine geistige, ethische Bedeutung durchleuchten lassen und so die Ahnung sittlicher Lebensaufgaben und Pflichten erwecken. Siehe zu den erörterten Prophetenstellen meine Kommentare und vgl. Karl Marti JprTh VI S. 309 ff. (der allerdings den hier eingenommenen Standpunkt nicht festgehalten hat); Ohler, Alt. Theol.², S. 717 ff.; Bredenkamp, Ges. und Propb., S. 59 ff. 108 ff.; Köhler, Geschichte III, 26 ff. 56 ff.; W. Volk, De nonnullis V. T. proph. locis ad sacrificia spectantibus 1893; James Robertson, Alte Religion Israels S. 322 ff.; W. Kiebel, Alttest. Untersuchungen I (1902) S. 53 ff.

Zuzugeben ist dagegen, daß auch nach Mose die Geschichte eine größere Freiheit in der Form des Opfers aufweist, als sie im P zugestanden ist. Dies hängt damit zusammen, daß nach der Einnahme Kanaans die Opferstätte nicht einheitlich blieb und unbeschadet eines Centralheiligtums der Kultus der Sippen und Stämme sich um Lokalheiligtümer bewegte. Siehe darüber oben Seite 388, 15 ff. Ebenso sind in Bezug auf das Personal des Opferdienstes ähnliche centrifugale und centripetale Bewegungen im Laufe der Zeit nachzuweisen wie hinsichtlich der Opferstätten. Siehe darüber die Artt. „Levi“ (bes. Bd XI S. 423, 32 ff.), „Priestertum“, „Hoherpriester“ (Bd VIII S. 251 ff.). — Aber auch hinsichtlich des Materials und Rituals ist nicht starr an den mosaischen Bestimmungen festgehalten worden, sondern die priesterliche Praxis und überlieferte Ordnung hat einen Entwicklungsgang durchgemacht, dessen Abschluß P darstellt, und der Volksbrauch wich von den Satzungen der Priesterschaft des Centralheiligtums vielfach ab. Wie die anerkannte Praxis in wichtigen Punkten sich wandelte, zeigte schon das Verhältnis von Dt 12 zu Le 17. In Einzelheiten sind Abweichungen noch häufiger. 3. B. ist das dem Priester zufallende Opferdeputat Dt 18, 3 anders bestimmt als Le 7, 31 ff. Das Bewußtsein souveräner Freiheit des gesetzgebenden Gottes dem Buchstaben der Thora gegenüber bekundet sich auch in der Neuordnung des Kultus bei Ezechiel. Siehe darüber meinen Kommentar zu Ezechiel² S. 8. — Daß durch die Ablösung von den Lokalheiligtümern (seit Josia und nach dem Exil) der Gottesdienst sich feierlicher und förmlicher gestalten mußte, während die Familienfeste am Lokalheiligtum mehr heiteren, geselligen Charakter hatten, wurde schon oben (S. 388, 55) bemerkt. Doch ist dies nicht dahin zu verallgemeinern, daß man in der älteren Zeit in der Regel nur zu Opfermahlzeiten geopfert und nur fröhliche Opferfeste gekannt habe. Das Brandopfer steht schon Gen 2, 20 (vgl. R. 22) als uralter Brauch da und wird gewöhnlich als das Anbetungsopfer ersten Ranges vor den Schälämim genannt. Vgl. 1 Sa 15, 22; Jes 1, 11; Jer 7, 21 f. und sehr oft. Auch ist es nicht so, daß die ältere Zeit nur den fröhlichen Typus der Opferhandlung gekannt hätte. Vielmehr zeigt sich schon von Anfang an ein ernstes Bedürfnis nach Sühne, das sogar, wenn mißleitet, zu Menschenopfern führen konnte. Umgekehrt hatten auch die später in den Hallen des Tempelvorhofs veranstalteten Opfermahlzeiten überwiegend heiteren, fröhlichen Charakter. Die Ansicht, daß die Sünd- und Schuldopfer erst bei Ezechiel sich fänden und wohl nicht lange vor ihm an die Stelle von Geldbußen getreten seien (Wellhausen), wird schon durch Ho 4, 8 widerlegt. Daß das ascham schon vor dem Exil üblich war, beweist die ezilische Verwendung Jes 53, 10. Vgl. Deligisch, 60

ZtW 1880, S. 8; Strack, Kommentar zu Le 5. Daß die Darbringung von Räucherwerk außer der Thora erst Jer 6, 20 erwähnt wird, beweist nicht, daß sie etwas Neues sei. Delitzsch bemerkt übrigens: „Jes 1, 13 ist das „Räucherwerk“ nichts anderes als die azkara oder der Weihrauch des Speisopfers“. Die Sache ist wohl uralte. Wohlriechendes Rohr u. dgl. werden nach der assyrischen Flutversion schon nach diesem Ergebnis der Vorzeit verbrannt.

Nach dem oben angedeuteten geschichtlichen Entwicklungsgang des israelitischen Opferwesens kann es nicht befremden, daß darin manche Ausdrücke, Gebräuche und Anschauungen vorkommen, welche bei andern, besonders verwandten Völkern ähnlich zu Hause sind. Solche Analogien lassen sich aufzeigen bei den vorislamischen Arabern (Wellhausen), in den minäischen Inschriften (Gommel), bei den Phöniziern und Karthagern (Opferfest von Massilia) und in der priesterlichen Litteratur der Babylonier und Assyrer (Paul Haupt, Bab. Elem. in the Levit. Ritual; Zimmern, RA² S. 594—606). Bei der nahen Verwandtschaft der Sprachen und dieser Völker selbst, sofern sie auf den semitischen Hauptstamm zurückgehen, können mannigfache Berührungen zwischen ihnen in den religiösen Anschauungen und der kultischen Terminologie von Hause aus nichts Befremdendes haben und sind daher nur mit größter Vorsicht zum Erweis einer historischen oder literarischen Abhängigkeit nach der einen oder andern Seite zu verwerten. Auch sind israelitische Ausdrücke oder Gebräuche nicht ohne weiteres nach solchen Analogien zu interpretieren, da sie bei jenem Volke einen wesentlich andern Sinn angenommen haben können als bei den heidnischen Beduinen oder den babylonischen Priestern. Daß das priesterliche pentateuchische Gesetzbuch P mit seinen ausführlichen kultischen Ordnungen die zahlreichsten Berührungspunkte mit den ebenfalls stark entwickelten Priesterfassungen der Babylonier aufweist, läßt noch lange nicht den Schluß zu, daß es im babylonischen Exil müsse entstanden sein. Mit jenem Lande hatten ja die frühesten Väter Israels schon Fühlung. Unbefangene Vergleichung ergibt denn auch, daß die Opferterminologie des P eine ganz andere ist als die der babylonischen Priesterschaft. Vgl. Schrader, RA², S. 595. Die Hauptbenennungen der Opfer sind an beiden Orten verschieden, und auch wo dasselbe Wort vorkommt, hat es in der Regel einen abweichenden Sinn, wie sich bei unabhängig nebeneinander entstandenen semitischen Religionsystemen begreifen und erwarten läßt. Dagegen sind solche Parallelen religionsgeschichtlich von nicht geringem Interesse. Sie beweisen eine jenen verschiedenen Entwicklungen zu Grunde liegende gemeinsame Basis nicht bloß in der Sprachbildung, sondern auch in den religiösen Anschauungen. Daß z. B. die Gottheit mit Opfern gespeist wird, daß sie den süßen Duft des Opfers riecht, daß zur Sühnung ein Tier für den Menschen substituiert wird, sind auch den Babyloniern und Karthagern geläufige Vorstellungen, welche ebendeshalb uralte sein müssen. Leicht erklärt sich z. B. auch ohne jede Entlehnung, daß die babylonischen wie die israelitischen Priester fehlerlose Opfertiere verlangten, oder daß die Priester selbst von körperlichen Gebrechen frei sein mußten, oder daß die rechte Seite des Opfertieres bei der Darbringung besondere Verwendung erhielt (RA² 597) und die Priester einen besonderen Anteil am Opfer hatten, der übrigens anders festgesetzt ist als in der Thora (RA², 598) u. dgl. m. Eine der frappantesten Parallelen bilden die Schaubrote, welche in Babylonien sehr häufig den Göttern vorgesetzt wurden, vielleicht unter demselben Namen: akal-pānu (s. v. a. אכאל פאנו). Dieselben sind aber nicht bloß dem P bekannt, sondern auch sonst als altisraelitisch bezeugt (1 Sa 21, 5ff.). Auch ihre Zwölfszahl kann nicht auf erlischen Einfluß zurückgeführt werden, da deren Bedeutsamkeit den Israeliten längst vor dem Exil geläufig war und die ihrer Überlieferung treue Priesterschaft sich sicherlich nicht an das Ceremoniell des von ihr verabscheuten Götzendienstes angeschlossen hätte. Als Entlehnung aus dem Babylonischen wurde der Ausdruck אֲשֵׁרֹת für Opfer im allgemeinen (althebr. mincha) angeführt, der sich außer P nur bei Ezechiel findet. Aber hier ist das angebliche babylonische Grundwort kurbānu noch nicht einmal nachgewiesen (RA² 596), und es ist auch äußerst unwahrscheinlich, daß Ezechiel einen babylonischen Priesterterminus für eine so gangbare Sache eingeführt hätte. Eher läßt sich sagen, אֲשֵׁרֹת sei kein althebräisches Wort, sondern gegen das Exil hin eingedrungenes aramäisches Lehnwort. — Beachtenswert ist, daß das hebräische kipper, sühnen, sein Gegenstück hat am assyrischen kuppuru, inf. pi. mit entsprechendem Substantiv takpirtu (RA² 601), und daß hier die sinnliche Grundbedeutung nicht die des Deckens, Zudeckens, zu sein scheint, wie man nach dem Arabischen für das Hebräische angenommen hat, sondern die des Abwischens, Wegstreichens, die auch das Syrische bietet. Doch spricht die in der Thora häufige Konstruktion mit אֲשֵׁרֹת und אֲשֵׁרֹת vor der Person eher für Anlehnung an jene erstere

Vorstellung. Erklären ließe sich dieser Sprachgebrauch allenfalls auch von jener andern Grundbedeutung aus, wenn den Hebräern das Wort nur noch in der Bedeutung „fühnen“ bekannt war. Jedenfalls aber ist diese Bedeutung wie beim verwandten קָרַב schon alt-hebräisch.

In Bezug auf die geistige, sittlich-religiöse Wertung des Opfers in Israel haben ver- 5 innerlichende und veräußerlichende Strömungen wohl zu allen Zeiten nebeneinander bestanden, und sind sich zuweilen schroff gegenübergetreten. War, wie wir sahen, die Opferhandlung eine überaus ausdrucksvolle Sprache des Herzens, so mußte das Vorhandensein der entsprechenden Gesinnung ursprünglich als selbstverständlich gelten. Es liegt jedoch auf der Hand, wie leicht das Vertrauen auf die äußerliche Leistung gesetzt und die ethi- 10 schen Bedingungen außer acht gelassen werden konnten. Schon Samuel verwahrt sich gegen ein solches Abfinden Gottes auf Kosten des Gehorsams gegen seine Gebote 1 Sa 15, 22 f. Und die Propheten Amos, Hosea, Jesaja u. a. verwarfen, namens ihres Gottes, ein solches seiner ethischen Weibe beraubtes Opfern völlig. Aus den Psalmen aber ergiebt sich, daß auch tiefer und ernster Angelegte in der Gemeinde des höheren 15 Wertes einer geistigeren Huldigung an Gott sich vollkommen bewußt wurden: Die Zerknirschung des Herzens ist dem Herrn lieber als die Darbringung von Sühnopfern für eine schwere Schuld, Ps 51, 18 f. (was von dem nachexilischen Zusatz Ps. 20 f. abgeschwächt wird). Wertvoller als Dank- und Lobopfer nach der Errettung ist das Opfer der Lippen, daß man die That Gottes vor der Gemeinde verkünde Ps 40, 7 ff.; 69, 31 f.; 50, 8 ff. 20 Die letztere Stelle zeigt besonders lehrreich, wie man sich darüber klar wurde, daß von einem Bedürfnis Gottes nach Opfern oder von einem Genießen derselben seinerseits keine Rede sein könne. Eine geistigere Gestalt des Gottesdienstes kündigt sich hier an, wenn auch die alten Formen noch fortbestehen. Andererseits ist der pädagogische Wert des alttestamentl. Opferkultus nicht gering anzuschlagen. Ihm war es nicht zuletzt zu verdanken, 25 daß Israel eine erste Auffassung seines Verhältnisses zu Gott bewahrte und es mit seinen Verfehlungen gegen ihn und seinen Bund so genau nahm. Die alles Unreine verzehrende Heiligkeit Gottes, die Notwendigkeit, jedes Unrecht als Beleidigung seiner Majestät zu sühnen, die Möglichkeit, daß durch Gottes gnädige Veranstaltung ein Reines, Schuldloses für die Schuldigen eintreten könne — sind Ideen, welche in diesem Opferkult 30 verkörpert waren und so ins innerste Geistesleben dieses Volkes übergegangen waren, als sie dort ihre vollendete Verwirklichung finden sollten. Manche Stellen der Propheten und Psalmen zeigen, daß die Opferriten ihre Bestimmung nicht bei allen verfehlt haben, höhere unsichtbare Vorgänge und Verhältnisse zur Anschauung zu bringen. Aber allerdings überragte im nachexilischen Judentum entsprechend dem gesetzlichen Geist, der es be- 35 herrschte, der Zug zur Veräußerlichung der Religion und zur Überschätzung des hieratischen Apparats. Die Opferthora wurde mehr nach allen Außerlichkeiten untersucht und erörtert, als daß man nach ihrem idealen Gehalt gefragt hätte. Von fremdartigen religiösen Anschauungen aus verwarfen die Essener das blutige Opfer prinzipiell und beschränkten sich darauf, andere Weihgaben an den Tempel zu senden. S. meine Allg. Religionsgeschichte 40 S. 275. Die Christen sahen in dem Tod ihres Erlösers die Erfüllung und damit auch das Ende des alttestamentlichen Opferkultus. Aber auch für die Juden nahm er ein Ende mit der Zerstörung Jerusalems und seines Tempels durch die Römer.

Wie aus dem Neuen Testament zu ersehen, fanden sich die Christen der ersten Zeit, namentlich die aus dem Heidentum gewonnenen, vor eine nicht immer leicht zu 45 entscheidende Frage gestellt hinsichtlich des Genusses von Fleisch, das aus heidnischem Opferkultus stammte. Zwar die Beteiligung an eigentlichen Opfermahlzeiten der Heiden, wobei es ohne Huldigungen an heidnische Götter nicht abgehen konnte, verbot sich ihnen von selbst, wie sie auch den Juden (Ex 34, 14 f.; vgl. Nu 25, 2 f.; Ps 106, 28 f.) streng untersagt war. Doch zeigt sich, daß auch hierin, wie in Bezug auf andere heid- 50 nische Unsitten, die Gewissen nicht selten zu lag waren und durch die Apostel geschärft werden mußten, was sich bei den mannigfachen familiären und sozialen Banden, welche solche gläubig Gewordene noch mit ihren Volksgenossen zusammenhielten, unschwer verstehen läßt. Gegen derartige Abgötterei wendet sich 1 Ko 10, 14—22; vgl. 8, 10. Schon beim Apostelkonvent AG 15, 20, 29; 21, 25 war den Heidenchristen Enthaltung 55 vom Genuß der *εὐδωλόθυτα* empfohlen worden. Paulus hat diese Verordnung immerhin nicht als eine unabänderliche angesehen, wie er denn auch ihrer in jener Verhandlung mit den Korinthern nicht gedenkt, sondern aus innern Gründen die Antwort erteilt.

Ohnehin war die Frage um die Zulässigkeit des Essens der *εὐδωλόθυτα* keine einfache. Sie wurde dadurch verwickelter, daß solches Essen auch außerhalb eines kultischen 60

Altens geschehen konnte. Da beim griechischen Opfer in der Regel nur die mit Fett umhüllten Knochen auf dem Altar verbrannt wurden, der Hauptbestand des Opfertiers aber, nachdem auch hier der Priester seinen Teil bekommen, dem Darbringer anheimfiel und oft von ihm zu Hause bei einem Gastmahl vorgekostet oder gar auf den Fleischmarkt gebracht wurde, so hielten sich freier gerichtete Christen in solchem Fall nicht für gebunden, gaben aber damit andern leicht Anstoß. Für gesetzestreue Juden verstand es sich von selbst, daß sie überhaupt kein Fleisch aßen, das nicht von Volksgenossen auf gesetzliche Art geschlachtet war; noch weniger hätten sie solches angerührt, dessen Blut einer fremden Gottheit geweiht worden war. Siehe Da 1, 8; Tob 1, 12; Jud 12, 2. Aber auch die 10 Judenthristen und vielleicht manche Heidenthristen waren ängstlich nach dieser Seite. Paulus hat die Frage für die überwiegend heidenthristliche korinthische Gemeinde 1 Ko 8 und 10 in liebevoller Weisheit dahin beantwortet, der Christ soll beim Einkauf in der Fleischhalle unbedenklich zugreifen, ohne um des Gewissens willen nach dem Ursprung des Fleisches zu forschen (10, 25f.); ebenso bei Einladungen genießen, was ihm vorgekostet sei, ohne 15 zu untersuchen, ob es einem Idol geweiht worden (Vs. 27). Mache ihn aber ein Bruder darauf aufmerksam, daß dies der Fall, dann soll er um des andern willen, welcher der Sache Gewicht beimißt, davon abstehe (Vs. 28f.). — Endlich bekämpft Apg 2, 14. 20 in mehreren kleinasiatischen Gemeinden solche Irrlehrer, welche die Christen antreiben, Götzopferfleisch zu genießen und Anzucht zu treiben. Schon um der Verbindung mit letzterm 20 willen kann nicht die paulinische Lehre (Baur) gemeint sein. Eher wäre möglich, daß diese Libertinisten das Prinzip Pauli von der Freiheit des Christen vom Gesetz zu solcher Emanzipation des Fleisches mißbrauchten und auch in anstößiger Weise das den Götzen konsekrierte Fleisch verzehrten, was ja Paulus ausdrücklich verboten hat. Möglich ist immerhin, daß der Apokalypstiker die Frage strenger beurteilt hat als jener und es scheint 25 auch, daß die strengere Praxis bald allgemein herrschend wurde, da Plinius d. J. in seinem Brief an Trajan erzählt, es wollten sich keine Käufer für das Opferfleisch mehr finden, weil die Christen sich dessen enthielten. v. Dreili.

Opferkost f. Kirchenkasten Bd X S. 398 f.

Ophir. — Litteratur: Chr. Lassen, Indische Altertumskunde (1844—1863) I, 538 ff. 30 651 ff., II, 553 ff.; K. Ritter, Erdkunde XIV (1848), 343—387; A. Sprenger, Die alte Geographie Arabiens (1875), 57; derselbe in 3DMG XLIV, 515 f.; L. Herzfeld, Handelsgeschichte der Juden (1879), 18—36; K. E. von Baer, Reden III (1880), 112—180; Ad. Soetbeer, Das Goldland Ophir in Vierteljahrsschrift für Volkswirtschaft, Politik und Kulturgeschichte, Jahrgang XVII, 4 (Bd LXVIII), 104—169; Ed. Glafer, Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens II (1890), 345—354, 357—383; derselbe in 3DMG XLIV, 721; K. Rauch 35 in Petermanns Mitteilungen 1872—74; Ergänzungsband VIII, 122 f.; K. Peters, Das goldene Ophir, 1895; derselbe, Im Goldlande des Alterthums, 1902; G. Oppert, Tharshish und Ophir in Zeitschr. f. Ethnologie, 35. Jahrgang, 50—72, 212—265 (mit reichlichen Litteraturnachweisen; auch im Sonderdruck 1903).

Ophir wird in dem jahrwirtschaftlichen Teile der Völkertafel Gen 10, 29 als ein jordanischer, d. h. südarabischer Stamm oder als ein südarabisches Gebiet bezeichnet (vgl. unter Arabien Bd I, S. 765, 48 ff.) und zu Sem gerechnet. Obgleich die Grenzen dieser südarabischen Gebiete Gen 10, 30 ausdrücklich angegeben werden, so sind wir doch nicht in der Lage, daraus eine nähere Bestimmung für O. zu gewinnen, weil wir die dort genannten Orte nicht mit Sicherheit nachweisen können. Immerhin behält diese Stelle 45 ihren nicht geringen Wert, insofern sie mit voller Bestimmtheit lehrt, daß die alten Hebräer eine Gegend mit dem Namen O. im südlichen Arabien kannten. Ob man diese nun im SW., im heutigen Jemen, oder im O., am persischen Meerbusen, oder an der S.-Küste, im heutigen Hadramut, zu suchen habe, bleibt freilich offen. Die Frage nach 50 der Lage Os ist aber deshalb immer wieder aufgeworfen und beantwortet worden, weil dieses Land als das Ziel der Handelsfahrten Salomos genannt und teils direkt, teils indirekt mit wertvollen Handelsgütern des alten Orients in Verbindung gebracht wird.

Die Stellen des AEs, die von dem Seehandel Salomos erzählen, sind durchaus nicht gleichwertig; das darf nicht übersehen werden. Den Eindruck einer glaubwürdigen 55 Nachricht, die zu dem eigentlichen Bestande einer über Salomo handelnden Quellenschrift gehört, macht 1 Kg 9, 26—28: „Der König Salomo ließ Schiffe bauen in Geongeber, das neben Clath (= Clath Bd V, S. 285—287) am Ufer des Schilfmeeres im Lande Edom liegt, und Hiram sandte auf die Schiffe seine Leute, seefundige Schiffsleute, zusammen mit den Leuten Salomos. Sie fuhren nach O. und holten von dort Gold,

420 Talente, und brachten es dem Könige Salomo“. Dieser Wortlaut wird in allem Wesentlichen durch die LXX bestätigt; 2 Chr 8, 17 f. wird dagegen gesagt, daß Hiram nicht nur seine Leute, sondern auch die Schiffe nach Oloth gesandt habe. Man weiß nicht recht, ob der Verfasser an eine Benutzung des von Necho II. und Darius I. nach dem roten Meere gegrabenen Kanals oder an einen Landtransport der Schiffe gedacht hat. Doch kann diese Frage beiseite bleiben, da sie für die Bestimmung des Landes O., auf die es hier ankommt, nichts ausmacht. Die zweite Stelle 1 Kg 10, 11 f. ist eine Einschaltung in die Geschichte von dem Besuch der Königin von Saba; sie befragt, daß auch die Schiffe Hiram's, abgesehen vom Golde, sehr viel Almuggimholz und Edelsteine aus Ophir für Salomo gebracht hätten. Sie stimmt also mit 2 Chr 8, 17 f. darin überein, daß Schiffe Hiram's, nicht solche, die Salomo hat bauen lassen 2 Kg 9, 26, nach O. gefahren sind. Die Parallelstelle 2 Chr 9, 10 f. läßt aber die angegebenen Waren durch die Leute Hiram's und Salomos nach Jerusalem gebracht werden, ganz in Übereinstimmung mit 1 Kg 9, 27; die LXX weichen in dieser Beziehung nicht ab. Die dritte Stelle 1 Kg 10, 22 gehört ebenfalls einer späteren Erweiterung des Textes an; sie weist zur Begründung des Reichthums Salomos darauf hin, daß der König Tharsis'schiffe auf dem Meere hatte bei den Schiffen Hiram's, und daß diese einmal in drei Jahren heimkamen mit einer Ladung von Gold, Silber, shephabbim, köfim und tukkijjim (s. unten). Die LXX weichen nur darin ab, daß sie statt der drei letzten Handelswaren setzen *λίθων τορευτῶν καὶ πελεκητῶν* (so B), d. h. gravierte und geschnitzte (eigentlich behauene) Steine, nach L jedoch *ἀπελεκητῶν*, unbehauene, rohe Steine, also wohl ungeschliffene Edelsteine neben den vorhergenannten bearbeiteten Edelsteinen. In der Parallelstelle 2 Chr 9, 21 heißt es, daß Salomo Schiffe hatte, die mit den Leuten Hiram's nach Tharsis fuhrten u. s. w. (die Waren sind die gleichen wie 1 Kg 10, 22). Die LXX stimmen hier mehr mit dem hebräischen Text überein; B hat *χρυσίου καὶ ἀργυρίου καὶ ὀδόντων ἐλεφαντίνων καὶ πυθήκων* (Affen), *Λ χρ. κ. ἀργ. καὶ ὀδόντων ἐλεφαντίνων καὶ πυθήκων καὶ τεχειμ* (Umschrift des hebräischen tukkijjim). Wenn wir zunächst von den angegebenen Handelswaren ganz absehen, so fehlt in 1 Kg 10, 22 die ausdrückliche Angabe des Reiseziels, wohin die Schiffe fuhrten. Nimmt man den Verfasser aber beim Worte, so ist sie in dem Ausdruck „Tharsis'schiffe“ enthalten; denn darunter muß man zunächst solche Fahrzeuge verstehen, die nach Tharsis (wahrscheinlich Südspanien) fahren, und 2 Chr 9, 21 finden wir klar gesagt, daß man an Schiffe denken soll, die (auf dem Mittelmeere) nach Tharsis fahren. Die herrschende Auslegung ist das nicht. Sie richtet sich nach dem Wortlaut von 1 Kg 22, 49 f., wo erzählt wird, daß der König Josaphat von Juda Tharsis'schiffe (richtiger wohl nach dem Ketib und LXX: ein Tharsis'schiff) für die Fahrt nach O. in Geongeber habe bauen lassen, daß das Schiff jedoch dort gescheitert sei. Da hier O. als das Ziel der Fahrt bestimmt angegeben wird, so faßt man den Ausdruck Tharsis'schiff in dem allgemeinen Sinne „großes Meeresschiff“. Für diese Stelle ist eine andere Auffassung kaum möglich, aber dem Chronisten oder dem Verfasser der von ihm benutzten Quelle wird sie nicht gerecht. Denn 2 Chr 20, 35—37 giebt er durch die Art und Weise, wie er den Versuch Josaphats bespricht, deutlich zu erkennen, daß er von Fahrten nach O. nichts weiß, daß er vielmehr Fahrten nach Tharsis dafür setzt. Viele Ausleger haben darin „selbstverständlich“ einen Irrtum gesehen; sie hielten sich um so mehr für berechtigt, so sicher über die Schwierigkeit hinwegzugehen, als der Chronist angiebt, daß die Schiffe von Geongeber aus hätten nach Tharsis fahren sollen. Das war aber für die Zeit der persischen Herrschaft seit Darius und für die Zeit der Ptolemäer durchaus möglich, weil der von Necho II. begonnene, von Darius I. vollendete Kanal einen Wasserweg zwischen dem roten und dem mittelländischen Meere eröffnet hatte; und dieser Zeit gehören sowohl der Chronist als auch seine Quellschriften an. Käme nun der Gedanke, Salomo hat Fahrten nach Tharsis veranstaltet, vereinzelt beim Chronisten vor, so ließe sich wohl von einem Irrtum reden. Aber zu der Stelle 2 Chr 20, 35—37, die für sich allein schon wegen ihrer Bestimmtheit schwer ins Gewicht fällt, kommt 2 Chr 9, 21; beide lehren uns, daß man sich in späterer Zeit von Handelsverbindungen Salomos mit Tharsis mancherlei erzählte, daß man aber über die Fahrten nach O. nichts mehr wußte. Mit der Zeit hatten sich die Handelswege, der Verkehr mit fernen Ländern geändert, damit auch die Kenntnisse. Fragen wir uns nun, nachdem wir die Meinung der späteren Zeit über die Handelsfahrten Salomos kennen gelernt haben, zu welcher Gruppe von Nachrichten 1 Kg 10, 22 zu zählen ist, so kann die Antwort kaum zweifelhaft sein. Die Stelle ist, literarisch angesehen, ein junger Zusatz zu älteren Nachrichten, gewiß nachexilisch; sachlich

angesehen, paßt sie nicht zu der Angabe über die einmalige Fahrt nach D. 1 Kg 9, 26—28 — sie redet von Fahrten, die alle drei Jahre einmal stattfanden — und zählt außer dem Gold, das für D. die Hauptsache ist, auch Silber und andere Gegenstände (s. unten) als Ausbeute der Fahrt auf. 1 Kg 10, 22 gehört demnach nicht zu den Nachrichten aus älterer Zeit, die von D. handeln, sondern zu denen, die aus späterer Zeit herrühren und wiederholte Fahrten Salomos auf dem Mittelmeere zugleich mit Schiffen des Königs Hiram von Tyrus nach Tharsis annehmen.

Aus dieser Prüfung der Angaben des A.T.s hat sich ergeben, daß für die Unternehmung Salomos nach dem Lande D. nur in Betracht kommen 1 Kg 9, 26—28 und 10 10, 11 f. neben den Parallelstellen 2 Chr 8, 17 f. und 9, 10 f. In ihnen ist uns oben der Unterschied aufgefallen, daß teils nur von Leuten Hiram's, die neben den Leuten Salomos als die sekundären Schiffer in Betracht kommen, die Rede ist, 1 Kg 9, 26—28; 2 Chr 9, 10 f., teils von Schiffen Hiram's, die von Gezegeber ausgefahren seien (nicht von Schiffen Salomos) 1 Kg 10, 11 f.; 2 Chr 8, 17 f. Dieser Unterschied muß wohl zu Gunsten der ältesten Angabe 1 Kg 9, 26—28 beurteilt werden: Salomo hat in Gezegeber Schiffe bauen lassen (wie es später Josaphat wieder versucht hat, 1 Kg 22, 49 f.) und teils mit phönizischen Seeleuten, teils mit von ihm selbst gedungenen Seeleuten bemannt.

Zu diesen Stellen des A.T.s mögen hier noch die Angaben des Josephus und des 20 Eupolemus gestellt werden. Der erstere giebt Antiq. VIII, 6, 4 § 163 f. den Inhalt von 1 Kg 9, 26—28 mit einigen Erweiterungen wieder, setzt für D. im Anschluß an die LXX den Namen Σώφειρα und erklärt dieses durch das „Goldland“ seiner Zeit, nämlich Indien. Die zweite D.-Stelle 1 Kg 10, 11 f. umschreibt er VIII, 7, 1 § 176 und versteht sie ebenfalls von Indien. Dagegen wird Tharsis 1 Kg 10, 22 von ihm 25 VIII, 7, 2 § 181 in freier Weise wiedergegeben durch „auf dem sogenannten tarfischen Meer“ (von Tarsus in Cilicien?). Eusebius von Cäsarea hat in seiner Praeparatio Evang. IX, 30, 4 (ed. Heinrich II, 49) ein Fragment des Eupolemus (160—150 v. Chr.) mitgeteilt, nach dem David in der arabischen Stadt Milanoi habe Schiffe bauen und Bergleute nach der im roten Meer gelegenen Insel Uphre (Ὀφροῆ) fahren lassen; 30 diese Bergleute hätten aus dem dortigen Goldbergwerk Gold nach Judäa gebracht. Bei Josephus begegnet uns der Name Σώφειρα; er ist identisch mit der Wiedergabe D.s durch die LXX an den oben besprochenen Stellen: Σωφειρα, Σωφειρα, Σωφειρα, Σουφειρο, Σουφειρο, und meint, wie sich abgehehen von Josephus auch durch koptische Vokabularien belegen läßt, einen Teil Vorderindiens. Man hat Σούραγα des Ptole- 35 mäus und Οἰνναγα des Arrian verglichen, einen Ort an der Malabarküste unweit des heutigen Goa. Das Uphre des Eupolemus entspricht wohl dem alttestamentlichen D.; im übrigen ist seine Angabe nur eine Deutung der im A.T. überlieferten Nachrichten, die nur insofern von Wert ist, als sie nach Arabien weist.

Auf der vom A.T. gewiesenen Spur, vgl. besonders Gen 10, 29, bleiben alle die- 40 jenigen, die D. in Südarabien suchen. Sprenger suchte es mit Rücksicht darauf, daß von griechischen und arabischen Schriftstellern Flußgold und Goldbergwerke an der Westküste Arabiens und in einiger Entfernung davon erwähnt werden, in der Landschaft Asir zwischen dem Hedschäs im Norden und dem eigentlichen Jemen im Süden (17. bis 19. Grad n. Breite). — Herzfeld hat vorgeschlagen, Ophir an der Südküste Arabiens anzu- 45 setzen. Er betont die Nachbarschaft der Sabäer Gen 10, 28 f., die nach Ptolemäus ein Binnenvolk waren, und sucht das Küstenland D. in ihrer südlichen Nachbarschaft, in der Gegend der späteren Homeriten (Himjariter). — Soetbeer denkt wie Sprenger an die Westküste Arabiens und hebt hervor, daß es hier im Altertum auf Grund der Angaben besonders des Agatharchides reiche Goldlager an der Küste gegeben habe, die gebiegene 50 Stücke dieses Metalls bis zur Größe einer Wallnuß enthielten. Man muß annehmen, daß die von dem hohen Gebirge des Innern nach der Schneeschmelze mit großer Heftigkeit herabstürzenden Gewässer das Gold in kleineren und größeren Stücken aus dem Felsen des Hochlandes gelöst und bis in die Küstenebene hinabgeführt haben. Es ent- standen dadurch Goldfelder ganz ähnlicher Art, wie sie in neuer Zeit in Minas Geraes, 55 in Kalifornien und Australien abgefamelt worden sind. Für die Einwohner hatte das Gold nicht viel Wert; sie tauschen, sagt Agatharchides, Kupfer ein gegen dreimal so viel Gold an Gewicht, Eisen aber gegen das Doppelte. Doch hält Soetbeer mit von Baer dafür, daß die Leute Salomos den großen Betrag an Gold, 420 Talente (im Reinertrag 45—50 Millionen Mark), nicht durch Kaufhandel erlangt haben, sondern daß sie, weil 60 der erste und Hauptgewinn aus den Goldlagern an der Küste den Sabäern zugefallen

sein werde, die eigentlichen Goldlager im Hochlande, im Gebiete der von Agatharchides genannten Miläer und Kasandrer haben auffuchen und ausbeuten müssen. Diodor (III, 25 f. II, 50) nennt das Gold dieser Gegend *ἄτρογον*, weil es nicht wie sonst aus Stufen ausgefocht, sondern schon gebiegen in der Erde gefunden werde. Er versteht den Ausdruck offenbar in dem Sinne von „feuerlos“; es ist aber schon mehrfach darauf auf-
 merksam gemacht worden (z. B. von Glaser), daß dieser Name mit O. (in der Aussprache Aphir) zusammenhängen könnte. — Glaser verlegt O. an die Ostküste Arabiens und sieht es als das westliche Küstenland des persischen Meerbusens an, etwa von Norden bis an das Vorgebirge Räs Musandum. Nach dem südarabischen Geographen Hamdāni (um 940 n. Chr.) lagen die meisten Goldbergwerke in dem nordöstlichen Teil des inneren 10 Arabiens, am und um den Dschebel Jemāma. Dorthin verlegt Glaser das Goldland Hawila Gen 2, 11 und versteht O. als das dazu gehörige Küstenland nach dem persischen Golf zu. An die Bucht zwischen der Halbinsel Kaṭar und dem Räs Musandum verlegt er den Hafen Ommana, der von dem Periplus Maris Erythraei (80—90 n. Chr.) als Ausfuhrort für Gold erwähnt wird. Er vergleicht ferner den keilschriftlichen 15 Namen Apira, Apir, der südlich von Babylonien, also an der Westküste des persischen Meerbusens angelegt werden müsse, jedoch auch für die nordöstlichen Ufer dieses Golfs vorkomme, so daß Apira, Apir = O. einst gemeinsamer Name der dortigen Ufergebiete gewesen sei. Das biblische O. versteht er jedoch nur von der arabischen Küste. — Diese drei Versuche, das Land O. zu bestimmen, halten sich mit Recht an Arabien; denn 20 Arabien ist ohne Zweifel für die älteren Schriften des A.T.s das Goldland (vgl. den Art. Parwaim). Der Vorschlag Soetbeers scheint mir den Vorzug zu verdienen; wenn es an der Südwestküste ergiebige Goldlager gegeben hat, so wird man es schwer begreiflich finden, daß Salomo und Hiram ihr Augenmerk auf die arabische Küste des persischen Meerbusens gerichtet hätten. Auch sind Bedenken dagegen laut geworden, die 25 Gen 10 genannten südarabischen Stämme und Gebiete so weit im Norden der arabischen Halbinsel zu suchen. Die 1 Kg 10, 22 angegebene Frist von drei Jahren gilt, wie oben gezeigt worden ist, für die einmalige Fahrt nach Ophir nicht.

Lassen und Ritter suchen O. in Indien in der Gegend der Mündungen des Indus und des Golfs von Kambhajat, teils unter Berufung auf den Namen eines Hirten- 30 stammes Abira, teils unter Hinweis darauf, daß die 1 Kg 9, 10 und 22 genannten Waren indischen Ursprungs seien (sehenhabhim Elfenbein, kōsim Affen, tukkijjim Pfauen, almuggim Sandelholz). Allein die vorgeschlagenen Erklärungen aus dem Sanskrit sind durchaus zweifelhaft. Nach dem oben Gesagten bleibt außerdem für O., abgesehen vom Golde, nur das Almuggimholz. Die übliche Erklärung „Sandelholz“ 35 ist nur geraten; Glaser will darin den in Arabien einheimischen Baum Storax oder Styrax erkennen, der ein wohlriechendes Harz liefert. Bei dieser Unsicherheit ist es nicht möglich, danach die Lage O.s zu bestimmen. Gegen den Vorschlag Lassens kommt noch in Betracht, daß die Bewohner Syriens doch erst durch die Perser und Griechen mit Indien bekannt geworden sind. Dasselbe gilt auch für den Versuch von Baers, O. in 40 der hinterindischen Halbinsel Malakka nachzuweisen, in der er das von Josephus (s. oben) erwähnte „Goldland“ erkennt. Soetbeer betont mit Recht, es sei höchst unwahrscheinlich, daß man in der Zeit Salomos ein solches Unternehmen, eigene direkte Goldgewinnung, für eine so weite Entfernung geplant und zur Ausführung gebracht habe. Neuerdings hat die schon früher geäußerte Meinung, O. habe an der Ostküste von Südafrika gelegen, 45 wieder begeisterte Vertreter gefunden. Merkwürdige Ruinen auf dem Berge Fura oder Afura, die nach portugiesischen Berichten aus dem 16. Jahrhundert von den dortigen Einwohnern auf die Königin von Saba oder auf Salomo zurückgeführt wurden, sind 1871 von dem deutschen Reisenden Karl Mauch wieder aufgefunden worden, nämlich in 50 Zimbabue in einer früher von den Malotse bewohnten, jetzt aber unbewohnten Gegend, 41 deutsche Meilen westlich von der portugiesischen Station Sofala oder Sofara. Afura soll dem hebräischen O. entsprechen, Sofala dem Sophir der LXX. Aber Sofala erklärt sich aus dem arabischen safala = niedrig sein und bedeutet, wie das hebräische נָזֶלְ נְזִילָה Niederland, Niederung. Der Name Fura oder Afura könnte nur ins Gewicht fallen, wenn andere Umstände diese Annahme begünstigten. Die Goldlager an den Duellflüssen 55 des Nils (Jassok) waren freilich schon früh bekannt; aber die ersten, noch unsicheren Spuren einer Kenntnis der Goldlager Südafrikas gehen nicht über Ptolemäus (2. Jahrh. n. Chr.) hinaus. Die Araber hingegen wissen seit dem 10. Jahrhundert um den Goldreichtum von Sofala. Und selbst wenn diese Kunde schon um 1000 v. Chr. in Syrien verbreitet gewesen sein sollte, so ist es doch kaum glaublich, daß die Arbeiter Hiram's und 60

Salomos Goldlager ausgebeutet hätten, die 40 deutsche Meilen von der Küste entfernt waren. G. Oppert, der zuletzt über D. gehandelt hat, unterscheidet zwischen den nach D. gerichteten und so genannten und den unbenannten und nicht nach D. gerichteten Fahrten; die ersteren sollen nach der Ostküste Afrikas, die letzteren nach Indien gegangen sein; D. bezeichne wohl zunächst ein Gebiet im südlichen Arabien, der Name sei dann aber allmählich auf immer weiter entfernte Küstenländer Ost-Afrikas übertragen worden.

Guth.

Ophiten. — Quellen: Irenäus, adv. haer. I, 29—31; Hippolyt, refut. omn. haer. V; Clemens Al., Strom. III, 4; Origenes, ctr. Cels. VI, 24—35; Epiphanius, haer. 25 f. 37—40. 45. 10 Pistis-Sophia, ed. Schwarze und Petermann, Berlin 1851; E. Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus, II VIII, 1. 2, Leipzig 1892; ders., Ein vorirenäisches gnostisches Originalwerk in kopt. Sprache, SM 1896, S. 839 ff.

Literatur: Die bei dem N. Gnosis Bd VI, 728 angeführte. Mosheim, Gesch. d. Schlangenbrüder 1746; A. Fuldner, de Ophitis, 1834; A. Hilgenfeld, Der Gnosticismus und die Philo- 15 sophumena, ZwTz 1862, S. 400 ff.; R. A. Lipsius, Ueber die ophitischen Systeme, ib. 1863, S. 410 ff.; J. N. Gruber, Die Ophiten, 1864; Hönig, Die Ophiten, 1889; W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus, II XV (S. 1—32 und passim); E. Preuschen, Die apokryphen gnostischen Adamschriften, in der Festschrift für Stade, 1900; R. Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnosticismus, 1901 (passim); L. Zscharnad, Der Dienst der Frau in 20 den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, 1902 (S. 156 ff.); G. H. S. Mead, Fragmente eines verschollenen Glaubens, deutsch von A. v. Ulrich 1902 (S. 150—189. 367—486); E. H. Schmitt, Die Gnosis Bd I 1903 (passim).

Zu einzelnen Sekten: R. H. Köstlin, Das gnostische System des Buches Pistis-Sophia, Theol. Jahrb. v. Baur und Zeller 1854, S. 1 ff.; A. Harnack, Untersuchungen über das 25 gnostische Buch Pistis-Sophia, II VII, 2; E. Schmidt: in dem unter den Quellen angeführten Werke; ders., Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum, II, XX, 4; R. Liechtenhan, Untersuchungen zur koptisch-gnostischen Literatur, ZwTz 1901, S. 236 ff.; ders., Die pseudepigraphische Literatur der Gnostiker, ZNW 1902, S. 222 ff.

Ophiten (Ophianer) ist in der Kirchengeschichtsschreibung die angenommene Bezeich- 30 nung für eine Gruppe gnostischer Sekten. Sobald man aber nach einem gemeinsamen Merkmal dieser Sekten fragt, kommt man in Verlegenheit. Die Schlange, von der sie den Namen haben, kommt gar nicht in der Lehre aller dieser Sekten vor und hat nicht überall, wo sie vorkommt, dieselbe Stellung. Auch nicht die Verbindung mit einer bestimmten vorchristlichen Religion oder die besondere Betonung bestimmter christlicher Geban- 35 ken ist charakteristisch, denn Bestandteile verschiedener Religionen, Astralreligion, griechische, persische, ägyptische, orphische Einflüsse sind zu bemerken; aber was die Ophiten daraus entnommen haben, ist nicht allein von ihnen angeeignet worden und gar nicht das für sie Charakteristische. Man kann das Kennzeichen auch nicht in einer bestimmten Verfassungsform oder in besonderen Mysterien suchen, da in diesen Dingen, soweit wir 40 davon erfahren, unter den ophitischen Sekten die größte Mannigfaltigkeit herrscht. Auch das älteste Dokument, das zugleich die Ideen dieser Sekten am einfachsten ausdrückt, enthält nichts, was diesen gegenüber den andern gnostischen Sekten eigentümlich wäre.

Ein Kennzeichen ist nur, daß in diesen ophitischen Sekten keine Gründer, Propheten und Philosophen hervortreten, die den Sekten den Namen geben. Wo solche Namen genannt 45 werden, sind es keine religiösen Autoritäten. Ophiten ist ein bloßer Sammelname für diejenigen gnostischen Sekten, die sich nicht an Schulhüpter, prophetisch oder philosophisch besonders begabte Personen anschließen. Aus dem großen Strom der synkretistischen Bewegung, die, soweit sie auch das Christentum an sich gezogen, als Gnosticismus den Christengemeinden gefährlich geworden ist, sind einzelne Männer emporgetaucht, haben 50 eine selbstständige Weltanschauung gebildet und damit Schule gemacht, wie Saturnil, Basilides, Valentin etc. Daneben bleibt aber der Hauptstrom aller der Sektenbildungen, die von der in pseudepigraphischer Offenbarungsliteratur niedergelegten Tradition leben und diese wieder in mannigfacher Weise umgestalten. Diese Sekten werden als Ophiten bezeichnet. Die Natur der Sache bringt es mit sich, daß sie im Durchschnitt mehr in die heidnische Superstition verstrickt sind, mehr den Charakter von Mysterienvereinen als von 55 Philosophenschulen annehmen. Aber eine scharfe Grenze gegen die andern Sekten kann man auch in dieser Hinsicht nicht ziehen.

Man pflegt die Sekten nach ihren Kosmologien und Kosmogonien zu scheiden. Zweifellos haben dieselben auch eine große Rolle gespielt, denn ihre Kenntnis galt dem 60 Gnostiker für heilsnotwendig. Als zweites die Sekten unterscheidendes Merkmal sind die Mysterien zu nennen. Wir wissen aber nicht, wie weit die Übereinstimmung in diesen

Punkten zwischen den Gliedern ein- und derselben Sekte gehen mußte, wie groß die Verschiedenheit sein durfte, damit eine wirkliche Gemeinschaft bestehen konnte. Ziehen wir ferner die mangelhafte Kenntnis und die noch mangelhaftere Berichterstattung der Kirchenväter in Betracht, so kommen wir zu dem Ergebnis, daß wir nicht im stande sind, feste Grenzen zwischen den einzelnen Sekten zu ziehen. Wie leicht können die Häreseologen verschiedene Sekten zu einer zusammengezogen, eine in eine Vielheit auseinandergerissen haben. Deshalb gebe ich, unter Vorbehalt des eben Gesagten, nur eine kurze Aufzählung der einzelnen Sekten und fasse die Darstellung der Theologie möglichst zusammen.

Die zu behandelnden Sekten sind: 1. Die von Irenäus sogenannten Gnostici Barbelo, Iren. I, 29. Die von ihm benutzte Quelle besitzen wir in koptischer Übersetzung, die bis jetzt noch nicht im Druck erschienen ist; sie heißt Apocryphum Johannis. Zugleich damit sind überliefert zwei andere Werke: Evangelium Mariae und Sophia Jesu Christi, vgl. über den Fund *SW* 1896, S. 839 ff. Über Zeit und Verbreitung der Sekte erfahren wir nichts.

2. Die Ophiten des Irenäus, von ihm geschildert Iren. I, 30; vgl. Epiph. haer. 37. 15

3. Die eng damit verwandten „Ophianer“ des Origenes; sie waren schon dem Celsus bekannt, der sie von den Christen aus der Großkirche nicht zu unterscheiden vermochte. Origenes sagt, die Sekte sei zu seiner Zeit so gut wie ausgestorben. Celsus und Origenes kannten eine graphische Darstellung des Weltbildes dieser Sekte, das sogenannte „Diagramm der Ophiten“.

4. Die von Hippolyt geschilderten Naassener. Über den von ihnen gebrauchten „Naassenerhymnus“ vgl. unten. Sie brauchen „Mitteilungen des Jakobus an Mariamne“, ein apokryphes Evangelium, sowie das Evangelium des Thomas und das Ägypterevangelium. Zeit und Verbreitung unbekannt.

5. Die Peraten, von Hippolyt geschildert. Als Lehrer in dieser Sekte nennt Hipp. 25 den auch von Origenes bei seinen Ophianern erwähnten Euphrates, bei Hipp. mit dem Beinamen *ὁ Περαιτικός*; ferner einen Akembes (auch als Ademes und Kelbes überliefert) der Karystier. Hipp. bringt ein Excerpt aus einer Schrift: „*οἱ προάσται ἕως αἰθέρος*.“

6. Justin der Gnostiker, vgl. den Art. Bd IX, S. 640f. 30

7. Die Sethianer, von Hippolyt geschildert, brauchen als heiliges Buch eine Paraphrasis Seth.

8. Eine andere, Sethianer genannte Sekte schildert Epiph. haer. 39. Heilige Schriften sind: 7 Bücher Seth, Bücher Allogenes oder der 7 Söhne Seths, Apokalypse Abrahams, Bücher Mose. Ob die von Preuschen in der Festschrift für Stade herausgegebenen armenischen apokryphen Adamschriften sethianisch sind, ist mir fraglich. 35

9. Eine Abzweigung dieser Sekte sind die Archontiker, Epiph. haer. 40. Ein Anachoret Petrus hat sie in Palästina vertreten, sein Schüler Eutactus nach Armenien verpflanzt; diese Männer sind Zeitgenossen des Epiphanius. Heilige Schriften: Große und kleine Symphonia, 7 Bücher Seth und Bücher Allogenes oder der 7 Söhne Seths, 40 Anabaticon Isaias, Visionen des Martiades und Marsianus.

10. Der Name Marsianus kommt in der Form Marsanes als Offenbarungsautorität auch vor in dem zweiten der von Schmidt herausgegebenen koptisch-gnostischen Werke. Als solche Autoritäten erscheinen dort ferner Ptholampes und Nikotheos. Prophetien des Nikotheos sowie des Allogenes erwähnt auch Porphyrius, *vita Plotini* 16 bei den gnostischen Gegnern Plotins. Als deren Vertreter werden genannt: Adelpsius, Aquilinus, Alexander der Libher, Philocomus, Demonstratus und Lydus; heilige Schriften außer den genannten noch Apokalypsen des Zoroaster, Zostrianus, Mesos und „von andern solchen Männern“. Plotins Schüler Amelius schrieb 40 Bücher gegen die Apokalypse des Zostrianus. 50

11. Die Severianer, Epiph. haer. 45 zeigen wenig Charakteristisches, gehören aber in diese Gruppe.

12. Nahe damit verwandt sind die Sekten, aus denen die Pistis-Sophia (abgekürzt P.S.) und das erste (zweiteilige) der von Schmidt herausgegebenen koptisch-gnostischen Werke stammt (das Buch vom großen *λόγος κατὰ μυστήριον*, von Schmidt m. C. 55 fälschlich Bücher Zeu genannt). Die Sekten, welche die P.S. und das erste koptische Werk brauchen, sind nahe miteinander verwandt, aber m. C. nicht identisch.

13. Die Kaititen, Iren. I, 31 und Epiph. haer. 38. Sie brauchen ein Evangelium des Judas.

14. Die Nikolaiten, bekämpft von Apg 2 in Ephesus, Pergamum und Thyatira, 60

erwähnt von Irenäus (I, 26, 3) und Clemens Alexandrinus (Strom. III, 4); Epiphanius behandelt sie in haer. 25, berichtet aber nichts, was nicht bei andern Sekten wiederkehrte. Nach Iren. und Clem. berufen sie sich auf den Diakon Nikolaus AG 6, 5. Clemens citiert eine Kosmogonie dieser Sekte und entrüstet sich darüber, daß sie solche 5 Frevel auf eine „heilige Prophetie“ zurückführen; es handelt sich demnach um ein Pseud-epigraphum.

15. Antitakten.

16. Prodicianer, antinomistische Sekten, beide nur von Clemens (Strom. III, 4) erwähnt; letztere brauchen apokryphe Zoroaster-Schriften.

17. Die Epiph. haer. 26 geschilderte Kotte, von ihm „Gnostiker“, Phibioniten, Barbeliten, Borborianer, Stratiotiker, Kobbianer geheißten; Epiphanius ist in seiner Jugend in Ägypten mit ihnen zusammengekommen und hat ihre Verbannung aus einer Stadt bewirkt. Sie haben zahlreiche heilige Schriften: Bücher Jaldabaoth, Apokalypse Adams, Evangelium Evas, Bücher Seth, Buch Noxia, Prophetien des Barabbas, Himmelfahrt des Elias, Geburt Marias, Evangelien der Apostel, große und kleine Fragen der Maria, Evangelium des Philippus, *Εὐαγγέλιον τελειώσεως*.

Unzweifelhaft das älteste Dokument des ophitischen Gnosticismus ist der Naassenerhymnus; er spricht am einfachsten und ergreifendsten die Grundgedanken nicht nur der Ophiten, sondern der Gnosis überhaupt aus. Ich gebe ihn nach der Übersetzung von 20 Harnad (SBM 1902, S. 542 ff.):

„Das zeugende Prinzip des Alls, das erste, war der *νοῦς*, das zweite Prinzip aber war des Erstgeborenen ausgegossenes *χάος*, das dritte Prinzip aber empfing die *ψυχή*, die von beiden stammt. Daher, wie ein zitternder Hirsch gestaltet, ringt sie sich ab, gepackt vom Tode, ein Übungsstück (für ihn). Bald gewinnt sie die Herrschaft und sieht 25 das Licht, bald ins Elend geworfen weint sie, bald ist die Unglückselige, in Übel verfenkt, in ein Labyrinth geraten. Da aber sprach Jesus: Schaue an, o Vater, dies von Uebeln heimgesuchte Wesen irrt auf Erden, fern von deinem Hauche, umher. Dem bitteren Chaos sucht es zu entfliehen, und nicht weiß es, wo es hindurchschreiten soll. Deshalb sende mich, o Vater! Mit den Siegeln in der Hand werde ich hinabsteigen, alle Aonen werde ich durchschreiten, alle Mysterien werde ich enthüllen und die Gestalten der Götter zeigen; das Verborgene des heiligen Weges werde ich überliefern, es Gnosis nennend.“

Es stehen sich hier Nus und Chaos, die geistige und die materielle Welt gegenüber, dazwischen die menschliche Seele, beiden Sphären angehörend, aber nach der höhern, geistigen strebend. Sie vermag sich aus eigener Kraft nicht zu erheben; deshalb steigt 35 im Einverständnis mit dem obersten Prinzip ein himmlisches Wesen in die Menschenvelt herunter und erlöst die Seele, indem es ihr den Weg durch die Sphären zeigt, die sie noch von der göttlichen Welt scheiden. Diese einfachen Gedanken werden nun in den einzelnen Sekten auf verschiedene Weise weiter ausgesponnen. Aber es ist nicht reiner Wissensdrang, der die Gnostiker zu Spekulationen über diese Dinge treibt, sondern in 40 erster Linie das Heilsinteresse, denn vom Besitz der „Gnosis“ dieser Dinge hängt das Heil des Gnostikers ab.

Wir gehen nun zur Darstellung der Weltanschauung der ophitischen Sekten über.

1. Das höchste Wesen. Wie die gesamte Gnosis so lehren auch die Ophiten ein höchstes, unendlich hoch über der sichtbaren Welt stehendes, seiner Dualität nach rein 45 geistiges Wesen, den Urgrund aller Dinge, den Ausgangspunkt des Weltprozesses. Es wird auch etwa, z. B. in der P.S. als reines Licht vorgestellt. Seine Namen sind: Vater des Alls, erster Mensch, *ἀγένητος*, Ineffabilis, unnahbarer Gott. Es entfaltet sich selbst und wird so die Quelle alles Seins; die ersten Produkte dieser Selbstentfaltung gehören noch der rein geistigen Sphäre an.

Die Theologie der Ophiten tendiert dahin, diesen höchsten Gott in eine immer 50 größere Zahl von einzelnen Wesen auseinander treten zu lassen. Im Hymnus noch finden wir neben dem Vater erst den Sohn; ebenso bei den Peraten und den Sethianern des Hipp.; doch fragt es sich bei diesen Sekten, ob diese Einfachheit auf Atertümlichkeit oder auf Vereinfachung beruht oder gar erst auf Rechnung des Berichterstatters Hipp. zu setzen ist; mir ist die zweite Möglichkeit am wahrscheinlichsten. Bei den Ophiten des Iren. und den Naassenern finden wir eine Tetras: neben dem Vater und dem Sohn steht der heilige Geist als prima femina, und von ihr zeugen Vater und Sohn den Christus. Im Diagramm der Ophianer nehmen die oberste Sphäre Vater, Sohn und Liebe ein, was auf ähnliche Vorstellungen weist. Bei den Gnostici Barbelo entsteht 60 im Vater des Alls beim Anschauen seines Bildes, der Barbelo, seine erste Ennoia,

weiter aber zwei parallele Reihen von je fünf Wesen, wovon die entsprechenden zu Syzygien verbunden sind; also eine ganze Dekas nimmt die oberste Sphäre ein. Auch die koptischen Schriften zeigen solche Komplikationen; der *Ineffabilis* der P.S. ist umgeben vom ersten und zweiten Mysterium, ihren „Mysterien“ und *χωρήματα*; auch die Bücher vom großen *λόγος κατὰ μυστήριον* kennen eine ganze Reihe solcher Emanationen. Den 5 Gipfel der Komplikationen nimmt das zweite koptisch-gnostische Werk ein, das ich nicht im gleichen Maße wie der Herausgeber Schmidt bewundern kann.

Das Gesagte zeigt, wie die Entfaltung des höchsten Wesens bald als Zeugungs-, bald als psychologischer Prozeß vorgestellt wird; oft sind beide Vorstellungen kombiniert. Ein Beispiel für das erstere ist die nikolaitische Kosmogonie, welche Clem. Al., Strom. III, 4 10 mitteilt: Als die Einheit nicht mehr allein sein wollte, ging aus ihr hervor ein Hauch, mit dem sie den „Geliebten“ zeugte, und dieser zeugte auf dieselbe Weise weitere Mächte. Umgekehrt redet der „große *λόγος κατὰ μυστήριον*“ vom Aufstrahlen von Ideen in unnahbaren Gott; eine Kombination giebt die Theogonie der Oph. d. Jren. Offenbar liegt heidnische Mythologie zu Grunde; ihr entstammt jedenfalls auch die Syzygien- 15 vorstellung; die Ophiten waren, wenigstens zum Teil, bestrebt, die alten Mythen in psychologische Prozesse umzudeuten, haben es aber nur mit halben Geschick und wenig Konsequenz gethan.

2. Das Chaos. Dem höchsten Wesen steht das Chaos, das materielle Prinzip gegenüber. Aber von einem scharfen Dualismus kann man nicht reden. Im Hymnus 20 heißt es: des Erstgeborenen ausgegossenes Chaos; es wird also von einem höheren Wesen abgeleitet. Die Frage nach dem Ursprung des Chaos, ob es eine der äußersten Emanationen des höchsten Wesens ist, wie in der P.S., oder ihm von Anfang an gegenübersteht, wie bei den Oph. d. Jren., ist gar nicht so sehr wichtig. Das Chaos ist in den wenigsten Fällen eine böse Macht, ein thätiges Prinzip; nicht die Existenz des Chaos 25 ist das Nichtseinvollende, sondern die Mischung der Lichtteile mit materiellen Bestandteilen; diese Mischung ist das große Unglück, das durch die Erlösung beseitigt werden muß. An der Entstehung dieser Mischung trägt das Chaos größere oder kleinere Schuld. Bei verschiedenen Sekten, z. B. Peraten, Sethianern, Justin, Ophianern d. Orig., P.S. wird das materielle Prinzip als Schlange oder Drache vorgestellt, bei den Peraten mit dem Wasser 30 identifiziert; wir haben es mit der alten mythologischen Größe des Chaosdrachen zu thun.

3. Die gemischte Welt. Wie ist die Mischung entstanden? Der Hymnus bezeichnet die Seele, das Prinzip dieser Mischung, als gemeinsames Produkt des Nus und des Chaos. So ist es auch bei den Peraten und Sethianern des Hipp. Diese Sekten nähern sich am meisten dem Dualismus. Bei den Peraten sind die Mächte über die 35 sichtbare Welt, die Gestirnmächte, durch Emanation aus dem *ἀγέννητος* entstanden und haben sich die untere Welt geknechtet. Zugleich aber ist die böse Macht, das Wasser oder die Schlange, in der Welt wirksam; das peratistische Fragment beschreibt die Entstehung aller hylischen Mächte aus dem Meere, dem Schlamm des Abgrundes. Das Verhältnis der von oben emanirten, aber schlechten Sternmächte zu den von unten, aus 40 dem Chaos stammenden, wird nicht klar.

Auch bei den Sethianern finden wir zwei verschiedene Betrachtungsweisen nebeneinander. Einerseits drückt das *πνεῦμα ἀκέραιον*, das thätige Prinzip, die im Urwesen ruhenden *χαράκτες*, die Ideen, der materiellen Welt ein wie man das Siegel in Wachs drückt. Andererseits wird der Finsternis, die auch hier als Wasser vorgestellt wird, das 45 Bestreben zugeschrieben, die Lichtteile festzuhalten. Die so entstandene Mischung ist die *ἀκάθαρτος μήτρα*. In sie bringt der aus der Finsternis kommende Wind als Schlange und zeugt den Menschen oder Nus. Dieser Nus hat aber den Trieb, sich von seinem untern Vater, der Schlange zu befreien; ebenso möchte das *πνεῦμα ἀκέραιον* die in der Welt gefangenen Lichtteile zum Vater zurückbringen. So finden wir auch hier den 50 Dualismus nicht rein ausgeprägt.

Auch bei Justin wird der Dualismus gemildert; wohl stehen der höchste Gott und Ehem, das materielle Prinzip, einander gegenüber. Zwischen ihnen steht aber von Anfang an Elohim, der Vertreter der gemischten, erlösungsfähigen Welt; er hat sich wohl eine Zeit lang mit der Ehem verbunden, und das Produkt ihrer Freundschaft ist die 55 sichtbare Welt; aber er löst sich von ihr los samt den aus ihr gezeugten zwölf guten Geistern, unter denen besonders Baruch, der Geist der Prophetie, hervortritt, und schlägt sich auf die Seite des höchsten Gottes.

Am ausführlichsten wird die Entstehung der gemischten Welt bei den Ophiten des Jrenäus erzählt. Als der Vater und der Sohn aus dem heiligen Geist den Christus 60

zeugten, konnte der Geist, die *prima femina*, die Fülle des in sie eindringenden Lichtes nicht fassen; so entstand durch Überfließen und Übersieden der Lichtteile der ersten masculi aus der ersten femina eine zweite Geburt, die *Sophia* oder *Prunicos*, auch *Sinistra* genannt, ein mannweibliches Wesen. Sie gehört nicht mehr der Sphäre der Aphtharisa an, sondern sie wird nun Trägerin des Weltprozesses. Diese Figur, die wir auch bei den Ophianern des Origenes und in der P.S. finden, ist wohl mythologischen Ursprungs; aber die „Weisheit“ der Sprüche und der *Sapientia Salomonis* hat m. E. auch Einfluß auf ihre Gestaltung gehabt, nur daß sie jetzt aus einer innergöttlichen Potenz zu einer selbstständigen Emanation, dem eigentlichen thätigen Prinzip geworden ist, während die Gottheit selbst als etwas Ruhendes vorgestellt wird. Die Frage, ob Valentin die Gestalt der *Sophia* von den Ophiten entlehnt habe oder umgekehrt, möchte ich zu Gunsten der Ursprünglichkeit der ophitischen *Sophia* beantworten, denn die Teilung in eine obere und eine untere *Sophia* bei Valentin ist eine spätere Phase der Entwicklung.

Die *Prunicos* steigt nun nieder in die Elemente; diese hängen sich an sie und so entsteht die gemischte Welt. *Prunicos* spannt ihren Leib am Himmel aus (der Fixsternhimmel) und zeugt die sieben Archonten, die Planetengeister *Jaldabaoth*, *Zao*, *Sabaoth*, *Aboneus*, *Eloëus*, *Horeus*, *Astaphäus*; dieselben Archonten finden wir bei den Ophianern des Origenes, nur daß *Astaphäus* den fünften statt den siebenten Platz einnimmt. Diese Archonten haben schon keine Kenntnis von der obern Welt mehr; sie setzen die Zeugung nach unten fort; zuerst entstehen die Engel, dann, von *Jaldabaoth* im Zorn aus der Materie gezeugt, der *Nus serpentiformis* und die schlechten Kräfte, zuletzt die Menschen. Auch die *Oph.* d. *Orig.* haben eine zweite Reihe von 7 Namen, die der *ἀρχοντες δαιμονες*: *Michael* der Löwengestaltige, *Suriel* der Stiergestaltige, *Raphael* der Drachengestaltige, *Gabriel* der Adlergestaltige, *Thautabaoth* der Bärengestaltige, *Erathaoth* der Hundsgestaltige, *Ouel*, *Thartharaoth* oder *Thaphabaoth* der Felsgestaltige; nur wird nicht klar, ob es sich nur um eine zweite Namenreihe für dieselben Archonten oder eine untere, böse *Hebdomas* handelt.

Bedeutend komplizierter ist die Welt zwischen der göttlichen Sphäre und der Menschenwelt in der P.S. Schon die oberste Sphäre ist reich an göttlichen Wesen; für die Religiosität wichtig sind jedoch nur der *Ineffabilis* und das nächste, das *primum mysterium*, von dem die Erlösung ausgeht. Unter dieser obersten Lichtwelt kommt der „Lichtschatz“, der Ort, wo die Seelen hinkommen, bevor sie ihren Bestimmungsort erreichen; dort waltet die „Lichtungsfrau“ ihres Amtes, über das Schicksal der vom Leib befreiten Seelen zu verfügen. Unter dieser Region sind die dreizehn Aeonen; der oberste, dreizehnte, ist der Ort der *Pistis-Sophia*, die der *Prunicos* entspricht. Von ihrer Entstehung wird nichts erzählt, als daß sie die Tochter der *Barbelo*, ebenfalls eines Wesens des 13. Aons ist. *Pistis-Sophia* hatte eine Sehnsucht nach dem Lichte des Lichtschatzes, aber die Archonten der zwölf unten dran liegenden Aonen und der ebenfalls dem 13. Aon angehörende *τοῦ δύναμος αὐθάδης* verfolgte sie und spiegelten ihr in der Tiefe ein Licht vor; sie, in der Meinung, das gesuchte obere Licht zu erblicken, ging darauf los, geriet aber in das Chaos, wo die *vis facie leonis* sie ihres Lichtes beraubt. So entstand die ungehörige Mischung von Lichtteilen mit der Materie. Auch hier folgen unterhalb der *Sophia* Sternmächte, die 12 Archonten und die *εἰσαομένη*; ihre Entstehung wird nicht erzählt. Auch in den andern koptischen Schriften ist das Reich der Mitte ungemein reich bevölkert.

4. Die Entstehung der Menschen. Von ihr finden wir wieder die genaueste Darstellung bei den *Oph.* d. *Iren.* und in der P.S.; die Darstellung *Hippolytis* von der naassenischen Lehre über diesen Punkt ist unklar und muß wohl nach dem Vorbild der *Oph.* d. *Iren.* korrigiert werden. Das Rätsel für die Ophiten ist nun, wie der Mensch, der doch offenbar der materiellen Welt angehört und ein Geschöpf der hylischen Mächte ist, zugleich einen Zug nach der obern Welt in sich trägt; die Lösung ist die, daß die Erschaffung des Menschen selbst schon ein Anfang der Erlösung, der Scheidung des unrechten Weises Gemischten ist. So hat *Prunicos* den *Jaldabaoth*, der den (noch leblosen) Menschen nach seinem Bilde geschaffen hatte, ohne sein Wissen veranlaßt, seinem Geschöpfe den Lebensodem einzublasen und so sich selbst des letzten Restes der ihm noch innewohnenden göttlichen Kraft zu entleeren. *Prunicos* und *Jaldabaoth* kämpfen um den Menschen, *Jaldabaoth* sucht ihn durch das Weib seiner Lichtkraft zu berauben, *Prunicos* wiegelt durch die Schlange die Menschen zum Ungehorsam gegen *Jaldabaoth* auf, dieser raubt ihnen wieder die Lichtkraft und wirft sie auf die Erde, *Prunicos* giebt ihnen wieder den *odor suavitatis humectationis luminis*. Die Schlange, die von *Jaldabaoth* um der Menschen willen ebenfalls gestürzt wurde, faßt nun gegen diese einen Haß

und sucht ihnen im Verein mit den sieben von ihr gezeugten Dämonen zu schaden, wo sie kann.

In der P.S. soll Melchisedek, der *παράλημπτος* luminis, den Archonten das Licht, das sie der Bistis-Sophia geraubt haben, wieder rauben, indem er den Hauch ihres Mundes, das Wasser ihrer Augen und ihren Schweiß reinigt; ein Residuum dieser Sekrete bleibt 5 aber und daraus werden Menschenseelen gemacht; nun gilt es, die so in die Menschen gelangten Lichtteile in die Lichtwelt zu retten, damit die Archonten schließlich allen Lichtes entleert werden.

Die Menschen sind nun allerdings nicht alle gleich; die Ophiten sind wie alle Gnostiker Deterministen. Am ausdrücklichsten betont Hippolyt die Lehre von den Menschen- 10 klassen bei den Naassenern; sie unterscheiden die *νοεροι* oder *ἀγγελικοί*, die *ψυχικοί* und die *χοϊκοί*, auch als drei „Kirchen“ voneinander unterschieden. Nicht alle Menschen haben den „Wohlgeruch des Lichtamens“ in sich (Oph. d. Iren.), nicht alle vermögen sich als Abdrücke göttlicher *χαρακτήρες* zu erkennen, nicht aller Augen sind gesegnet, um die Offenbarung des Heils zu erfassen (Peraten, Sethianer). 15

Eine ganze Menge von Menschenklassen kennt die P.S. Jede Menschenseele hat von den guten Mächten das *πνεῦμα*, von den bösen das *ἀντίμυμον πνεύματος* erhalten, dazu die *μοῖρα*, ihr persönliches Schicksal. Je nachdem nun die eine oder andere Macht das Übergewicht hat, ist der Mensch zur Erlösung fähig oder nicht. Die Sache wird aber noch kompliziert durch eine ausgebildete Seelenwanderungslehre. Jede Seele wird 20 nach dem Tode nach längern oder kürzern Dualen oder direkt vor die Lichtjungfrau gebracht und diese entscheidet nun je nach dem Leben des Verstorbenen, ob die Seele in eine höhere Sphäre eingehen darf oder noch ein Menschenleben durchmachen muß, entweder in einem gerechten oder einem gottlosen Leibe, d. h. wo das *πνεῦμα* oder das *ἀντίμυμον πνεύματος* die Herrschaft hat. Auf den Lebenswandel hat aber auch die 25 Konstellation bei der Geburt eines Menschen Einfluß. Auch die Peraten legen auf die Astrologie großes Gewicht, bei den Oph. d. Iren. und den Ophianern des Orig. sind die Herren der sichtbaren Welt Sterngeister. Die Astralreligion hat also auf die Weltanschauung dieser Setten großen Einfluß.

5. Die frühere Offenbarung. Bevor wir zur Darstellung der Erlösungslehre 30 übergehen, haben wir noch ein Wort von der Beurteilung der vorchristlichen Religionen zu sagen. Eine relative Gotteserkenntnis wird auch dem Heidentum zugestanden. Die Naassener allegorisierten alle möglichen heidnischen Mythen, Vorstellungen und mysteriösen Gebräuche, überall finden sie verborgene Andeutungen der höchsten Wahrheiten; Homer wird in derselben Weise verwendet wie das alte Testament. Justin weiß von einem 35 Versuch, die erlösende Gnosis auch den Heiden zu offenbaren; Baruch, der Geist der wahren Prophetie, wollte den Herakles zu seinem Offenbarungsmittler machen; dieser wurde aber ebenso wie die Propheten Israels von den bösen Mächten verführt. Das letzte Buch der P.S., das in manchen Punkten von den ersten abweicht, kennt heidnische Götter als Herrscher über die große Menge der Archonten; die himmlischen Götter Kronos, Ares, 40 Hermes, Aphrodite, Zeus sollen den Kosmos in Ordnung halten, während Paraplex (?), Ariuth Ethiopica, Hekate, Typhon und Zachthanabas durch die ihnen untergebenen Dämonen Unheil anrichten.

Die gewöhnliche Ansicht ist, daß die Heiden, von untergeordneten Geistern verführt, diese als ihre Götter angebetet haben; so die ersten Bücher der P.S. Das peratisehe 45 Fragment sagt von verschiedenen Geistern seines Kataloges der bösen Mächte: *τοῦτον ἢ ἀγνώσια ἐκάλεσε Κρόνον, Ποσειδῶνα* etc.

Mit der übrigen Gnosis teilen die Ophiten die Ansicht, der Gott der Juden sei nur der Demiurg und habe sich vor dem Volk Israel fälschlich als der höchste Gott ausgegeben. Diese Theorie nimmt allerlei Gestalt an. Bei den Oph. d. Iren. wird jeder 50 israelitische Prophet einem der sieben Archonten zugeteilt; sie haben demnach abwechselnd die Rolle des Zudengottes gespielt, womit denn auch stimmt, daß sie sich unter die alttestamentlichen Gottesnamen teilen. Origenes berichtet von seinen Ophianern, sie nannten den Zudengott den *θεὸς κατηραμένος*, weil ihre Adepten ihm fluchen mußten. Die Borborianer haben in einem Buch „Geburt der Maria“ die Legende von der Felsgestalt 55 des Zudengottes verbreitet. Justin hat den Zudengott gnädig behandelt; Elohim ist der Geist der gemischten Welt und bekehrt sich von der Materie zum wahren Gott; um so schlechter kommt das Judenvolk weg; Ehem, das materielle Prinzip wird auch Israel genannt.

Hand in Hand mit dieser Stellung zur Religion Israels geht eine eigentümliche 60

Beurteilung der biblischen Geschichte. Die Peraten, Kainiten und Vorborianer haben für alle diejenigen Partei genommen, welche im alten Testamente als Bösewichter dargestellt werden, und sie zu Dienern des wahren Gottes und erleuchteten Feinden des Demiurgen gemacht. Andere Sekten vertreten nur eine von der biblischen abweichende Auffassung 5 der Paradiesgeschichte. Die Schlange stand im Dienst der guten Mächte und brachte den Menschen die Gnosis vom obersten Gott und der Inferiorität des Demiurgen, so bei den Dph. d. Jren., wahrscheinlich auch den Naassenern, den Kainiten.

Hier ist auch der Ort, von der Schlange zu reden. Als böser Geist ist sie uns schon bei mehreren Sekten begegnet. Aber schon Jrenäus weist darauf hin, daß sie ver- 10 schieben dargestellt wird; nach ihm ist bei einigen die Sophia selbst mit der Schlange identisch. Bei einigen nimmt sie eine Doppelstellung ein, sowohl die eines bösen Wesens, wie auch die des Erlösers und Bringers der heilsnotwendigen Gnosis; so bei Peraten, Sethianern, Dph. d. Orig. und Dph. d. Epiph. Von den letztern wird auch ein eigentlicher Schlangenkult berichtet.

6. Die Erlösung. Wir gehen nun über zu der Anschauung der Dphiten von der 15 Erlösung, deren Aufgabe ist, die mit der Materie gemischten Teile der göttlichen Lichtwelt wieder aus ihrer falschen Verbindung zu lösen. Diese Verbindung besteht hauptsächlich in den Menschen, wenigstens den pneumatischen, aber auch in der Sophia, soweit dieselbe im Vorstellungskreis der Sekten eine Rolle spielt. In die obere Welt über- 20 geführt wird aber nicht nur das vom Menschen, was aus ihr stammt, sondern die Person selbst; nur das Hylische an ihm wird abgestreift. Die Erlösung selbst besteht teils in der Schwächung der Weltmächte, teils in der Offenbarung der Kenntnisse, die ihrem Besitzer Überlegenheit über die Weltmächte verleihen. Bringer der Erlösung ist stets ein Wesen 25 aus der obern Welt, der Soter oder Christus; stets steht er auch mit der Person Jesus in loserer oder festerer Verbindung. So haben die Dphiten den Charakter des Christentums als einer geschichtlichen Erlösungsreligion nicht verwischt, aber aus dem Heiland der Sünder ist das himmlische Wesen geworden, das den Menschen Kenntnis der göttlichen Sphäre bringt und sie dadurch emporhebt.

Zwar bei den Peraten scheint die geschichtliche Erlösung keine Rolle zu spielen; der 30 Sohn oder Dphis ist der Mittler zwischen der göttlichen und der materiellen Welt, er trägt die Ideen, die im Vater sind, in die Materie, um dadurch die Einzelwesen zu gestalten; sind dieselben zum Selbstbewußtsein erwacht, so zieht er sie wieder an sich wie ein Magnet das Eisen und trägt sie zum Vater zurück. Dieser Schein des geschichtslosen Charakters der Erlösung ist aber nur durch Hipp.'s Darstellung verursacht. Wenn 35 dieser berichtet, daß die Peraten lehren, der Erlöser habe Teile aller drei Naturen an sich getragen, so zeigt das, daß ihnen seine geschichtliche Gestalt auch wichtig war.

Eine Vorbereitung der Erlösung durch die Buße eines Wesens der Mitte finden wir bei Justin. Elohim, durch dessen Verbindung mit Edem, dem bösen Prinzip, die 40 Menschenwelt entstanden ist, hat sich zum obersten Gott, dem guten Prinzip bekehrt, und hat damit eine erste Wendung des Weltverlaufs auf das Gute hin herbeigeführt. Auch im letzten Buch der P.S. ist die Rede von den zwölf Archonten, von denen sechs unter Sabaoth, sechs unter Zabaoth stehen. Zabaoth hat sich bekehrt, während Sabaoth in der Feindschaft gegen die göttliche Lichtwelt verharrt. Doch das sind ganz vereinzelte 45 Ausführungen.

Im Hymnus geht die Initiative zur Erlösung vom Erlöser (Jesus genannt) selbst 50 aus (vgl. oben), während sie bei den Dph. d. Jren. und in der P.S. vom höchsten Wesen auf die Bitten der Sophia hin veranstaltet wird. Mit dem Niederstieg des Erlösers durch die Sphären der Archonten ist eine Art Kenosis verbunden; er nimmt nach den Dph. d. Jren. die Gestalt der Geister der Sphäre an, durch die er gerade 55 steigt (vgl. die Ascencio Jesajae); nach der P.S. legt er ein himmlisches Lichtkleid ab, bevor er in die niederen Sphären kommt. Er kommt zur Sophia, umarmt sie als seine Braut (Dph. d. Jren.), auch nach einer Version der P.S. fällt die Erlösung der Sophia vor die Menschwerdung des Erlösers.

Die Verbindung mit dem Menschen Jesus wird verschieden gedacht. Dieser hat 60 auch psychische und hylische Bestandteile in seiner Person; nach den Dph. d. Jren. war er als Jungfrauensohn weiser, gerechter und heiliger als andere Menschen. Auch die P.S. betont die Jungfrauengeburt. Mehr symbolische Bedeutung hat sie bei den Sethianern des Hipp. Die *ἀνάδατος μήτρα*, d. h. die materielle Welt, die sonst nur dem bösen Dphis Eingang in sich verschaffte, wurde dadurch getäuscht, daß auch der 60 Logos die Knechtsgestalt des Dphis annahm und so Einlaß erhielt, zuerst aber mußte er

in die μήτρα der Jungfrau eingehen „um die Wehen der Finsternis zu lösen“. Der Leib der Maria wird hier sozusagen das Symbol der ἀκάθαρτος μήτρα (vgl. den Hymnus auf die μήτρα der Maria in den apokr. Fragen des Bartholomäus 3NTW 1902, S. 236).

Die Verbindung des Logos oder Christus mit Jesus geschieht teils schon bei der Geburt (Naassener, P.S.), teils beim Zwölfjährigen (Justin, Kindheitstradition in der P.S.), teils bei der Taufe (Oph. d. Zren.). Sie ist aber nicht das große Problem, das sie für die kirchliche Theologie geworden ist; denn die Menschwerdung Gottes ist hier noch nicht die große, entscheidende Heilsthatsache, sondern die Erlösung besteht hauptsächlich in der Offenbarung der erlösenden Gnosis. Auch Vorgänge in Christi Leben, Tod und Auferstehung haben keine Heilsbedeutung; nach den Oph. d. Zren. ist überhaupt Christus vor der Kreuzigung von Jesus gewichen und hat dann den psychischen und pneumatischen Teil des Menschen Jesus auferweckt. Solche Vorgänge können höchstens symbolische Bedeutung haben. Es handelt sich ja auch nicht um Veröhnung; die ist nicht notwendig, weil bei dem Determinismus der Gnosis auch nicht von einer Schuld die Rede sein kann. Das schuldblos in die Materie Verstrickte muß aus dieser Verstrickung gelöst werden, indem es in Berührung mit dem Pneumatischen gebracht wird, und zwar geschieht das durch Gnosis, Offenbarung der oberen Welt und der erlösenden Riten.

Die öffentliche Wirksamkeit Jesu hat hier wenig Bedeutung, das Hauptgewicht fällt auf die offenbarende Thätigkeit nach der Auferstehung, nur unter den Auserwählten; so bei Oph. d. Zren., Barbelioten (Zren. I, 29), P.S., Büchern vom großen λόγος κατὰ μυστήριον, Borborianern, wahrscheinlich auch den Naassenern. Die Zeit der Wirksamkeit nach der Auferstehung beträgt bei den Oph. d. Zren. 18 Monate, in der P.S. sogar 11 Jahre; sie besteht teilweise auch darin, daß Jesus das, was er vor seinem Tode ἐν παραβολῇ, geheimnisvoll andeutend, gesprochen hat, nun seinen Jüngern erklärt. In manchen solchen Offenbarungsschriften erscheinen die Jünger am Anfang ihres Verkehrs mit dem Auferstandenen noch höchst unwissend. Aus der P.S. muß man schließen, daß diese Litteratur der Offenbarungen des Auferstandenen sehr umfangreich war. Entweder erzählt Jesus selbst, oder er wird von seinen Jüngern gefragt, oder er feiert mit ihnen in vorbildlicher Weise die Mysterien, die erlösenden Sakramente. Nachdem diese Thätigkeit vollendet ist, fährt er wieder auf, vernichtet noch einen Teil der Macht der Archonten (Heidengötter), erlöst endgiltig die Sophia (P.S.) oder setzt sich unbemerkt zur Rechten Ialdabaoths, nimmt die erlösten Seelen in Empfang und hindert den Demiurgen, sie aufs neue in die Welt zu schicken. Die Erlösung ist vollendet, wenn Ialdabaoth keine mit dem Licht begabten Seelen mehr hat (Oph. d. Zren.), oder wenn die „Zahl der auserwählten Seelen“ voll ist (P.S.). Die P.S. kennt auch ein Millennium, ein Reich Christi, das 1000 Lichtjahre (365 000 000 Erdenjahre) dauert.

7. Die Mysterien. Wir haben nun noch davon zu reden, was das Erlösungswert dem Einzelnen bringt. Dieses Werk hat erst den Seelen die Möglichkeit gebracht, 40 in das Lichtreich einzugehen, aber die Verwirklichung dieses Eingangs ist nun noch von allerlei Schwierigkeiten bedroht. Die Seele muß durch die vorgeschriebenen Weihen von unreinen Bestandteilen gereinigt werden und muß die Zauberformeln lernen, durch die sie sich vor den Nachstellungen der Archonten schützen kann. Diese Gedanken treten bei den meisten Ophitensekten als den populäreren Ausgestaltungen der Gnosis am meisten hervor; sie sind auch praktisch am wichtigsten, sie sind das eigentlich Sektenbildende.

Die Wirkung der Weihen ist rein magisch, wie auch die dabei gesprochenen Worte Zaubersprüche sind; dieselben sind ganz unverständlich oder mindestens liturgisch peinlich genau fixiert. Nach der P.S. gleichen die Taufen einem Feuer und verzehren nach dem Tode die unreinen Bestandteile im Menschen; es sind Sühneriten, welche die Folgen der Sünden stillen. Die Zahl dieser Riten ist in den koptischen Schriften ins Unglaubliche gewachsen; es ist müßig, sie alle aufzuzählen. Diese Vermehrung ist durch die Bußdisziplin verursacht; für erneute Sünden nach Empfang der sühnenden Sakramente mußten auch neue Mysterien geschaffen werden. Selbstverständlich hebt dieser Sakramentalismus den sittlichen Ernst auf. In der P.S. sehen wir nebeneinander die Tendenz der endlosen Vermehrung der Sakramente und diejenige, ihre üblen Folgen für das sittliche Leben zu bekämpfen. Auch die höchsten Mysterien helfen dem nicht, der ohne Buße über eine nach ihrem Empfang begangene Sünde stirbt. Umgekehrt kann man durch Mysterien bewirken, daß verdamnte Seelen aus dem Ort der Qual entlassen und in „gerechte Körper“ gebracht werden, wo sie nun die „Mysterien des Lichtes“ finden. Das Ver- 60

trauen der Gläubigen beruht doch auf den Mysterien; durch sie kommt die Seele in den Zustand, wo keine feindlichen Mächte ihr etwas antun können.

Solche heilige Weihen finden wir auch bei älteren ophitischen Sekten. Naturgemäß erfahren wir durch die Häreseologen am wenigsten darüber, denn diese Sakramente sind eben Geheimnis und werden keinem Uneingeweihten mitgeteilt. So darf man daraus, daß Irenäus von seinen Ophiten keine solchen Weihen berichtet, keineswegs schließen, daß sie keine gehabt haben. Schon im Hymnus sagt Jesus: „Mit den Siegeln in der Hand werde ich hinabsteigen“, wobei jedenfalls solche Weihen gemeint sind. Von einer Salbung berichtet Irenäus, bei welcher der Mysteriagog Vater, der Myste Sohn genannt wurde, und bei den Naassenern spielt das Mysterium im dritten Thor eine Rolle; es ist die „Salbung mit der unaussprechlichen Salbe aus einem Horn wie David“, es ist die Thüre, durch die man allein zum Heil eingeht; an einem andern Ort ist das Bad im lebendigen Wasser genannt als den Eingang verschaffend zur unvergänglichen Freude.

Wir dürfen hier das scheußliche Abendmahl der Borborianer nicht unerwähnt lassen; es wird auf Jesum selbst zurückgeführt; statt Brot wird der männliche Same, statt Wein das Menstrualblut gebraucht. In den sexuellen Sekreten wohnt nämlich die Seele und diese wird von dem Schicksal, stets wieder in die Welt zu müssen, durch das Essen dieser Sekrete befreit; selbst vor dem Verzehren der eigenen Kinder aus demselben Grunde soll diese Sekte nicht zurückschrecken. Man würde nicht an ihre Existenz glauben, wenn nicht neben Epiphanius auch die koptischen Schriften sie bezeugten.

Die „Mysterien“ bestehen auch in dem „die Gestalten der Götter zeigen“ und „das Verborgene des heiligen Weges überliefern“, wie es im Hymnus heißt. Dieser heilige Weg ist der, den die vom Leib befreite pneumatische Seele gehen muß, um in die göttliche Sphäre zu gelangen; die „Götter“ sind die Archonten, die ihr diesen Weg versperren wollen. Die Seele muß deshalb die Reihenfolge dieser Wesen genau kennen und wissen, was sie einem jeden zu sagen hat, damit es sie durchlassen muß. Solche Anreden, „Apologien“ an die sieben Archonten auf dem Weg ins Lichtreich teilt schon Origenes mit. Jede nennt dem Archon seine Attribute, beruft sich auf ein Symbol, einen *τύπος*, den sie mit sich trägt und schließt mit den Worten: „Die Gnade sei mit mir, ja Vater, sie sei mit mir!“ Eine solche Apologie teilt Epiphanius auch aus dem Philippusevangelium der Borborianer mit; sie besteht aus einer Berufung auf die Teilnahme an den oben erwähnten obscönen Mysterien der Sekte.

Haben diese Apologien noch einen Sinn, so führen uns die koptischen Schriften in die Tiefe der Magie. Das erste Buch vom großen *λόγος κατά μυστήριον* ist zum größten Teil eine Belehrung Jesu über die zahlreichen „Schätze“, welche die Seele zu passieren hat. Sie besteht aus einer Beschreibung jedes Schatzes (eine Zeichnung wird im Buche beigegeben), einer Nennung seiner Merkmale, seiner Wächter, der in ihm wohnenden Emanationen. Dann macht Jesus selbst mit den Jüngern eine Reise durch die Schätze (die Situation ist übrigens höchst unklar), nennt den Namen des Schatzes, den man einmal aussprechen muß, das *Μεφωσ*, eine geometrische Figur, die sich in der Hand befinden soll (vielleicht ein kompliziertes Sichbekreuzen) und das Paßwort, das man dreimal aussprechen muß. Das ist der Zauber, der die Wächter, *τάξεις* und Vorhänge des Schatzes davonstieben macht und den Durchgang ermöglicht. Die Namen und Paßwörter sind aber ganz sinnlose Buchstabenkonglomerate wie *εαζωνηζαοαεζ* als Name, dazu das Paßwort: *ζωζωζωηζωα*. Harnack hat darin glossolalische Laute vermutet; der Vergleich mit antiken Zauberbüchern zeigt, daß sie aus der Zauberei stammen; dabei ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß auch dort die Glossolalie eine Rolle gespielt und solche Laute erzeugt hat. Ein Generalpaßwort wird zum Schluß mitgeteilt, wobei man sich nur wundert, warum dann auch die Paßwörter für die einzelnen Schätze bekannt sein müssen. Wir sind hier bei der vollständigen Karrikatur der Religion angelangt. In der P.S. finden wir zwar diese Art der Belehrung nicht, aber nicht, weil die Sekte sich nicht damit abgegeben hätte; auch hier braucht man für jeden *τύπος* des Lichtreiches ein besonderes Mysterium; das Buch (abgesehen vom letzten Teil, der eine selbstständige Schrift ist) befaßt sich nur mehr theoretisch mit der Notwendigkeit und Wirksamkeit der Mysterien; es teilt sie nicht selbst mit.

Die Überwindung der Schwierigkeiten auf dem Wege ins Jenseits spielt auch in den apokryphen Apostelgeschichten eine Rolle, namentlich in den Gebeten der Apostel vor ihrem Tode. Wir können diese Akten nicht einer bestimmten Sekte zuteilen, sie sind Produkte der Wulgärgnosis; aber sie sind noch frei von diesem Zaubertwesen; Gott wird einfach um Hilfe gegen diese feindlichen Mächte angerufen.

8. Ethik. Zum Schluß haben wir noch ein Wort über die Ethik der Ophiten zu sagen. Charakteristisches finden wir nicht außer den Scheußlichkeiten der Borborianer. Als libertinistische Sekten sind außerdem zu nennen die Nikolaiten und Kainiten. Ferner ist schon im Artikel Karpokrates erwähnten Prodicianer, die sich als Königsfinder bezeichnen und sagen, für solche sei das Gesetz nicht geschrieben. Endlich die „Antitakten“; sie sagen, 6 der „zweite Gott“ habe in die gute Schöpfung des „ersten Gottes“ das Unkraut gesät, nämlich das Gesetz; weil das Gesetz das Verbot des Ehebruchs enthält, huren sie, um sich als Gegner des zweiten Gottes zu erweisen.

Ästhetische Tendenz finden wir bei den Raassenern, wohl auch bei den Oph. d. Iren., wo das Weib von Zalabanoth geschaffen ist, um Adam seiner Lichteile zu entleeren. 10 Ästhetisch waren alle die Sekten, welche die apokryphen Apostelgeschichten brauchten, denn diese sind die großen Lehrbücher der Äskese. „Der Welt zu entsagen“ ist auch die Forderung der P.S., aber man weiß nicht, wie weit dieser Ausdruck ästhetisch zu verstehen ist; ein ausdrückliches Eheverbot findet sich nicht, aber Johannes wird als *ναγδένος* besonders hoch geschätzt. 15

Die letzten Ausläufer der Bulgärgnosis, Borborianer und die Sekten, welche die koptischen Schriften brauchten, sind deutliche Zeugen des Verfalls. Das zeigt, daß ihre Überwindung durch den Katholicismus ebenso sehr ihre eigene Schuld als das Verdienst der Großkirche gewesen ist. **R. Siechtenhan.**

Optatus, Bischof von Mileve in Numidien. — Ausgaben: Die 20 editio princeps ist zu Mainz 1549 erschienen; es folgten verschiedene Pariser, von welchen die vom Jahre 1631 cum observat. et notis Albaspinæ die beste ist. Sie alle wurden durch die vorzügliche Ausgabe von du Pin (zuerst Paris 1700) übertroffen, der alle Urkunden zur Geschichte des Donatismus (aus dem Cod. Colbert. und sonst) beigab, den Text des Optatus kritisch und historisch kommentierte und reichhaltige Prolegomenen vorausschickte. Die Aus- 25 gaben von Gallandi (T. V.), Oberthür (2 Bde 1789) und Migne (S. L. XI) sind nur Nachdrücke. Im Jahre 1893 erschien als Bd 26 der Wiener KKV Ausgabe die Edition von Ziwja mit ausführlichen Prolegg. Ueber die donatistischen Aktenstücke hat Duchesne das Zuverlässigste geschrieben (Le dossier de Donatisme 1890). Zur Sprache des Optatus s. Btschr. f. österr. Gymnas. 1884, S. 401 ff. Monographien über Optatus sind mir nicht bekannt geworden; s. die Prolegg. von du Pin, die Litteraturgeschichten von Ceillier, Cave, Bardenhever u. s. w. Dazu Tillmont, Mém. T. VI, und die Dogmengeschichten.

Von ihm ist ein Werk auf uns gekommen in 6 (7) Büchern unter dem Titel: „De schismate Donatarum adversus Parmenianum“ (Hieron., De vir. inl. 110: „Optatus Afer . . . scripsit . . . adversus Donatianae partis calumniam libros 36 VI, in quibus asserit crimen Donatianorum in nos falso retorqueri“). Augustin hat in seiner Schrift gegen Parmenian (I, 3) auf den „venerabilis memoriae Milevitanum episcopum catholicae communionis Optatum“ seine Leser verwiesen und Fulgentius ihn dem Ambrosius und Augustin an die Seite gestellt. Über die Person und das Leben des Optatus ist, abgesehen von seinem Werke, nichts bekannt (daß er 40 ursprünglich Heide gewesen, läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit aus Augustin, De doctr. christ. II, 40, 61 schließen). Das Werk ist nach Hieronymus unter Valentinian und Valens abgefaßt worden (364—375), und damit stimmt, daß Optatus selbst bis zur maximinianischen Verfolgung 60 Jahre (et quod excurrit) zurück rechnet (I, 13; III, 8), d. h. seine Schrift auf + 368 zu datieren scheint. Dem widerspricht aber, daß 45 II, 3 als römischer Bischof Siricius genannt wird, der erst im Jahre 384 den römischen Bischofsstuhl bestiegen hat (die übrigen Zeitspuren sind unsicher; IV, 5 heißt Photinus (gest. 376) „haereticus praesentis temporis“; Julian der Apostat wird II, 16 in einer Weise eingeführt, die leichter verständlich ist, wenn man annehmen darf, daß er schon geraume Zeit tot gewesen ist). Schon ältere Gelehrte haben die Worte „Siricius 50 hodie, qui noster est socius“ (II, 3) für eine Interpolation erklärt und deshalb an der bestimmten Angabe des Hieronymus, der selbst bereits im Jahre 392 geschrieben hat, festgehalten. Man wird aber vielleicht noch einen Schritt weiter gehen dürfen: das Werk ist ursprünglich auf sechs Bücher berechnet gewesen, und Hieronymus hat auch nur so viele gekannt; uns aber liegen sieben vor. Das letzte ist ein selbstständiger Nachtrag. 55 Er will von Optatus geschrieben sein (VII, 1. 2), und dieser Anspruch läßt sich, wenn auch gewisse Bedenken zurückbleiben (freundlichere Haltung des 7. Buchs), nicht widerlegen, er scheint vielmehr durch den Stil des Buchs gerechtfertigt. Es ist mithin wahrscheinlich, daß Optatus selbst sein unter Valentinian im Jahre + 368 verfaßtes Werk in den

Jahren 381f., mit jenem Anhang versehen, zum zweiten Male hat ausgehen lassen (Genaueres bei Zivota p. VIII ff.).

Das im Fortgang des donatistischen Streits häufig citierte und als Quelle benützte Werk ist eine katholische Antwort auf die verloren gegangene Schrift des Donatisten 5 Parmenian und ist in der Anlage von dieser abhängig. Optatus faßt (I, 7) die Hauptpunkte der Kontroverse zusammen. Er will handeln (Buch I) über das Schisma und seinen Ursprung im allgemeinen, zeigen, welches die eine, wahre Kirche sei und wo sie sei (Buch II), und nachweisen, daß die Katholiken keine militärische Hilfe gegen die Donatisten verlangt hätten (Buch III); er will im IV. Buche die Beschuldigung, daß 10 die Katholiken Todsünder seien, deren Opfer Gott mißfällig seien, widerlegen, und im V. und VI. von der Taufe (Wiedertaufe) und von den Annahmungen, beleidigenden Maßnahmen und Irrtümern der Donatisten handeln. Optatus hat die angekündigte schlechte Disposition in den sechs Büchern wirklich durchgeführt, nachdem er in einer Einleitung (I, 1—12) einzelne Stücke aus der Schrift des Parmenian herausgegriffen und beleuchtet 15 hatte. Unter ihnen ist die Ausführung des Donatisten über die Natur des Fleisches Christi (I, 8) das interessanteste (*dixisti enim, carnem illam peccatricem Jordanis demersam diluvis ab universis sordibus esse mundatam* . . . „*Aliud est enim caro Christi in Christo, aliud uniuscujusque in se. Quid tibi visum est, carnem Christi dicere peccatricem? utinam diceres: Caro hominum in carne Christi*“). Von Wichtigkeit sind auch die beiläufigen Angaben des Optatus über die 20 älteren Häretiker (I, 9), welche Parmenian in seiner Schrift ohne rechten Grund citiert hatte („*Haereticos cum erroribus suis mortuos et oblivione jam sepultos quoddammodo resuscitare voluisti, quorum per provincias Africanas non solum vitia sed etiam nomina videbantur ignota, Marcion, Praxeas, Sabellius, Valentinus et caeteri usque ad Cataphrygas*“). Die eigentliche Ausführung anlangend, so ist sie eine der schätzbarsten Quellen für die Geschichte des Donatismus (s. d. A. Bb IV, S. 788 ff.). Der Verfasser hat seine Schrift letztlich im Interesse der Ausöhnung geschrieben. Sie ist deshalb so freundlich und entgegenkommend wie möglich gehalten. Dadurch sind freilich die heftigsten Angriffe im einzelnen und namentlich höchst beleidigende allegorische Deutungen von Schriftstellen auf die aufrührerischen Sektierer nicht 30 ausgeschlossen. Aber der Verfasser erinnert sich immer wieder, daß seine Gegner im Grunde christliche Brüder seien (IV, 1. 2), die sich von der Kirche in Hochmut getrennt hätten und das nun nicht annehmen wollen, was man ihnen mit Freuden entgegenbringt, die kirchliche Gemeinschaft. Gleich im Anfange (I, 10) weist er den prinzipiellen Unterschied zwischen Häretikern und Schismatikern auf und hält diesen Unterschied bis zum 35 Ende seiner Darstellung sich vor Augen. Die Häretiker sind „*desertoires vel falsatores symboli*“ (I, 12; II, 8), also keine Christen; die Donatisten sind aufrührerische Christen. Da die Definition gilt (I, 11): „*Catholicam facit simplex et verus intellectus in lege* (d. h. in der hl. Schrift; „*in lege*“ ist freilich kritisch nicht gesichert), 40 *singulare ac verissimum sacramentum et unitas animorum*“, so fehlt den Donatisten nur ein Stück, das letzte, um katholische Christen zu sein. Die Häretiker haben keine wahre Taufe, kein legitimes Schlüsselamt, keinen wahren Gottesdienst; „*vobis vero schismaticis, quamvis in catholica non sitis, haec negari non possunt, quia nobiscum vera et communia sacramenta traxistis* (I, 12). Daher heißt es auch 45 III, 9: „*Nobis et vobis ecclesiastica una est conversatio: et si hominum litigant mentes, non litigant sacramenta. Denique possumus et nos dicere: Pares credimus et uno sigillo signati sumus; nec aliter baptizati quam vos. Nec aliter ordinati quam vos. Testamentum divinum pariter legimus: unum deum pariter rogamus. Oratio dominica apud nos et apud vos una est, sed 50 scissa parte partibus hinc atque inde pendentibus sartura fuerat necessaria*“; III, 10: „*Pars vestra quasi ecclesia est, sed catholica non est*“; V, 1: „*Apud vos et apud nos una est ecclesiastica conversatio, communes lectiones, eadem fides, ipsa fidei sacramenta, eadem mysteria*“. Mit diesen Zugeständnissen, die von den Donatisten durchaus nicht erwidert wurden, geht Optatus hinter die Bestimmungen zurück, welche Cyprian im Kampfe mit den Novatianern letztlich festgestellt hatte. Nach Cyprian ist der Glaube und sind die Sakramente der Schismatiker keine legitimen (s. ep. 69), und der Unterschied zwischen Häresie und Schisma ist somit eigentlich nicht mehr vorhanden. Allein auch nach Optatus ist schließlich der Besitz der Schismatiker ein fruchtloser, weil ihr Verbrechen ein besonders gravierendes. Sie sind eben doch nur eine 60 „*quasi ecclesia*“. Denn Merkmal der einen wahren und heiligen Kirche ist 1. nicht die

Heiligkeit der Personen, sondern lediglich der Besitz der Sakramente (II, 1: „Ecclesia una est, cujus sanctitas de sacramentis colligitur, non de superbia personarum ponderatur. Haec apud omnes haereticos et schismaticos esse non potest; restat, ut uno loco sit“), und ist 2. die räumliche Katholizität nach der Verheißung: ich will dir die Heiden zum Erbe geben und der Welt Enden zum Eigentum (II, 1: „Ubi ergo proprietas catholici nominis, cum inde dicta sit catholica, quod sit rationabilis et ubique diffusa?“). Das erste Merkmal kommt in seiner negativen und exklusiven Bedeutung bei Dptatus noch nicht zur Klarheit, ja man könnte ihm hier leicht einen Selbstwiderspruch aufweisen; um so wichtiger ist ihm das zweite, da die Donatisten nur in Afrika (resp. durch Auswanderer auch in Rom) Boden gefaßt hatten. In beiden hat er aber die Lehre Augustins von der Kirche vorbereitet, und hierin ist die dogmenhistorische Bedeutung des numidischen Bischofs zu erkennen, die um so höher anzuschlagen ist, als Cyprian das Prädikat der Katholizität in diesem Sinne, der freilich zur schlechten, empirischen Konstituierung des Begriffs der Kirche direkt überleitete, noch nicht bearbeitet hat. Was aber die „sanctitas sacramentorum“ betrifft, so hat Dptatus auch in diesem Stücke an Cyprian keinen Vorläufer (wohl aber einen Gesinnungsgenossen an seinem Zeitgenossen, dem Verfasser der pseudoaugustinischen Quaestiones in Vet. et Nov. Test.). Wie sie zu verstehen ist, das hat Dptatus selbst am Sakramente der Taufe angegeben (V, 1—8). Zur Taufe gehören drei Stücke: „Die handelnde heilige Trinität („confertur a trinitate“), der Gläubige und der Spendende. Diese drei Stücke sind aber nicht gleichwertig; vielmehr gehören nur die beiden ersten zum dogmatischen Begriff der Taufe („duas enim video necessarias et unam quasi necessariam“); denn die Taufenden sind nicht domini, sondern operarii vel ministri baptismi. Sie sind nur dienende Organe, tragen also zum Begriff und Effekt der Taufe nichts bei; denn: „dei est mundare per sacramentum“. Ist aber das Sakrament unabhängig von dem, der es zufällig spendet, so kann es durch den Spendenden in seinem Wesen nicht alteriert werden (V, 4: „Sacramenta per se esse sancta, non per homines“). Das ist der berühmte Satz von der Objektivität der Sakramente, der für die Ausbildung der abendländischen Kirchen dogmatik so fundamental geworden ist, obgleich er in der römisch-katholischen Kirche nie völlig rein durchgeführt werden konnte, weil er sonst die Prärogativen des Klerus vernichtet hätte. Es ist aber zu beachten, daß Dptatus die sanctitas sacramentorum nur für die fides credentis wirksam werden läßt und in dieser Hinsicht sich über die ausschließliche Bedeutung des Glaubens gegenüber allen Tugenden völlig klar ist (V, 8). Immerhin aber dient auch dem Dptatus die ganze Reflexion dazu, um die Ansprüche an das Leben der Glieder der Kirche herabsetzen zu können. Es wird hier besonders deutlich, daß die katholische Lehre von den Sakramenten ihre Wurzeln auch in dem Interesse hat, die Heiligkeit und so die Wahrheit der Kirche trotz der Unheiligkeit der kirchlichen Christen aufweisen zu können.

Durch Parmenian ist Dptatus veranlaßt worden, gewisse Dotes der Kirche aufzuzählen, d. h. wesentliche Stücke ihres Besitzes (II, 2f.). Parmenian hatte 6 gezählt, Dptatus zählt 5, und wie es scheint dieselben wie sein Gegner: 1. cathedra, 2. angelus, 2. spiritus, 4. fons, 5. sigillum. Die Aufzählung ist eine so ungeschickte, daß man die Anpassung an die Formel des Gegners nur bedauern kann. Aber wir erfahren wenigstens auf diese Weise, daß die cyprianische ideale Anschauung von der in der cathedra Petri repräsentierten Einheit des Episkopats in Afrika rezipiert und arglos kultiviert worden ist. „Claves solus Petrus accepit“ (I, 10. 12). „Negare non potes scire te, in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus, unde et Cephas est appellatus, in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne caeteri apostoli singulas sibi quisque defenderent, ut jam schismaticus et peccator esset, qui contra singularem cathedram alteram collocaret (II, 2)“. Der Zusammenhang mit der cathedra Petri ist nicht nur für Dptatus, sondern auch für seinen Gegner (II, 4) von entscheidender Bedeutung, der sich auf den donatistischen Bischof in Rom berufen hat. Aber man darf das nicht überschätzen. Dptatus betont bei der Besprechung der zweiten dos (angelus = rechtmäßiger Bischof der Lokalgemeinde, während die cathedra die ökumenische Einheit verbürgt) den Zusammenhang der katholisch-afrikanischen Kirchen mit den orientalischen Kirchen und mit der septiformis ecclesia Asiae (Apoc. 2. 3) fast ebenso wie den mit der römischen Kirche (II, 6; VI, 3). Seine Ausführungen über Spiritus (der Donatist hatte gesagt II, 5: „Nam in illa ecclesia 60

quis spiritus esse potest, nisi qui pariat filios gehennae?“), über Fons und Sigillum (symbolum trinitatis) sind ohne besonderes Interesse (II, 7—9). Dagegen ist es wichtig, daß Optatus die Betrachtung der *dotes ecclesiae* II, 10 ausdrücklich zurückstellt hinter die Konstatierung der *sancta membra ac viscera ecclesiae*, von welchen Parmenian geschwiegen hatte. Diese bestehen in den Sakramenten und in den Namen der Trinität („*eui concurrit fides credentium et professio*“), und damit lenkt Optatus in die ihm natürliche und bedeutungsvolle Betrachtungsweise zurück.

Von einzelnen sei noch hervorgehoben, daß Optatus die doch bereits von Tertullian für bedenklich erklärte Formel von Christus „*natus per Mariam*“ braucht (I, 1), und daß er gegen die staatsfeindlichen Donatisten den ihm später so übel genommenen Satz ausgesprochen hat (III, 3): „*Non respublica est in ecclesia, sed ecclesia in republica, id est in imperio Romano*“. Diese prägnante Formel, die indes nicht gepreßt werden darf, zeigt allerdings, daß Optatus die Eindrücke des Umschwungs unter Konstantin nicht verleugnet, noch sie sich durch neue Erwägungen verdrängt hat. In Bezug auf das Abendmahl findet sich bereits bei ihm der Satz (VI, 1): „*Quid est altare, nisi sedes et corporis et sanguinis Christi . . . Christi corpus et sanguis per certa momenta (in altaribus) habitant*“. Die Unterscheidung von *praecepta* und *consilia* hat er VI, 4 in seiner Erklärung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter bestimmt ausgesprochen. Der Wirt im Gleichnis sei der Apostel Paulus, die beiden Denare die beiden Testamente, die weitere vielleicht noch nötige Summe seien die *consilia*. Lehrreich endlich ist für den Zustand des soteriologischen Dogmas im Abendlande in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts die Ansicht, welche er dem donatistischen Anspruch auf aktive Heiligkeit und spontane Heiligung gegenüberstellt (II, 20): „*Est christiani hominis, quod bonum est, velle, et in eo, quod bene voluerit, currere; sed homini non est datum perficere, ut post spatia quod debet homo implere, restet aliquid deo, ubi deficienti succurrat, quia ipse solus est perfectio et perfectus solus dei filius Christus; caeteri omnes semiperfecti sumus*“.

In dem 7. Buch ist die Haltung eine noch entgegenkommendere (s. oben), zugleich aber eine noch laxere und mehr klerikale. Hier wird übrigens nicht Parmenian angedeutet, sondern die Donatisten überhaupt. Der Gedanke der Einheit der Kirche („*ex persona beatissimi Petri forma unitatis retinendae vel faciendae descripta recitatur*“) wird noch schärfer betont; s. c. 3: „*Malum est contra interdictum aliquid facere; sed pejus est, unitatem non habere, cum possis*“ . . . „*Bono unitatis sepe lienda esse peccata hinc intelligi datur, quod beatissimus Paulus apostolus dicat, caritatem posse obstruere multitudinem peccatorum*“ (also bereits die augustiniſche Zusammenstellung von *unitas* und *caritas*) . . . „*Haec omnia Paulus viderat in apostolis caeteris, qui bono unitatis per caritatem noluerunt a communionem Petri recedere, ejus scil. qui negaverat Christum. Quodsi major esset amor innocentiae, quam utilitas pacis et unitatis, dicerent se non debere communicare Petro, qui negaverat magistrum*“.

Adolf Harnack.

Option (Optio) ist der Erwerb einer vakant gewordenen Kirchenpfunde kraft eigener Wahl des Acquirenten. Für Stiftskirchen insbesondere, in welchen eine bestimmte Zahl von Präbenden vorhanden waren, die einen verschiedenen Wert hatten, mußte über den Anspruch auf eine zur Vakanz kommende Stelle statutarische Bestimmung getroffen werden. Man unterschied *canoniae ligatae* und *liberae* also, daß jene fest an eine bestimmte Stelle gebunden waren, diese dagegen im Falle der Vakanz von den dazu Berechtigten gewählt werden durften (du Fresne, Glossar. s. v. *optari*). Das Optionsrecht bestimmte sich nach dem Alter des Präbendaten, welcher in einer bestimmten Frist sich darüber erklären mußte, ob er die frei gewordene Stelle, insbesondere die Wohnung (*curia canonicalis*) statt der bisher innegehabten einnehmen wolle. Nach gemeinem Recht beträgt die Optionsfrist 20 Tage (c. 4 de *consuet.* in VI^o, I, 4). Häufig hat der Optierende den Erben der erledigten Präbende zugleich eine gewisse Summe (Optionsgelder) zu entrichten, auch für die Kirchenfabrik (s. den A. Bd I, S. 366) einen Beitrag zu zahlen. In den Statuten der Kapitel finden sich particulare, vielfach voneinander abweichende Festsetzungen. Außer bei den Kapiteln (bei denen aber, wenigstens für Deutschland, infolge der fest geregelten Befetzungsweise der Kanonikate dieses Recht heute außer Geltung ist) findet sich eine Option noch bei dem Kardinals-kollegium.

Eine Option ist auch möglich bei *beneficia incompatibilia secundi generis* (s. d. A. Benefizium Bd II, S. 591, van Espen, Jus eccl. univ. P. II, XX, cap. IV, Nr. 11). (F. Jacobson †) Schling.

Opus operatum s. Sacramente.

Opus supererogationis. — 1. Dieser Begriff der katholischen Dogmatik hat seinen Platz in der Lehre vom Ablass. Indem die Kirche das Recht in Anspruch nimmt, dem Sünder bestimmte zeitliche Sündenstrafen zu erlassen, ist sie genötigt, dies Recht zu begründen. Dies haben die großen Scholastiker gethan und zwar von dem Gedanken der organischen Einheit der Kirche her. Das Verdienst Christi sei größer gewesen als es zur Vergebung der Sünden notwendig war (*satisfactio superabundans*), ebenso haben aber auch die Heiligen mehr gute Werke gethan und mehr Leiden getragen, als sie verpflichtet waren (in *operibus poenitentiae supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum, et multi etiam tribulationes iniustas sustinuerunt patienter, per quas multitudo poenarum poterat expiari si eis deberetur*, Thomas Summa suppl. quaest. 25 art. 1). Diese *supererogationes membrorum Christi* sowie des Herrn selbst, diese überschüssigen Werke sind nun aber zusammengefaßt in dem *thesaurus spiritualis* der Kirche, sie gehören ihr und unterstehen der Verwaltung und Verwendung durch das Haupt der Kirche. Da nun der Leib Christi oder die Kirche eine Einheit bildet, zu der auch die im Fegfeuer befindlichen Seelen, sofern sie sich noch in zeitlicher Entwicklung befinden, gehören, so kann die Kirche die *opera supererogationis* ihres Hauptes und ihrer Glieder denjenigen ihrer Glieder, die der gehörigen Zahl satisfactorischer Werke ermangeln, zu gute kommen lassen. Das geschieht im Ablass, per modum *iudiciariae potestatis* für die Lebenden, per modum *suffragii* für die im Fegfeuer befindlichen Seelen. Siehe hierüber Alexander von Hales Summa IV quaest. 23 membr. 3 art. 1; art. 2 m. 5. Albert in Sent. IV dist. 20 art. 16. Bonaventura in Sent. IV dist. 20 pars 2 art. 1 quaest. 5. Thomas Summa suppl. quaest. 25 art. 1 u. 2 vgl. die *Exposit. symboli ap. zur communio sanctorum*. Gabriel Biel *Expositio canon. miss. lect. 57*. Die Lehre vom thesaurus und damit von den ihn bildenden überschüssigen Werken erkennt Papst Clemens VI. in der Konstitution *Unigenitus dei filius* (1343) ausdrücklich an, vor allem bezüglich des überschüssigen Verdienstes Christi, so dann aber auch hinsichtlich der Heiligen: *ad cuius quidem thesauri cumulum beatae dei genitricis omniumque electorum a primo iusto usque ad ultimum merita administrabilem praestare noscuntur, de cuius consumptione seu minutione non est aliquatenus formidandum, tam propter infinita Christi . . . merita, quam pro eo quod quanto plures ex eius applicatione trahuntur ad iustitiam, tanto magis accrescit ipsorum cumulus meritorum.* — Obgleich das Konzil von Trient diese Lehre als solche nicht symbolisch fixiert hat, ist sie doch durch die Anerkennung des Ablasses implicite anerkannt. Leo X. hat in der Bulle *Exsurge domine* (1520) an 17. Stelle den Satz Luthers: *thesauri ecclesiae, unde papa dat indulgentias, non sunt merita Christi et sanctorum* verdammt. Siehe noch den 60. Satz unter den Lehren des Michael Bajus, die Pius V. (1567) und Gregor XIII. (1579), Urban VIII. (1641) verdammt haben (bei Denzinger, *Enchiridion definit. n. 940*), Pius VI. verdammt in der Konstitution *Auctorem fidei* (1794) unter den Sätzen der Synode von Bistotja den Satz (n. 41): *scholasticos suis subtilitatibus inflatos invexisse thesaurum male intellectum meritorum Christi et sanctorum, und fügt von sich aus hinzu: quasi thesauri ecclesiae, unde papa dat indulgentias, non sint merita Christi et sanctorum.* — Die Lehre von den überschüssigen Werken ist also allerdings — im Zusammenhang mit dem Ablass — kirchlich anerkannt. Sie ist demgemäß zu allen Zeiten gegenüber dem Widerspruch der Protestanten von den katholischen Polemikern und Dogmatikern festgehalten worden. So sagt ein neuerer Dogmatiker, Simar (Lehrbuch der Dogmatik, 2. Aufl. 1887, S. 767): „Die nächsten Voraussetzungen und Grundlagen des Ablasses bilden demnach einerseits die Lehre von den zeitlichen Sündenstrafen, andererseits die Lehre von dem Verdienstschätze der Kirche, d. i. von dem überfließenden Reichtum der Verdienste und Genugthuungen Christi und seiner Heiligen, dessen Verwaltung von Gott der Kirche anvertraut worden ist“ (vgl. noch S. 888).

2. Nachdem wir die Bedeutung und den Zweck des Begriffes der *supererogatorischen* Werke erkannt haben, ist die Frage nach ihrer Begründung im Ganzen der katholischen Lehre aufzuwerfen. Die katholische Lehre von den guten Werken wurzelt in einem drei-

fachen Gedankenkomplex. Erstens kommt die augustiniſche Gnadenlehre ſamt der Verſtellung von der Allwirksamkeit Gottes in Betracht. So betrachtet ſind *merita nostra* nur *munera dei*, ein verdienſtliches Werk im ſtrengen Sinn iſt undenkbar. Dieſes Gedankengefüge wird aber durch ein anderes durchbrochen und ergänzt, nämlich durch
 5 den Gedanken, daß der freie Menſch in einem Rechtsverhältnis zu Gott ſteht und verpflichtet iſt, ſich vor Gott Verdienſte zu erwerben und durch ſie für ſeine nach dem Gnadeneingang begangenen Sünden Gott Satiſfaktion zu bieten (vgl. ſchon Tertullian). Der ſtoische Moralismus und der jüdiſche Legalismus haben zur Erzeugung dieſer Gedankenreihe mitgewirkt. Nun bot aber drittens ſowohl die ſtoische Ethik mit ihrer Unterſcheidung
 10 deſ *καθήκον* und deſ *κατόρθωμα* oder deſ *medium* und deſ *perfectum*, als auch die jüdiſche Betonung beſonderer und außerordentlicher Tugenden (z. B. Tob. 12, 8: *ἀγαθὸν προσευχὴ μετὰ ἡσυχίας καὶ ἐλεημοσύνης καὶ δικαιοσύνης*) den Anlaß zu einer Gradation der guten Werke. Mt 19, 16 ff., 1 Ko 7, 25. 40 ſchienen dem zu entſprechen. Beſonders aber legte die Praxis deſ Lebens, die eſ verbot die höchſte Form deſ ſittlichen Lebens
 15 von allen Chriſten gleichermaßen zu fordern, eine derartige Abſtufung nahe. So kam man ſchon früh zu einer Unterſcheidung gemeinſittlicher und höherſittlicher Forderungen (ſ. z. B. *Hermaſ Sim. V, 3, 3: εἰν δὲ τι ποιήσης ἐκτός τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ, σεαυτῷ περιποίησιν δόξαν περισσοτέραν*). Wurde nun dieſe Abſtufung an daſ Schema deſ Geſetzes gerückt, ſo ergab ſich, daß die gemeine Sittlichkeit vom Geſetz geboten iſt, die
 20 höhere Sittlichkeit dagegen erſcheint bloß als etwas Angeratenes; in dieſem Sinn deutete man die angeführten Bibelſtellen und daſ urchriſtliche Bewußtſein der Freiheit vom Geſetz trat verſtärkend hinzu. Daraus ergab ſich die Theorie der *consilia evangelica*, vgl. über ſie Thieme oben Bd IV, 274 ff. Dieſe Theorie erfuhr aber durch den aſtetiſchen Zug der katholiſchen Kirche eine immer tiefer gehende Begründung. Der voll-
 25 kommene Chriſt war derjenige, der auf die Güter dieſer Welt — Beſitz, Sinnenluſt, Ehre — prinzipiell Verzicht leiſtete, d. h. der Mönchſtand wurde der *status perfectionis*, die *religio*. Für ihn gelten die über daſ gemeingiltige Sittengeſetz hinausgehenden *perfectionis consilia* (Thomas Summ. I. II quaest. 107 art. 2), die zum *opus supererogationis* oder *perfectionis* führen (ib. II qu. 147 art. 3), zur
 30 *perfectio supererogationis* oder zur *iustitia superabundans* (Bonav. Breviloq. 5, 9). Als Beſtandteile dieſer höheren Vollkommenheit werden die von den *consilia evangelica* gebotenen Tugenden, ſpeziell die mönchiſchen, angeführt. Auch daſ Tridentinum (ſeſſ. 24 can. 10) verdammt die Anſicht: *non esse melius ac beatius in virginitate permanere aut coelibatu quam iungi matrimonio*. Der Katechiſmus deſ Caniſius
 35 führt als *principalia* der evangeliſchen Ratſchläge an: *paupertas voluntaria, castitas perpetua et obedientia integra*.

Die römische Werttheorie hat alſo einen dreifachen Ausgangſpunkt: 1. die auguſtiniſche Gnadenlehre, nach der Gott daſ Gute in unſ wirkt oder unſ die Kraft zu guten
 40 Werken giebt, 2. die (jüdiſche) Idee, daß der freie Menſch durch gute Werke ſich Verdienſte vor Gott erwirkt und durch ſie — unter Mithilfe der ſakramentalen Rechtfertigung — die begangenen Sünden ſühnen kann (Trident. ſeſſ. 6 cap. 16; can. 32), 3. die antike durch daſ aſtetiſche Ideal geſteigerte und ſpezifierte Idee einer doppelten Sittlichkeit. Auſ dieſem letzteren Punkte gehen dann die evangeliſchen Ratſchläge und die ihnen korreſpondierenden ſupererogatoriſchen Werke deſ *status perfectionis* hervor.
 45 Indem nun den Werten überhaupt ſühnende Bedeutung beigelegt wurde und die Idee einer ſtellvertretenden Satiſfaktion dem Denken geläufig war, entſtand der Gedanke von der ſühnenden Bedeutung der *opera supererogationis*. Die Ablaßpraxis veranlaßt dann die Zuſammenfaſſung dieſer Werke im geiſtlichen Schatz der Kirche. Die praktiſche Bedeutung der *opera supererogationis* hängt mit dem Ablaß zuſammen, ihre theoretiſche
 50 Grundlage iſt im Verdienſtbegriff und in der Faſſung der chriſtlichen Vollkommenheit zu erblicken. So iſt der Begriff theoretiſch wie praktiſch auf daſ engſte mit der katholiſchen Lehre verknüpft.

3. Indem der Proteſtantismus den ganzen Gedankenzuſammenhang, innerhalb deſſen die *opera supererogationis* ihren Platz haben, auflöſt, fällt auch dieſer Begriff ſelbſt
 55 dahin. „Werke der Übermaße oder überlänge Werke“ kann eſ nach Luther nicht geben, denn man darf Jeſu Auslegung der zehn Gebote nicht in bloße „Räte“ verwandeln, und eſ iſt einfach unmöglich je über daſ „Grundgebot Gott zu lieben von ganzem Herzen“ in ſeinem Handeln hinauszukommen. „Was iſt's denn, ſolche ſchändliche Lügen und Narrenthei-
 60 dung vorgeben von etlichen Werken, die da Übermaß ſein über die gebotene, ſo doch niemand daſ Maß der zehn Gebote völlig auf Erden erlanget?“ (Luther Erl. 14,

35. 36). So werden auch von der Conf. Aug. mit der mönchischen Vollkommenheit die opera supererogationis, die dem Gebot Gottes nicht gemäß sind und denen keine Sühnewirkung zukommt, verworfen (C. A. 27, 61, dazu Apol. 3, 239; 6, 45; 12, 14. Articul. Smalc. III, 3, 29). Eines näheren Nachweises für die innere Berechtigung dieser Urteile bedarf es nicht. Wenn die evangelische Anschauung das gute Werk des Menschen von Gott gewirkt sein läßt, so fällt der Verdienstbegriff zusammen; wenn Christus der einzige Sühner und Mittler ist, so fällt die Nothwendigkeit und Möglichkeit von Satisfaktionsleistungen seitens des Menschen hin; und wenn Christus allein das Haupt der Kirche ist, das sie in dem Geiste leitet, so sind derartige Fiktionen, wie der aufgesammelte Schatz „überlänger“ Werke, als solche durchschaut. R. Seeberg. 10

Opzoomer, Cornelis Willem, gest. 1892 (22. August). — Litteratur, kritisch und biographisch: J. J. van Oosterzet in Jaarboeken voor wetenschappelijke theologie III, S. 211 ff.; J. P. Scholten, De leer des Vaders, des Zoons en des Heiligen Geestes, eene bijdrage tot de kennis u. s. w. in Jaarbb. v. wetensch. theol II, 2. St., S. 235 ff.; Mr. C. W. Opzoomer op het gebied der godgeleerdheid en wijsbegeerte beoordeeld; Het kritisch standpunt van Mr. C. W. Opzoomer beoordeeld; Over het Godsbegrip van Krause; J. Obreen, Het geloof de eenige weg tot waarheid etc.; Scholten en Opzoomer voor de rechtbank der zedelijkheid gedaagd (anonym erschienen); B. Francken, Het wezen der deugd volgens het Evangelie; J. J. Drees, Het recht des Christendoms tegenover de wijsbegeerte gehandhaafd; „Oud en Nieuw!“ de leus der christelijk orthodoxe theologie; 20 J. P. Trotter, La question religieuse en Hollande in Revue chrétienne 1860, S. 340 ff.; G. Groen van Prinsterer, Ter gedachtenis van Stahl (Naschrift); Anastasio, Christendom en Empirisme, terechtwijzing van Dr. A. Pierson; Open Brief, antwoord op den O. B. van Mr. C. W. O.; J. A. Hartjen, Het Empirisme van Mr. C. W. O. door zich zelve geoordeeld; S. Hoefstra Bzn, Iets over het godsdienstig gevoel, in Godgeleerde bijdragen 25 1864; Bronnen en grondslagen van het godsdienstig geloof, 1. Teil; C. Sepp, Proeve eener pragmatische geschiedenis der Theologie, 3. Aufl. 1869, S. 311 ff.; A. D. Loman, De godsdienst voor onzen tijd in de Gids, Nov. 1869; C. B. Spruijt, Aangeboren Waarnemingsvormen I u II in de Gids, Juli und Sept. 1871; L. W. C. Rauwenhoff, Staat en Kerk, het stelsel van Mr. C. W. O. 1875; S. van Houten, Bijdragen over God, eigendom 30 en familie; B. P. C. K. van der Wijck, Opzoomer in Eigen Haard 1882, S. 8 ff. in Mannen van beteekenis 1888, S. 1 ff. und in Jaarboek van de Koninklijke Academie van Wetenschappen, 1892, S. 47 ff.; A. Pierson, Over Opzoomer in de Gids, März 1893. — Weiter unzählige Stellen in mehreren anderen holländischen Zeitschriften.

Mr. C. W. Opzoomer, geboren zu Rotterdam am 20. April 1821, hat in den 35 Niederlanden während eines halben Jahrhunderts als eine strahlende Sonne am wissenschaftlichen Himmel geleuchtet. Von der Natur reich begabt, und an der Hochschule zu Leiden unter dem Einfluß namhafter Lehrer (Thorbecke, Weijers, Beerlkamp, Bafe, Kaiser, van der Hoeben, Scholten) und talentvoller Studienfreunde (Goudsmit, Dozy, Fruin, Matth. de Vries) vielseitig gebildet, hat er Arbeiten geleistet denen er nicht bloß in seinem Fachstudium, der Jurisprudenz, die rühmlichsten wissenschaftlichen und staatlichen Auszeichnungen, sondern auch in der Litteratur, orientalischen, klassischen, modernen, ja sogar in der Kunstlehre eine höchst ehrenvolle Berühmtheit zu verdanken gehabt. Insbesondere aber seine philosophischen, namentlich auch religionsphilosophischen Schriften, wovon an dieser Stelle hauptsächlich die Rede sein soll, haben seinen Ruf verbreitet. Schon als 40 Student lieferte er von seiner philosophischen Begabung Proben von so großer Tüchtigkeit, daß er, noch keine 24 Jahre alt, zum Lehrstuhl der Philosophie an der Universität von Utrecht berufen wurde, wo Männer wie van Heusde und Schröder gelehrt hatten. Er hat denselben vom 9. Juni 1846 bis 16. Mai 1890 bekleidet; eine Berufung an die Leidener Fakultät (1871) schlug er aus. 50

Die Überschriften der am Haupte dieses Artikels verzeichneten Bücher und Abhandlungen stellen nur annähernd die Anzahl, gar nicht die Heftigkeit der Angriffe dar, denen O. in den ersten Jahren seiner amtlichen Thätigkeit ausgesetzt gewesen. Er war nach Leiden gekommen (1839) als ein jugendlicher Eiferer für die reformierte Konfession, in der er auferzogen (1846—1871, Redevoering op den dag zijner 25jarige 55 ambtsbediening; Uit vroeger dagen, 1883, in Losse Bladen II, 1887, 22. Abh.). Allmählich aber geriet er unter den Eindruck und den Einfluß der antikonfessionellen, auch in dem Dogma der Unfehlbarkeit der Bibel heterodoxen Groninger Theologie (f. d. A. Bb VII S. 180) und verteidigte dieselbe gegen die heftigen Anfälle von Da Costa (f. d. A. Bb IV S. 401). Eine Antwort aan Mr. Isaac Da Costa, ter wederlegging 60 van het stukje: Rekenschap van gevoelens u. s. w. 1843, kam anonym ins Licht,

als der Verfasser wurde bald der Leidener Student D. offenbar. In die Länge aber konnte auch eine solche Theologie seinen klaren und wahrheitsbedürftigen Geist keineswegs befriedigen. Überhaupt wurde damals in der Apologetik des Christentums die Philosophie bedenklich vernachlässigt, kaum erkannte man einen anderen Überzeugungsgrund seiner Wahrheit an als die Wunder Jesu und der Apostel. Neues Leben wachte auf mit der Begründung einer neuen Zeitschrift durch van Dosterzee (s. d. A. oben S. 379), worin der alte Weg verlassen und die Apologetik aufgebaut wurde auf der christlichen Empirie, „dem Zeugnisse des heiligen Geistes“, „der innerlichen Erfahrung von Versöhnung und Heiligung“. Von vielen Seiten klang laut der Beifall. D. aber gefiel die neue Methode übel. Ungeachtet des Rufes ihres Urhebers und seiner eigenen Jugend griff er dieselbe an und verurteilte sie als unbestimmt, willkürlich, ganz ungenügend, philosophisch unverteidigbar. Er selbst schied im Christentum das Tatsächliche vom Idealen. Hinsichtlich des ersteren forderte er historische Beweise und schloß sich der Kritik der Tübinger Schule an. Hinsichtlich des letzteren verweigerte er irgendwelche andere als Vernunftbeweise anzuerkennen, nur solche erklärte er für einen untrügerischen Überzeugungsgrund. Der Glaube konnte nach ihm nur zulässig sein, wenn derselbe von der Vernunft gutgeheißen und begründet wäre, die Bürgschaft seiner Wahrheit lag nach ihm in der Möglichkeit denselben zum Objekt der Erkenntnis zu erheben. Als das Mittel dazu empfahl er eifrig nicht eben das System, sondern die Methode von Krause (De gevoelsleer van Dr. J. J. van Oosterzee beoordeeld. I, II, 1846). Weil aber mancher im Pantheismus des letzteren einen Pantheismus erblickte, stand D. jetzt ganz und gar als der große Ketzer da, nicht ungefährlicher als Strauß. Sogar der moderne Scholten (s. d. A.) nahm gegen D. Partei, insonderheit nachdem dieser in De leer des Vaders, des Zoons en des H. Geestes, eene verhandeling van Dr. J. H. Scholten wijsgeerig beoordeeld, 1846, auch jenen Gelehrten, der das „christliche Selbstbewußtsein“ als den Probierstein der Glaubenswahrheit betrachtete, als einen Gefühlstheologen bezeichnet und in seiner Antrittsrede: De wijsbegeerte den mensch met zich zelven verzoenende 1846, abermals und noch kräftiger als zuvor die Philosophie als die höchste Autorität auf dem Gebiet der Glaubenslehre betont hatte. D. sah sich zu einer persönlichen Abwehr genötigt: De beschuldigingen van Dr. J. H. Scholten uit de bronnen wederlegd, 1846. Nach Scholten hatte sein Gegner sich selbst außerhalb dem Christentum gestellt. Daß D. abermals seine wahre Absicht bloßlegte: eben mittelst der Philosophie eine unerschütterliche Grundlage für den christlichen Glauben zu gewinnen (De leer van God bij Schelling, Hegel en Krause, Erste stuk, Krause), half wenig. Weil es geschah mit Beseitigung nicht nur von einem bedeutenden Teil sondern auch von dem Grundprinzip der Kantischen Philosophie, kam im Gegenteil Scholten von neuem und mit ihm die halbe theologische Welt Hollands in Empörung, zur Rechten insonderheit Doedes (s. d. A. Bd IV S. 717) der das Recht der Philosophie in der Apologetik durchaus leugnete, zur Linken sogar die ehemaligen Lobredner D.s, die Groninger Theologen, die den allgemeinen Irrtum, als wenn hier von einer Erhebung des Christentums durch die Philosophie die Rede wäre, teilten. Noch heftiger erhob sich die Opposition als D. bald darauf, von den spekulativen Systemen getäuscht und gesättigt, die Millische Erfahrungsphilosophie samt einem Begriff der Logik zu verkündigen begann, zufolge dessen dieselbe fortan gefaßt werden sollte als die Lehre nicht vom Denken überhaupt, sondern von einer bestimmten Denkmethode und zwar von der in der Naturwissenschaft befolgten, welche er ihrer sicheren Resultate wegen auch für die ethischen Disziplinen empfahl (De twijfel des tijds, de wegwijzer der toekomst, 1850; De weg der wetenschap, 1851, deutsch von Schwindt: „Die Methode der Wissenschaft, spätere Auflage: Het wezen der kennis, 1863; Oratio de philosophiae natura, 1852; Het karakter der wetenschap, 1853; De geschiedenis der wijsbegeerte, 1854 in L. Bl. II, 2. Abh.; Wetenschap en Wijsbegeerte, 1857; Geschiedenis der Wijsbegeerte, 1860; Een nieuwe kritiek der wijsbegeerte, 1871). Jetzt schalt man ihn einen Prediger des Sensualismus und einer grobsinnlichen Moral (Het teeken des tijds, 1858). Ganz ungerecht, denn D. gab dem Empirismus eine neue Anwendung, insofern er der sinnlichen Empfindung, die er als die alleinige Quelle der Naturerkenntnis (samt, gegen Whewell, der mathematischen) behauptete, eine innerliche als die selbstständige Quelle unserer geistigen Erkenntnis hinzufügte und dies keineswegs nach der Auffassung R. Zimmermanns, der sie als das Denken über die äußerliche verstand. In derselben unterschied er abermals das sinnliche, das ästhetische und das sittliche Gefühl als gegenseitig unabhängig, und maß der auf den hier bezeichneten Grundlagen aufgebauten Weltanschauung eine wissenschaftliche Gewißheit

bei, da doch dieselbe aus unmittelbarer Erfahrung und insoweit sie mit Hilfe der wahren Logik gewonnen wäre. Außerdem lehrte er dann noch eine absonderliche Quelle der religiösen Erkenntnis: „das religiöse Gefühl“ (De waarheid en hare kenbronnen, 2. Aufl. 1862). D. blieb denn auch von den Beschuldigungen seiner Gegner unbewegt, er fuhr mit der energischen Verteidigung und Verkündigung seiner Überzeugung unermüdet fort. 5 Allmählich gewann er Raft und Boden: van Dosterzee zog rückwärts und gestand zuletzt die Unhaltbarkeit seines Subjektivismus, es sei denn daß er sich jetzt der Autorität des Schriftwortes gefangen gab. Scholten kam ihm näher. Die allgemeine Würdigung von D. nahm zu. Die Liberalen sungen an ihn zu ehren als ihren Führer und Propheten. Bald war er von einer breiten Schar enthusiastischer Verehrer umgeben. Seine 10 Höräle waren gefüllt von den tüchtigsten Musensohnen aller Fakultäten, mit denen Zuhörer jeglicher gesellschaftlichen Lage und sogar gefeierte Gelehrte wie Mulder und Buys Ballot sich vereinigten; von den wichtigen Gedanken, dem klaren Vortrag, der glänzenden Beredsamkeit des jugendlichen Lehrers wurden alle gefesselt. Sein Einfluß wuchs tagtäglich und wurde Ursache, daß die orthodox besetzte theologische Fakultät zu Utrecht der 15 Kirche Niederlands während vieler Jahre einen Überfluß freisinniger Vorkämpfer lieferte, welche der Gemeinde, namentlich ihrem „denkenden Teil“, die neuen theologischen Ansichten als ein mit zunehmender Begierde ersehntes Lebensbrot darboten. Mit Scholten und sogar früher als dieser war D. der Urheber der modernen Theologie in seinem Vaterlande, dieselbe bleibt, ungeachtet der Veränderungen welche sie seitdem erlitten, von seinem 20 Namen untrennbar und zeigt noch heutzutage, namentlich unter der älteren Generation ihrer Befenner, die unverkennbaren Spuren seines Geistes.

Auf das gebildete Publikum hat D. einen unmittelbaren Einfluß ausgeübt durch seine vielen außerakademischen Vorträge, und nicht weniger durch die Form seiner Schriften. Ein von ihm selbst hochgelobtes Beispiel (Cartesius, 1861) befolgend, hat er, ohne der schönen 25 Form die Gründlichkeit des Inhalts zum Opfer zu bringen — ein Fehler Renans, worüber er sich in Wat dunkt u van den Christus? 1863, und in Een woord van Renan 1876, in Q. Bl. II, 22. Abh. ernstlich beklagt —, den Reiz der Beredsamkeit hauptsächlich in der Klarheit des Ausdrucks gesucht; dadurch ist es ihm gelungen, die schwierigen Probleme der Philosophie auch dem Laienverstande durchsichtig zu machen. 30 In der Klarheit erblickte er das Geheimnis der Popularität, wie in Herder das glänzende Beispiel von einer richtigen Erfüllung der wichtigen Aufgabe, von deren Pflichtmäßigkeit er tief überzeugt war, die Wissenschaft zu popularisieren (Natuurkennis en Natuurpoëzie 1858).

Der religionsphilosophischen Arbeit D.s liegt die Überzeugung von der Wahrheit der 35 Religion und der Unbenbarkeit eines prinzipiellen Widerspruchs derselben mit der Wissenschaft zu Grunde. Ihr ganzes Bestreben ist darauf gerichtet, diese Überzeugung zu rechtfertigen, und also zugleich dem Aberglauben und dem Unglauben das Maul zu stopfen, das Denken und die Frömmigkeit zu befriedigen. Anfangs verfolgte D. dieses Ziel durch einen Monismus, worin er Glauben und Wissenschaft einheitlich zusammenfaßte. Dem 40 Satz Kants vom Unzugänglichen des Übersinnlichen verweigerte er seinen Beifall, er urteilte, derselbe sei die Folge einer sinnleeren Unterscheidung (zwischen dem Sein an sich und dem Sein für uns) und stehe im Widerspruch mit der behaupteten aprioristischen Natur der Anschauungsbegriffe. Er setzte einen übersinnlichen Grund unseres Bewußtseins voraus und glaubte an die Möglichkeit den Beweis für denselben liefern, nämlich durch 45 eine genaue Analyse des Bewußtseins zum Begriff des absoluten Wesens sich erheben zu können. Also war der Glaube nicht nur wissenschaftlich begründet, sondern es war auch ein untrüglicher Maßstab für die Bestimmung seines Inhalts gewonnen. Die Existenz eines persönlichen Gottes, die sittliche Freiheit, das Sündenbewußtsein, die Unsterblichkeit wurden von D. aus dem Begriffe des unendlichen Wesens entwickelt; der Anthropomorphismus 50 hingegen, ebenso wie die Idee eines wunderthätigen Gotteswaltens, zurückgewiesen; denn sie entsprächen dem Dualismus, seien aber unvereinbar mit dem bezeichneten Begriffe durch welchen die Gegensätze von Deismus und Pantheismus, von Transcendenz und Immanenz, von Natur und Übernatur überwunden wären, in der Erkenntnis daß alles Endliche nur in und durch das Unendliche sei. Daß in einem solchen System 55 die Moral als ein Ausfluß des religiösen Glaubens gefaßt und folglich sowohl der Kantischen als der abhängigen, der eudaimonistischen und der Utilitätsmoral entgegengesetzt wurde (Het wezen der deugd, 1848, spätere Auflage: De vrucht der godsdienst), ergibt sich von selbst. Als aber bei D. die oben erwähnte Umwälzung seiner philosophischen Ansicht eintrat und hiermit die Brücke von der endlichen zur unendlichen Welt 60

anschauung, der Syllogismus, zerbrochen war, durfte er letzterer Weltanschauung zwar noch eine unerlöschliche, weil unmittelbare, nicht länger aber eine wissenschaftliche Gewißheit beimessen und folglich das Mittel der Ausöhnung von Glauben und Wissenschaft nicht länger in dem Satz ihrer Einheitlichkeit suchen. Jetzt bestand er auf einer scharfen

5 Unterscheidung zwischen den beiden, indem er die religiöse Überzeugung: „daß Gott regiere“, durchaus unabhängig erklärte von der wissenschaftlichen: „wie er regiere“, folglich sei der Glaube mit jeglicher Wissenschaft vereinbar, ja, die Möglichkeit sich unaufhörlich einer neuen anschließen zu können, eine Lebensbedingung seiner bleibenden Würdigung. In seinem Verknüpfung mit einer veralteten Wissenschaft erblickte D. die Ursache der leidenschaftlichen Angriffe,

10 welche die Religion fortwährend von der Wissenschaft zu erdulden gehabt, und das Merkmal der orthodoxen Theologie, welche er nicht ohne Spott als „die antike“ bezeichnete. Die moderne aber lobte er als die Theologie für den Mann der Wissenschaft, und trat öffentlich als ihr Vertreter auf, ungeachtet des Mangels an Übereinstimmung und eben auf Grund des Mangels an Folgerichtigkeit bei ihren Bekennern, die er, ebenso wie seine

15 orthodoxen Gegner, in „halbe und ganze“ unterschied. Er forderte unbedingte Treue gegen ihr Grundprinzip, die Anerkennung des Gesetzes der Kausalität als des Postulats der Empirie, der Grundlage und des Leitfadens alles menschlichen Wissens und Handelns und deswegen auch des Probiertestens der geschichtlichen Wirklichkeit, dessen Anwendung er ebensowohl auf die biblischen Nachrichten verlangte als auf jegliches Zeugnis

20 aus der Vergangenheit. Also leugnete D. nicht nur die Wirklichkeit, sondern die Möglichkeit des Zufalls, des Wunders, nicht nur in der Natur, sondern auch im Reich des Geistes, aus dem er, auch im Namen der Religion, den freien Willen verbannte. In der modernen Theologie sah er die Ausöhnung von Glauben und Wissen verwirklicht, nämlich die Religion zugleich unverfehrt und von unwissenschaftlichen Be-

25 standteilen gereinigt, sah er den Gegensatz von Gott und Natur aufgehoben, nämlich die Natur zum einzigen und ewigen Schauplatz der göttlichen Allgewalt umgebildet und hiermit sowohl den Kern des religiösen Glaubens als das einzige unentbehrliche Dogma des Christentums, jenes geistigen aber, das er schon im frühesten christlichen Altertum entdeckte (De brief aan Diognetus 1860, in 2. Bl. II, 4. Abh.), unangreifbar

30 gesichert. In ihrer Erscheinung und Thätigkeit sah er insonderheit eine abermalige und prinzipielle Reformation, in ihren Bekennern die wahren Protestanten (De geest der nieuwe richting, 1862; De wijsbegeerte der ervaring en de moderne theologie, open brief aan Anastasio, 1863; De godsdienst, 1864; Oud en Nieuw, 1865; Nog eens: Oud en Nieuw, 1866; Onze godsdienst, 1875). Raum in der

35 Kirche forderte er nicht nur für das „Fragliche“ (Eenheid in het noodige, vrijheid in het twijfelachtige; in alles de liefde, 1847), sondern für eine unbegrenzte Wirksamkeit der Kritik. „Hyperkritik“ war ihm ein Fehlbegriff, angemessen und eronnen die Freiheit der Kritik zu beschränken. Ebenso, wie z. B. beim Erscheinen von Wolfgang Menzels „Kritik des modernen Zeitbewußtseins“ (1869) (De vrije wetenschap, 1869),

40 stand er immerwährend auf seinem Posten zu warnen vor der Gefahr und zu kämpfen gegen den Geist der Reaktion, die fortwährend darauf ziele die Seelen unter das Joch einer absoluten Autorität zurückzuführen. Er nahm Stellung gegen die Partei der Antirevolutionäre und ihren Urheber und Führer Groen van Prinsterer (s. d. A.), welche eiferten für die Alleinherrschaft der Konfession nicht nur in der Kirche, sondern

45 auch in der Politik, und welche die Staatsschule, nachdem durch das Schulgesetz von 1857 der Religionsunterricht aus derselben beseitigt worden war, als die moderne Sektenschule und ein Bruthaus des Unglaubens an den Branger stellten, indem sie auf ihre eigenen Kosten ihre „christlichen“ Schulen zu erbauen begannen. D. von seiner Seite brandmarkte die letzteren als bestimmt den Obskurantismus und den Religionshaß zwischen den

50 Landesbürgern zu erziehen, und legte von seinem Vertrauen auf den versöhnenden Einfluß der „gemischten“ Schule mit ihrem „neutralen“, nichtkonfessionellen Unterricht kräftig und unermüdet Zeugnis ab (De gemengde school; Onzijdig onderwijs, 1856 in 2. Bl. 12. und 13. Abh.; Lessing de vriend der Waarheid, 1858; Onderzoekt alle dingen, 1864 in 2. Bl. II, 17. Abh.; Wat wil Mr. Groen van Prinsterer; Een

55 verdediger van Mr. Groen v. Prinsterer, 1855 in 2. Bl. II, 10. und 11. Abh.). Von Herzen willkommen war ihm die Stiftung des niederländischen Protestantenvereins, der eine Schutzwehr gegen das Treiben des Konfessionalismus sein sollte und dessen erste allgemeinen Versammlungen er selbst als Vorstand und Ehrenvorbstand geleitet hat (Aaneensluiting in zake den vrijen godsdienst, 1871; Het vrije Christendom,

60 1873, in 2. Bl. II, 12. und 13. Abh.). Als der römische Klerus, nachdem er das fa-

tholische Niederland ganz unter den päpstlichen Stuhl zurück und den Sturz des liberalen Ministeriums Thorbecke herbeigeführt hatte, in einem bischöflichen Erlaß den Wiederhall des päpstlichen Syllabus ausposaunte; als er, ungeachtet der heftigsten Protestbewegungen vieler, namentlich deutscher, Katholischen, die Verkündigung des Dogmas der päpstlichen Unfehlbarkeit vorbereitete und durchzuführen wußte, trat D. diesen Äußerungen geistlicher Anmaßung entgegen und erhob er die Stimme, um seine Landesgenossen, die Protestanten, aber auch die Katholischen selbst, vor der immer näher rückenden ultramontanischen Gefahr zu warnen (*Een woord tot mijne katholieke landgenooten*, 1869; *Vrijheid en onfeilbaarheid*, 1872) und, ungeachtet der ernstlichen Opposition vieler Geistesverwandter, die künftige Unumgänglichkeit von niederländischen „Mai-Gesetzen“ zu 10 prophezeien (*Scheiding van kerk en staat*, 1875). Auch bei vielen Katholischen setzte er Freiheitsliebe voraus, auch unter ihnen gedachte er zu sammeln für die große Zukunftskirche, von welcher er bisweilen geträumt; er dachte sie gegründet auf der Herzensfrömmigkeit, und war vorurteilsfrei genug, diese in den heterogensten Glaubensbekenntnissen entdecken zu können; sie lag ihm am Ende mehr denn alles Übrige am Herzen und, besonders 15 in späteren Jahren, hat sie ihm manches Friedenswort abgelockt. Den gefährlichsten aller Feinde erblickte er in dem Unglauben, den er unaufhörlich bekämpfte, indem er einerseits die Unbeweisbarkeit und die Unvernünftigkeit desselben ins Licht rückte, andererseits die an wissenschaftliche Sicherheit grenzende Wahrscheinlichkeit der religiösen Weltanschauung darlegte, wenn man nur dieselbe aufbaue nach der eigenen Methode und mit den eigenen 20 Hilfsmitteln der Wissenschaft, die ja auch selbst es wagt aus der Empfindung zu schließen auf die Existenz einer Realität, von welcher dieselbe erregt wird. Mathematik und Poesie heißen nach D. die Bestandteile sowohl der wissenschaftlichen als der religiösen Weltanschauung (*De strijd over God* 1878, in *L. Bl. II*, 9. Abh.). Eine materialistische Naturwissenschaft betrachtet er als verderblich, eben deshalb aber sah er in einer einseitig 25 wissenschaftliche Entwicklung den Weg zu einem trostlosen Pessimismus und eine ernsthafte Gefahr für die Kultur. Nur aus dem Bunde der Wissenschaft mit der Religion erwartete er die Geburt jener harmonischen Weltanschauung, die zur gleichen Zeit den Verstand, das Gemüt und den Charakter ernährt, und da eine solche Weltanschauung nur von der Philosophie zu schaffen sei, hat D. bis ans Ende die Philosophie gelehrt 30 und gepredigt als die souveräne Wissenschaft, welche den Menschen mit sich selbst auszu-söhnen vermöge.

J. Molenaar.

Orange, Synoden. — Sirmond, *Conc. ant. Galliae*, I 70 ff. 215 ff.; Brunß, *Can. apost. et concil.*, II 122 ff., 176 ff.; Hefele, *Conciltengesch.* II² 291 ff. 724 ff.

In einer Kirche (*ecclesia Justini-anensis*) auf dem Gebiete der südfranzösischen 35 Stadt, deren altrömisches Theater noch gegenwärtig vorhanden ist und zu antiken Auf-führungen benutzt wird (*Pariser Zeitschrift Le Théâtre* 1900 Nr. 43, p. 6—8), fand am 8. November 441 unter dem Vorsitz des Bischofs Hilarius von Arles (s. d. A. Bd VIII S. 56) und in Gegenwart des Eucherius von Lyon (s. d. A. Bd V S. 573) eine Kirchenversammlung von 17 Bischöfen (einer hatte einen Vertreter gesandt) und ihren 40 Begleitern statt (vollständiges Verzeichnis bei Maassen, *Gesch. der Quellen* S. 951 f.), die 30 Beschlüsse faßte. Es wurde über Salbung (*can. 1 f.*), Verstattung der Buße (*can. 3 f.*) und kirchliches Asylrecht (5—7) verhandelt, den Bischöfen in der Ordination fremder Kleriker (8 f.), Weihung einer Kirche auf fremdem Gebiet (10) und anderen Ver- 45 richtungen (11. 21. 30 vgl. 16) Vorsicht empfohlen, über die Erteilung kirchlicher Hand-lungen an körperlich oder geistig Gebrechliche (12—15) und Katechumenen (18—20) Bestimmung getroffen und die Keuschheitsvorschrift für Geistliche (Diakonen, Witwen *can. 22—28*; 24 mit ausdrücklicher Berufung auf einen Beschluß — *can. 8* — der Turiner Synode von 401) eingeschärft. Die Deutung einiger Beschlüsse (2. 3. 17) ist schwierig; *can. 4* steht mit einem Dekretal des römischen Bischofs Siricius in Wider- 50 spruch. Auch 2 und 18 verraten, daß man sich noch gegen das Eindringen römischer Bräuche wehrte. Die Beschlüsse sind zu Arles im J. 443 (? s. Bd II S. 59, 62) wiederholt, *can. 23* von Casarius nebst anderen Synodalbeschlüssen citiert. Gratian hat unechte Kanones beigefügt. Über das Zusammentreten einer Synode im Gebiete von Orange am 18. Oktober 442 (*can. 29*) ist nichts bekannt. — Am 3. Juli 529 trat bei Ge- 55 legenheit der Weihe einer vom Statthalter der Gallia Narbonensis erbauten Kirche in der inzwischen burgundisch gewordenen und sodann ostgotischen Stadt eine Versammlung von 14 Bischöfen unter dem Vorsitz des Casarius von Arles zusammen, die in der Ge-schichte des Augustinismus eine Rolle spielt (Text auch bei Hahn, *Bibl. der Symbol*

3. Aufl. § 174) und päpstliche Sanktionierung erfuhr (s. Bb III S. 626; ausführlicher Arnold, Casarius von Arelate S. 350 ff. 533 ff.). **C. Sennecke.**

Orarium s. d. A. Kleider und Insignien Bb X S. 528, 57.

Oratio ad Graecos s. d. A. Justin Bb IX S. 643, 57.

5 **Oratorianer** s. d. A. Neri Bb XIII S. 712 ff.

Oratorium der göttlichen Liebe. — Vgl. Caracciolo, Vita Pauli IV., p. 182 (Coloniae Ubiorum 1612).

Durch Ranke, Päpste I, 2. Buch (S. 88 der 6. Aufl., 1874) ist auf diese Vereinigung frommer Männer in Rom zu Leo X. bzw. Hadrians VI. Zeit die Aufmerksamkeit gelenkt worden. Dieselbe bezweckte Pflege der Frömmigkeit in den üblichen Formen katholischen Kirchenwesens; sofern dessen Besserung schließlich eine Frucht der von ihnen zunächst erstrebten Förderung der individuellen Frömmigkeit und Kirchlichkeit hätte werden können, sind ihre Bestrebungen von Ranke selbst unter den Begriff „Analogien des Protestantismus“ gebracht worden, obwohl sie mit dem Protestantismus im eigentlichen Sinne nichts zu thun haben. Den Namen gab sich oder erhielt diese Vereinigung, zu der Ranke nach dem Biographen Caraffas fünfzig bis sechzig Mitglieder zählt, unter denen ein Giberti (s. d. Art.), Sadoletto (s. d. A.), Bonifazio da Colle, Paolo Configlieri, Latino Giovenale, Luigi Lipomano, Giuliano Dati und Giovanni Pietro Caraffa die hervorragendsten waren (vgl. m. Dhino, 2. Aufl. S. 58), von dem Oratorium der Kirche San Silvestro e Santa Dorotea in Trastevere, in welchem sie ihre Zusammenkünfte abhielten. Dati selber war Rektor dieser Kirche, in deren Vorhalle heutzutage eine Gedenktafel an die Stiftung des „Oratoriums“ erinnert. Die Mitglieder verpflichteten sich zu fleißigem Kirchenbesuch, zu häufigem Gebete am heiligen Orte, zu regelmäßigiger Teilnahme an der Messe. Eine Einwirkung auf die kirchlichen Verhältnisse in Rom über den engsten Kreis der Mitglieder hinaus scheint das „Oratorium“ nicht geübt zu haben — die Stürme der Einnahme und Plünderung Roms im Jahre 1527 hat es nicht überlebt. Jedoch hatte der Gedanke, der Hadrians VI. offene Beistimmung erhielt, auch anderswo Raum gefunden: in Verona begegnet eine ähnliche Einrichtung halb darauf mit gleichem Namen; sie verdankte dem inzwischen dort Bischof gewordenen Giberti ihre Gründung (vgl. Miß Tuder, Gian Matteo Giberti I in The English Historical Review XVIII, n. 69, S. 27; 66). Über das Verhältnis des „Oratoriums“ zu den protestantischen Reformversuchen in Italien vgl. oben Bb IX S. 535, 54 ff. **Beurath.**

Ordinarius. — Mit diesem Ausdruck bezeichnet das kanonische Recht den Diözesanbischof (s. d. A. Bischof Bb III S. 245) als den ordinarius iudex, d. h. den ordentlichen oder regelmäßigen Inhaber der Jurisdiktion innerhalb der Diözese (c. 3 in VI. De off. ordin. 1, 16 c. 12. X. De off. iud. ord. I. 16). Im Gegensatz zum Ordinarius stehen zunächst alle diejenigen Geistlichen, welche zwar auch regelmäßig im Besitz der Jurisdiktion sind, aber nur kraft einer Übertragung von Seiten des Ordinarius, wie namentlich die Generalvikare und Offiziale, sodann aber diejenigen, welche aus besonderen Gründen und ausnahmsweise vom Papste zur Leitung der kirchlichen Verhältnisse einer Diözese berufen sind, wie die Koadjutoren (s. d. Art. Bb X S. 609). Nicht alle Bischöfe sind Ordinarien, so namentlich nicht die Weihbischöfe (s. den Art.), da diese keine Jurisdiktion besitzen, sondern nur als Stellvertreter eines Ordinarius die Pontificalien ausüben, und überhaupt nicht alle sogenannten Titularbischöfe oder episcopi in partibus infidelium, weil diese keine wirkliche Diözese zu verwalten haben, sondern nur auf den Titel einer solchen ordiniert sind. In den Missionsländern wird den apostolischen Vikaren, welche in der Regel Bischöfe in partibus sind, eine jurisdictio ordinaria zugeschrieben, auch werden dieselben häufig Ordinarien genannt, gleichwohl besteht zwischen ihnen und einem Ordinarius ein sehr wesentlicher Unterschied, insofern letzterer der ordentliche, nicht willkürlich absetzbare Inhaber seiner Diözese ist mit einem durch die allgemeinen kirchlichen Normen bestimmten Inbegriff von Amtsrechten, jene dagegen nur päpstliche Delegaten sind, welche mit ihrer ganzen amtlichen Existenz, ihrer Dauer, den Grenzen ihrer Amtsbefugnisse ganz vom Belieben der römischen Kurie abhängen. Vgl. Mejer, Die Propaganda, Göttingen 1852, II. 1, S. 265 u. ff. **(Wasserschleben †) Schling.**

Ordnation a) in der evang. Kirche s. d. A. Geistliche Bd VI S. 471 f.

b) in der kathol. Kirche s. d. A. Priesterweihe.

Ordnationsstreit s. d. A. Knipstro Bd X S. 596, 96.

Ordines. — Bingham, *Origines eccl.* L. II, P. I, S. 53 ff. und L. III, P. II, S. 1 ff.; gusti, *Denkwürdigkeiten*, 11. Bd, S. 75 ff.; Winterin, *Denkwürdigkeiten*, 1. Bd, 1. Abt., S. 281 ff.; Hinschius, *System des kath. Kirchenrechts*, I, S. 5 ff.; Phillips, *Kirchenrecht*, I, 297 f.; Friedberg, *Kirchenrecht*, 5. Aufl., S. 25 ff.

Die Bezeichnung *ordo* für die kirchliche Beamtenschaft und *ordines* für die einzelnen Ämter innerhalb derselben kommt sehr frühzeitig vor; man begegnet ihr schon bei Tertullian; vgl. *de idol.* 7; *de exhort. cast.* 7; *de monog.* 11 u. ö. Schwierlich hat Tertullian den Ausdruck zuerst gebraucht; er wird ihn im Sprachgebrauch der Kirche vorgefunden haben; er entstand, indem man die auf bürgerlichem Gebiete übliche Unterscheidung zwischen *ordo superior* und *inferior*, und zwischen *ordo* im Sinne von *curia* und *plebs* (s. Humann, *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts* s. v.) auf das kirchliche Gebiet übertrug. Vgl. *de exh. cast.* 7: *Nonne et laici sacerdotes* 15 *mus?* . . . *Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas.*

Indem ich für die Ausbildung der einzelnen Ämter auf die betreffenden Artikel und das *sacramentum ordinis* auf den Artikel „Priesterweihe“ verweise, erinnere ich hier daran, daß anfangs weder auf die Zahl der Ämter noch auf die prinzipielle Sonderung in *ordines maiores* und *minores* Gewicht gelegt wurde. Sicher ist, daß schon Tertullian nicht nur Bischöfe, Presbyter und Diakonen zum *Ordo* rechnete (dies nimmt Schubert, *RG.* I, S. 370 an, aber vgl. *de praescr. haeret.* 41 S. 578: *Alius die episcopus, cras alius, hodie diaconus qui cras lector, hodie presbyter et cras laicus*). Aber wir können nicht mit Sicherheit feststellen, welche Ämter zu dieser Zeit üblich waren. Dagegen wissen wir aus dem Briefe des Cornelius von Rom an Fabianus, daß zu den Beamten der römischen Gemeinde Presbyter, Diakonen, Subdiakonen, Acoluthen, Exorcisten, Anagnosten, Psalmodisten gehörten (Euseb. *h. e.* VI, 43). Diese sämtlichen Ämter mit Ausnahme der *Ostiarum* sind in derselben Zeit in Afrika vorkommend (Subdiakon und Lektor *Cypr. ep.* 29 S. 548, Acoluth *ep.* 7 S. 485, Exorcist *ep.* 23 S. 536). Dagegen wird im 8. Buch der apostolischen Konstitutionen von der Ordination der Bischöfe, Presbyter, Diakonen, Subdiakonen, Anagnosten handelt (c. 16—22 und 27), obgleich dem Kompilator die Exorcisten und Sänger beizugehören sind (c. 26 und 28). Der *Terminus clerus minor*, damit die Unterscheidung zwischen *ordines maiores* und *minores*, begegnet zum ersten Male in der anonymen Schrift *de rebaptism.* 10 (*Cypr. opp.* III S. 82); vgl. auch *Cypr. ep.* 38, 2 S. 580. Sein noch lange stand die Zahl der Grade nicht fest; während man bei Hieronymus liest: *Generaliter clerici omnes nuncupantur qui in ecclesia Christi decesserunt, quorum gradus et nomina haec sunt: ostiarius, psalmista, lector, exorcista, acolythus, subdiaconus, diaconus, presbyter et episcopus* (*Etymol.* 40 I, 12), zählt die anonyme, nach-Isidorische Schrift *de sept. grad. eccl.* nur folgende Grade auf: *fossore, ostiarii, lectores, subdiaconi, levitae, sacerdotes, episcopi* (*SL* XXX, p. 152 sq.), wogegen Malahfrid Strabo in seiner *Comparatio ecclesiarum ordinum et secularium* von den unteren Stufen die Subdiakonen, Exorcisten, Ostiarum, Acoluthen, Lektoren, Kantoren und Psalmisten nennt, *de exord.* 32. 45

Was aus den Bedürfnissen des Lebens entstanden war, und sich deshalb in den verschiedenen Gegenden etwas verschieden gestaltet hatte, wurde durch die Scholastik systematisiert. Bei dem Lombarden steht die Siebenzahl der *ordines* bereits fest, wie er sie in zwei Klassen sondert. Gerade sieben *ordines* (= *spiritualium officiorum gradus*) giebt es wegen der siebenfältigen Gnade des heiligen Geistes. Er zählt die *ordines* der *ostiarum, lectores, exorcistae, acolythi, subdiaconi, diaconi, sacerdotes*; unter ihnen ragen zwei als *sacri ordines* hervor: der Diakon und Presbyter, *quia hos solos primitiva ecclesia legitur habuisse et de his solis praecipuum apostoli habemus; . . . subdiaconos vero et acolytos procedente tempore ecclesia sibi constituit.* Jeder *ordo* wurde von dem Herrn selbst verwaltet: 65 der *ostiarum*, als er die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel trieb; der *ostiarum* durch die Schriftverlesung in der Synagoge zu Nazareth *Lc* 4, 16 ff.; der des

Exorcisten durch die Heilung des Taubstummen Mc 7; daß er das Amt des Akoluthen hatte, bezeugt er selbst, indem er spricht: Ich bin das Licht der Welt zc. Jo 8; den Dienst des Subdiacon übte er aus bei der Fußwaschung, den des Diacon, indem er seinen Jüngern das Sacrament austeilte und sie zum Gebet aufforderte. Der Episkopat ist nach Petrus Lombardus nicht ein besonderer ordo für sich, sondern er ist dignitatis et officii nomen; er zerlegt sich wieder in die vier Stufen der Patriarchen, Erzbischöfe, Metropolitane und Bischöfe (Sent. l. IV, dist. 24 Pariser Ausg. v. 1553, f. 345 ff.). — Thomas lehnt die Ableitung der sieben ordines aus den sieben Gaben des heiligen Geistes ab, quia in quolibet ordinum septiformis gratia datur. Er selbst gewinnt die ratio, numeri et gradus ordinum durch die Reflexion auf das Altarsacrament. Die potestas ordinis bezieht sich entweder auf die consecratio eucharistiae oder auf aliquod ministerium ordinatum ad hoc sacramentum. Der Konsekration entspricht der ordo der Priester. Die Thätigkeit der Diener richtet sich entweder auf das Sacrament selbst oder auf die Empfänger desselben. In ersterer Hinsicht kommt in Betracht die Austeilung des Sacraments (Diaconen), die Sorge für die heiligen Gefäße (Subdiaconen), die Präsentatio der Abendmahls-elemente (Akoluthen); in letzterer Hinsicht die Ausschließung der Untwürdigen (Ostiarii), der Unterricht der Katechumenen (Lektoren), die Vereitung der Ennergumenen (III. par. summ. suppl. qu. 37 art. 2, Ausg. v. Parma 1855, S. 250f.). Die Unterscheidung von ordines sacri und non sacri wird von Thomas gebilligt, nur daß er auch den Subdiaconat zu den ordines sacri rechnet. Nur ihnen liegt die Pflicht der continentia ob, ut sancti et mundi sint qui sancta tractant (ib. art. 3 p. 254). Den Episkopat zählt auch Thomas nicht als eigenen ordo, sondern als officium ad sacras et hierarchicas actiones innerhalb des ordo sacerdotalis (ib. qu. 40 art. 5 p. 281). Über die bischöfliche Macht erhebt sich nach ihm die päpstliche, durch die die ganze Kirche regiert wird zum Zweck der kirchlichen Einheit (ib. art. 6, p. 282).

Abweichend von den Theologen zählten die Kanonisten acht oder neun ordines; man vgl. hierüber Phillips, Kirchenrecht I, S. 297 ff., und Hinschius, System des kath. Kirchenrechts I, S. 5f.

Durch die tridentinische Synode ist die scholastische Theorie in der römischen Kirche bekenntnißmäßig geworden, obgleich die alten Ämter zum Teil längst nicht mehr bestehen. Die Beschlüsse der 23. Sitzung handeln von dem sacramentum ordinis und stellen c. 2 (Danz, Libr. symb. eccl. Rom. cath. p. 159sq.) die Siebenzahl der ordines fest: De sacerdotibus et de diaconis s. litterae apertam mentionem faciunt . . . et ab ipso ecclesiae initio sequentium ordinum nomina atque uniuscuiusque eorum propria ministeria subdiaconi sc., acolythi, exorcistae, lectoris, ostiarii in usu fuisse cognoscuntur, quamvis non pari gradu. Nam subdiaconus ad maiores ordines a patribus et s. conciliis refertur. Demgemäß wird denn auch can. 2 (Danz S. 162) das Anathema über jeden ausgesprochen, der behauptet, praeter sacerdotium non esse in ecclesia catholica alios ordines et maiores et minores, per quos velut per gradus quosdam in sacerdotium tendatur. Vgl. Cat. Rom. de ord. sac. c. 3 (Danz S. 608 ff.).

In der griechischen Kirche wurde die Stufenfolge der kirchlichen Ämter nicht ähnlich genau durchgebildet wie in der römischen. Bedeutung haben für sie nur die drei Stufen des Diaconats, Priestertums und Episkopats, s. Kattenbusch, Confessionskunde I, S. 348. Demgemäß begnügt sich die confessio orthodoxa daran zu erinnern, daß in dem Priestertum die anderen kirchlichen Ämter zusammengefaßt sind, das des Lektor, Kantor, Lampadarius, Subdiacon und Diacon, die ihre besonderen Pflichten haben, worüber ihre Träger von den Bischöfen zu unterrichten seien p. 1 qu. 111 (Kimmel, Libr. symb. eccl. orient. p. 188). Vgl. Gaf, Symbolik der griech. Kirche, S. 277 ff.

Für das Gebiet des Protestantismus haben die alten ordines nur noch historische Bedeutung.

Ordo Romanus. — Ersch und Gruber, Allgem. Encyclopädie, Sect. III, Teil V (1834), S. 74—76; Ordo Romanus von Rheinwald; Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik I (1883), S. 41—44; Probst, Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines, 1892, S. 386—422; Duchesne, Origines du culte chrétien. II. éd. (1898), p. 138—143; III. éd. (1903), p. 146—150; Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I (1900), S. 346 f.; Redl in: Tübinger Quartalschrift 1862, S. 50—83; Grisar in: BTh IX (1885), S. 409—421;

X (1886) S. 727 ff. — Ueber die veröffentlichten ordines Romani vgl. die Angaben im Artikel.

Unter einem Ordo in liturgischem Sinne versteht man in der mittelalterlichen Kirche die Angaben über den Verlauf aller liturgischen Handlungen; der Ordo giebt an, wie die einzelnen Ceremonien einer kultischen Handlung aufeinander zu folgen haben und wie sie auszuführen sind; er bietet aber nicht die liturgischen Texte selbst (wie das Sacramentar und das Antiphonar). Man vereinigte oft verschiedene Ordines, z. B. über die Taufe, die Kirchweih, die letzte Ölung u. s. w., in einer Schrift und diese trug dann den Titel Ordo. Der Ausdruck Ordo scheint seit dem 12. oder 13. Jahrhundert durch den Ausdruck *ceremoniale* in der liturgischen Sprache ersetzt worden zu sein. Jedenfalls ist er heute nicht mehr im offiziellen Gebrauch. Die uns erhaltenen Ordines tragen alle römischen, wenn auch nicht immer rein römischen Charakter. Es lag in der Entwicklung des gesamten kirchlichen Lebens, daß der römische Ordo die in den Provinzen des Abendlandes geltenden Ordines allmählich überwand, wenn es ihm auch erst spät gelang, alle nichtrömischen Spuren zu tilgen (vgl. Art. Messe, liturgisch, Bd XII S. 697 ff.). Was die alten ordines Romani enthielten, finden wir heute in dem *ceremoniale Romanum* und in dem *ceremoniale episcoporum* wieder. Das erstere enthält die päpstliche Liturgie; es ist 1488 von Augustinus Patricius Piccolomini verfaßt, aber erst 1516 unter dem Titel: *Rituum ecclesiasticorum sive sacrarum ceremoniarum S. R. E. libri tres* zu Venedig erschienen (wieder abgedruckt 1557; 1560; 1750 u. ö.). Das *ceremoniale episcoporum* wurde im J. 1600 von Clemens VIII. veröffentlicht und von den Päpsten Innocenz X., Benedikt XIII. und XIV. vermehrt.

Die wichtigsten bisher veröffentlichten mittelalterlichen ordines Romani sind folgende: 1. der sogen. *ordo Romanus vulgatus*, zuerst herausgegeben von Georg Cassander, Köln 1559 und 1561 (in seinen *opera*, Paris 1616, p. 97 ff.; neu herausgegeben von G. Ferrarius, Rom 1591; Paris 1610; abgedruckt bei Hittorpius, *De divinis cath. eccl. officiis*, 1568; ed. II. 1610, p. 1—180). Er enthält fast die gesamte Liturgie; sein Alter dürfte kaum über das 10. Jahrhundert hinaufreichen. — 2. Die 15 von Mabillon in seinem *Museum italicum*, tom. II (Paris 1689, ed. II, 1724), so p. 3—544 veröffentlichten Ordines. (Ordo I und II wieder abgedruckt bei Muratori, *Liturgia Romana vet.*, Venedig 1748, I.) Man pflegt allgemein die einzelnen dieser Ordines mit der Nummer zu bezeichnen, die sie in der Sammlung von Mabillon tragen. Die ersten 6 Ordines bieten die Pontifikalmesse. Ihr Alter ist sehr verschieden; die ältesten sind wohl die beiden ersten. Für die Datierung ist wichtig, daß den ersten Ordo Amalarius von Metz kommentiert hat in seiner Schrift: *De officiis ecclesiasticis* (um 830) (abgedruckt bei Hittorpius, a. a. O. p. 305 ff.). Grisar und Probst führen diesen Ordo auf Gregor I. zurück (daher abgedruckt in den *opp. Gregorii MSL* 78, p. 937 ff.); Duchesne setzt ihn ins 9. Jahrhundert. Der zweite Ordo ist entschieden jünger als der erste. Erst recht gilt dies von den Ordines III—VI. Ordo VII behandelt die Taufe (abgedruckt bei Probst, *Katechese und Predigt von Anfang des 4. bis z. Ende des 6. Jahrh.* [1884]; vgl. darüber Probst, *Sacr. und Ordines*, S. 398 ff. und Wiegand, *Die Stellung des apost. Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters I* [1899], S. 209 f.); die Ordines VIII und IX behandeln die Ordination. Ordo X vereint die verschiedensten Ordines (Liturgie an den drei letzten Tagen der Karwoche; Sündenbekenntnis, Krankenbesuch, letzte Ölung und Krankenkommunion u. s. w.). Ordo XI enthält die päpstliche Liturgie für das ganze Kirchenjahr, ist vor 1143 von Benediktus, Kanonikus von St. Peter, verfaßt und dem Guido v. Castello, dem späteren Papst Celestin II., zugeeignet. Ordo XII stammt von Kardinal Cencius de Sabellis, dem späteren Papst Honorius III. (1216—1227) (daher steht dieser Ordo auch bei Horoy, *Medii aevi bibl. patristica I* (Paris 1879), p. 23—94; vgl. Art. Honorius III. Bd VIII S. 320, 4 ff.). Er handelt von den päpstlichen Riten von Advent bis zu Kreuzes-Erhöhung, von den jährlichen Ausgaben bei den Presbyterien und von verschiedenen päpstlichen Ämtern, von der Papstwahl und Papstweihe und endlich von der Kaiserkrönung. Ordo XIII, *ceremoniale Romanum* genannt, ist auf Befehl Gregors X. (1272) zusammengestellt und bespricht die Wahl und die Funktionen des Papstes. Der nächste Ordo XIV behandelt die gleichen Materien in ausführlicherer Form; er stammt nach Mabillon vom Kardinal Jakob Cajetan, der in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts lebte. Der Ordo trägt den Namen *Ordinarium S. R. E.* Endlich der letzte Ordo XV hat den Bischof von Senogallia (Sinigaglia) Petrus Amelius (gest. 1398) zum Ver-

fasser, doch fehlt es nicht an Zusätzen von anderen Händen; er behandelt die Ceremonien während des ganzen Kirchenjahrs. Wir können an diesen von Mabillon gesammelten Ordines geradezu das Wachsen dieses besonderen liturgischen Literaturzweiges verfolgen: von ziemlich geringen und unvollständigen Anfängen an wächst sich der Ordo allmählich zu einem stattlichen Buch aus und tritt sogar unter einem neuen Titel in die Erscheinung. 3. Duchesne hat eine Reihe von wichtigen Ordines veröffentlicht; zunächst 9 Ordines nach einer Pariser Handschrift, im Bulgärlatein, etwa ums Jahr 800 geschrieben (vgl. Origines du culte chrétien II. éd. p. 439—464); sodann druckt er einen ordo Romanus ab (ebenda. p. 464—466), den schon de Rossi (inscriptiones christianae urbis Romae II, part. 1, p. 34) nach einer Einsiedelner Handschrift veröffentlicht hatte; endlich läßt er noch 2 Ordines über die Kirchweih folgen, beide ins 9. Jahrhundert gehörig (ebenda, p. 467—471). 4. Weitere Ordines finden sich bei Gerbert (liturg. Alem. monum. I. II); Martène (de antiqu. eccl. ritibus und Thesaurus anecd.) u. a. Wie viele dieser Ordines noch handschriftlich in den Bibliotheken schlummern, 15 davon kann man sich durch einen Blick in Ebners Missale Romanum I (1896) überzeugen.

Organische Artikel s. d. A. Konkordate Bd X S. 713, 30 ff.

Orgel (vgl. d. Art.: Bach, Kirchenmusik, s. Bd II S. 340 ff., bezw. Bd X S. 443 ff.). — Litteratur: 1. Zur Geschichte der Orgel und des Orgelbaues: Michael Brätorius, 20 Syntagma musicum (1614—1620) Tl. II (De organographia). Neu herausgegeben in den „Publikationen älterer Musikwerke“ durch die Gesellschaft für Musikforschung, Bd XIII, Leipzig; Chrysander, Histor. Nachricht von Kirchenorgeln, Rinteln 1753; (Mittag, Historische Abhandlung über Entstehung und Gebrauch u. s. f. der Orgel, Lüneburg 1756); Debos de Gelles, P., L'art du facteur d'orgues . . . Paris 1766—1778 (3 B.); Adlung, Musica mechanica organoœdi, Berlin 1768; Sponfel, Orgelhistorie . . . Nürnberg 1771; Gerbert, De cantu et musica sacra . . . (s. Bd X S. 448, 23) im II. Band; F. J. Anthony, Geschichtliche Darstellung der Entstehung und Vervollkommnung der Orgel, Münster 1832; (Organ für christl. Kunst, Köln 1852, Nr. 5 und 8); Couffemater, Essai sur les instruments de musique en moyen âge, Paris 1859 (in Didron's Annales archéologiques. vol. III, S. 199 ss.); A. v. 30 Rottberg, Zur Geschichte der Musik-Instrumente. Im Anz. des German. Museums, Nürnberg 1860 Nr. 5—9; Zur Geschichte der Orgel. Von einem österr. Benediktiner. Im Archiv für kirchliche Baukunst und Kirchenschmuck von Th. Brüser, Berlin (II u. III) 1873 u. 1878; H. Riemann, Orgelbau im frühen Mittelalter. Ugem. Musik-Zeitung, Leipzig 1879, Nr. 4—6 und 1880, Nr. 29; A. Schubiger, P., Orgelbau und Orgelspiel im Mittelalter, in Spicileg. 35 1876, II, S. 79—95; D. Bängemann, Geschichte der Orgel und der Orgelbaukunst von den ersten Anfängen bis zur Gegenwart, Demmin 1880, 2. A. 1881; Edward John Hoptins, The organ, its history and construction, London 1855; 5. A. 1887 (Geschichtlicher Teil von E. F. Rimbault); Otte-Wernicke, Handbuch der kirchlichen Kunst-Archäologie, 5. A., Leipz. 1883 (S. 322 ff.). — 2. Zur Geschichte der Orgelmusik und des Orgelspiels: Konrad Baumann (Baulmann), „Fundamentum organisandi 1452“ (herausgeg. und erf. von W. Arnold, 40 H. Wellermann in Chrysanders Jahrbüchern f. Musik-Wissenschaft II (1867); U. Kornmüller, P., Die alten Musiktheoretiker, in F. X. Haberls Kirchenmusik. Jahrb. (Regensburg 1886 S. 1 ff. und 1887 S. 21 ff.); Das Buxheimer Orgelbuch (1480—1560). Herausgeg. von K. Eitner als 45 Beil. zu den Monatsheften für Musikforschung 1887 und 1888 (Leipzig); A. G. Ritter, Zur Geschichte des Orgelspiels, vornehmlich des deutschen vom 14. bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts, Leipzig 1884; Frenzel, Die Orgel und ihre Meister, Dresden 1899; G. Rietchel, Die Aufgabe der Orgel im Gottesdienst bis in das 18. Jahrhundert, Leipzig 1893. Wert- 50 volle Beiträge s. Ph. Spitta, J. S. Bach, Leipzig I und II (1873. 1880) I, S. 96. 100. 106. 111. 124. 478. 499. 645. II, 137. 122. 132 (in den Kompendien der Geschichte der Musik von A. v. Dommer, H. A. Köstlin; bei H. Riemann, Gesch. der Musik seit Beethoven, Stuttgart, 1900 S. 561. 653 u. ff.); B. Kothe, und Th. Forchhammer, Führer durch die Orgellitteratur, Leipzig 1890—1895. — 3. Zur Orgelkunde: Arnold Schlicke (der Vater), Spiegel der 55 Orgelmacher und Organisten, Heidelberg 1511, neu gedruckt in den Monatsheften für Musikgeschichte, Leipz. 1869 S. 76 (vgl. ib. 1870 Nr. 10. 11. 12); J. H. Bendeler, Organopöia, Frankfurt u. Leipzig 1690. Neu aufgelegt „Orgelbaukunst“ ib. 1739; A. Beyermeister, Orgelprobe, oder kurze Beschreibung, wie man die Orgelwerke von den Orgelmachern . . . annehmen könne, Quedlinburg 1681, 2. A. („Erweiterte Orgelprobe“), Leipzig 1689; G. F. F. Schlimbach, Ueber die Struktur, Erhaltung, Stimmung und Prüfung der Orgel, Leipzig 1801 (1825); J. H. Zang, Der vollkommene Orgelmacher, Nürnberg 1804; A. Müller, Die Orgel, ihre 60 Einrichtung und Beschaffenheit, Meissen 1830; J. G. Töpfer, Lehrbuch der Orgelbaukunst, Weimar 1856. Neu von H. M. Mühlh. u. d. L. „Theorie und Praxis des Orgelbaus, 1888; Die Orgel, ihre Aufgabe und Lage in der kath. Kirche, Münster 1868; J. G. Heinrich, Struktur und Erhaltung der Orgel, Glogau 1861; J. H. Seibel, Die Orgel und ihr Bau,

Dresden 1843, 2. A. von Kunze 1875; 4. A. von Rothe 1887; J. W. Anding, Handbüchlein für Orgelspieler, 3. A. 1872; E. F. Richter, Katechismus d. Orgel, 2. A., Leipz. 1875; Lederle, Die Kirchen-Orgel, 1882; Zimmer, Die Orgel (1896); K. Locher, Erklärung der Orgelregister und ihrer Klangfarben, 1887, 2. A. 1896 u. a. m. — 4. Zur liturgischen Verwendung der Orgel: G. Rietschel, Die Aufgabe der Orgel im evang. Gottesdienst. Denkschrift des XII. deutsch-evang. Kirchengesang-Vereinestages zu Hannover, Leipzig 1894; Chr. Staiger und A. Deutter, Kirchliches Orgelspiel. In Nachrichten von dem Ev. Kirchengesangverein für Württemberg, Waiblingen 1896; J. Abel, Der evang. Choral und seine Behandlung. Korrespondenzblatt des Evang. Kirchengesang-Vereins für Deutschland (Leipzig) 1889, S. 9; Ph. Spitta, Die Wiederbelebung protestantischer Kirchenmusik auf geschichtlicher Grundlage. Deutsche Rundschau, 1882, S. 116 ff.; A. Hänlein, Ueber Registerwahl beim kirchlichen Orgelspiel mit Rücksicht auf die verschiedenartigen Gottesdienste des Kirchenjahrs. Korrespondenzblatt d. Ev. Kirchengesang-Vereins für Deutschland, 1892, S. 85; P. Stöbe, Ueber die Begleitung des Gemeindegesanges. Monatschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst. Herausgeg. von Smend und Spitta, Göttingen V, S. 148; Fuchs, Orgel und Kirchengesang, ib. IV S. 97 ff.; Eindram, Orgelspiel und Kirchengesang, ib. IV, S. 252 ff.; R. Hartter, Zur Sache des kirchlichen Vor- und Nachspiels . . . , ib. II, S. 79 ff. 226 ff.; P. Lang, Noch ein Wort über kirchliches Vor- und Nachspiel, ib. II, S. 152; vgl. IV, 78 ff. 116 ff. V, 201; Siona, Monatschr. f. Lit. und Musik, hrsggeg. von D. Herold, 1893, S. 87, 124 ff., 1902, Nr. 11. 12. — Zur Stellung der Orgel im Gotteshaus: F. Spitta, Chorraum und Sängerkhor. Monatschr. f. Gottesdienst und K.-Kunst . . . I, 20 192 ff.; ders., Die Prinzipien für die Aufstellung der Orgel im evangelischen Gotteshause, ib. II, 212 ff.; Th. Krause, Notum aus der Chorböhe, ib. I, 328 ff.; Nebelin, Orgelempore und Sängerkhor, ib. I, 387 ff.; F. Bratke, Die Stellung der Orgel in der Kirche, ib. II, 176; ders., Die Spittasche Orgelstellung, ib. III, 106; J. Guyot, Kanzel, Altar, Orgel und Chor-anlage im evang. Kirchengebäude, ib. III, 179; vgl. Sulze, Die ev. Gemeinde, Gotha 1891; 26 F. Spitta, Zur Reform des ev. Kultus, Göttingen 1891 (S. 74 ff.). Ferner die Lehrbb. der Prakt. Theol. von Schleiermacher, Nießsch (II § 317), Moll (§ 715), Gaupp (I, S. 279), Otto (I, § 250), Th. Harnack (I, S. 519), Knoke (S. 93), Ahelis (II, 114), A. Krauß (I, S. 72), der Liturgik, so G. Rietschel I, 146 u. f. — 5. Zum Ganzen: Art. „Orgel“ in E. Kümmerle, Encyclopädie der ev. K.-Musik, Gütersloh II (1890) S. 580; Weßer u. Welte, Kath. 80 Kirchenlexikon (v. B. Wäumker).

Das Interesse, welches die Aufnahme eines Artikels über die Orgel in diesem Werke fordert und rechtfertigt, gründet sich auf die Bedeutung der Orgel und des Orgelspiels für den Gottesdienst, beschränkt sich also auf die Orgel als liturgisches Instrument. Die Entwicklung der Technik des Orgelbaues und des Orgelspiels ist hier nur soweit zu berücksichtigen, als sie für die Bedeutung der Orgel im Gottesdienst in Betracht kommt; im übrigen aber ist auf die orgelgeschichtliche und orgeltechnische Litteratur zu verweisen.

1. Geschichte der Orgel und ihrer Einführung in den Gottesdienst. Das Wort Orgel stammt aus dem griechischen ὄργανον, welches ganz allgemein Werkzeug aller Art bedeutet, dann zur Bezeichnung von Musikinstrumenten überhaupt, so von den LXX in Übersetzung von אֲרָגָן, אֲרָגָן, אֲרָגָן, insbesondere von Blasinstrumenten, im engsten Sinn zur Bezeichnung desjenigen Instrumentes gebraucht wird, das den Alten seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. bekannt ist und im Prinzip unserer heutigen Orgel entspricht, vgl. August. enarr. in ps. 56, 7: „organa dicuntur omnia instrumenta musicorum. Non solum illud organum dicitur, quod grande est et inflatur folli- 45 bus“ . . . vgl. ps. 150, 7: „organum generale nomen est omnium vasorum musicorum, quamvis jam obtinuit consuetudo ut organa proprie dicuntur ea quae inflantur folliibus“ . . . und Zsiborus (560—636 n. Chr.), etymol. s. orig. lib. III, c. 21: „organum vocabulum est generale vasorum omnium musicorum; hoc autem cui folles adhibentur hydraulum Graeci nominant, ut autem organum dicatur magis ea vulgare est consuetudo“ . . . Dieses Instrument beschreibt Cassiodorus (480—570) in ps. 150 Mig. LXX, 1053: „Organum itaque est quasi turris diversis fistulis fabricata, quibus flatu follium vox copiosissima destinatur, et ut eam modulatio decora componat, linguis quibus- 55 dam ligneis ab interiore parte construitur, quas disciplinabiliter magistrorum digiti reprimunt grandisonam efficiunt et suavissimam cantilenam“. (Vgl. ep. 1, 45 Mig. LXIX p. 540): eine Anzahl von Pfeifen, bis zu 10, die nach den Tönen der diatonischen Scala abgestimmt sind, ist zur Reihe verbunden (nach dem Vorbild der Panöflöte); die Pfeifen werden durch den Wind zum Tönen gebracht, der durch Blasebälge erzeugt wird; sie werden von dem Spieler mittelst einer Klaviatur angespielt. Eine besondere Gattung bildet die Wasserorgel (organum hydraulicum), bei welcher das Zuströmen der Luft zu den Pfeifen durch Wasserdruck reguliert wird. Als Erfinder

derselben gilt nach Tertullian, *De anima* c. 14 p. 1017 Archimedes (gest. 212 v. Chr.), nach Vitruv und Plinius jedoch Ktesibios von Alexandria (gest. 170 v. Chr.). Beschreibung und Abbildung s. D. Wangemann a. a. D. S. 19 und Anhang Fig. 5 u. 6.

- Die Orgel war für die antike Gesellschaft ein Instrument des musikalischen Genusses.
- 5 Das Überhandnehmen der Instrumentalmusik, also auch das Aufkommen der Orgel, galt in ersten Kreisen als Zeichen des Verfalls echter Kunst („Fuit vero pudens ac modesta musica, dum simplicioribus organis ageretur“ meint Boethius), der gesteigerte Musikbetrieb überhaupt als Zeichen des geistigen Rückgangs der Geistesbildung (Ammianus Marcellinus XIV, 6, 18: . . . statt des Philosophen gehe der Sänger, 10 statt des Lehrers der Verebtheit der Lehrer der Musik aus und ein; während die Bibliotheken gleich Gräften verschlossen seien, sehe man Instrumente [organa] aller Art“). Die ablehnende Haltung, welche die christlichen Kreise gegen den Musikbetrieb der antiken Gesellschaft, insbesondere gegen die Instrumentalmusik einnahmen, erstreckte sich natürlich auch auf die Orgel (vgl. Bd X S. 449 ff.). Wenn diese gleichwohl von den Organen 15 der Kirche, insbesondere in den Klöstern in Gebrauch und Pflege genommen wurde, so geschah es ausschließlich unter dem rein praktischen Gesichtspunkt, daß das Instrument mit seinen feststehenden Tönen ein treffliches Hilfsmittel für den Unterricht im Kirchengesang darstellte. Die Orgel gab den Ton sicher an und ließ denselben, wenn die Taste niedergedrückt war, so lange fortklingen, bis diese wieder in die vorige Lage gebracht war.
- 20 Derselbe Gesichtspunkt, Ermöglichung einer sicheren Tonangabe, Stütze für den liturgischen Gesang, führte dazu, auch im Gotteshause selbst solche Instrumente aufzustellen, die dann naturgemäß ihren Platz in der Nähe des Chors (gewöhnlich im Presbyterium oder Unterchor auf der Nordseite) fanden. Erst weit später rückten sie an die Seite des Langschiffs (z. B. in Friedberg i. H. die 1422 erbaute Orgel der Stadtkirche [Monatsh. für 25 Musik-Gesch. XIII, 34], in der Marienkirche zu Dortmund, im Münster zu Strassburg u. a.). Noch später rückten sie an das Westende der Kirchen. Die beim Gesangsunterricht verwendeten Orgeln waren klein (c—c') und nicht schwierig zu spielen. Die für den Kirchengebrauch bestimmten Orgeln wurden größer und größer, hier kam es auf Stärke des Tons an. Die erste Orgel zum Gebrauch in der Kirche, von der wir sicher 30 wissen, ist die, welche Karl der Große im Dome zu Aachen aufstellen ließ. Denn ob unter den „organa“, welche der byzantinische Kaiser Konstantin Kopronymos dem fränkischen Könige Pippin zum Geschenk machte, Orgeln zu verstehen sind oder überhaupt Orgeln sich befunden haben, ist mindestens unsicher. Vom 10. Jahrhundert ab erhielten die Kirchen an den Bischofsitzen in Deutschland und England Orgeln (Winchester 980; 35 München, Freising, Magdeburg, Halberstadt, Erfurt, im 10. und 11. Jahrhundert. Diese Orgeln waren kompliziert, deshalb umständlich zu spielen. Die Klaviatur enthielt nur diatonische claves. Von einem kunstmäßigen Orgelspiel konnte nur in bescheidenen (vgl. Schubiger in den Monatsheften f. Musikforschung I, S. 127, Leipzig 1869) Grenzen die Rede sein. Die erste Orgel, welche neben 14 diatonischen auch 8 chromatische claves 40 besaß, ist, soweit unsere Kenntnis reicht, die im Dom zu Halberstadt (13. Jahrhundert). Die Orgel auf dem Genter Altar der Gebr. van Eyck besitzt eine chromatisch geordnete Klaviatur, aber noch kein Pedal. Die Erfindung des Pedals bedeutet den wichtigsten Fortschritt im Orgelbau. Sie darf nicht viel vor 1426 (Genter Altar!) und jedenfalls später als 1444 angelegt werden, denn in diesem Jahre baute Heinrich Trardorf aus 45 Mainz eine Orgel mit Pedal für die Kirche S. Lorenz zu Nürnberg, Konrad Rothburger eine solche für die Barfüßerkirche daselbst 1475. Nach Italien brachte Bernhard der Deutsche das Orgelpedal 1470 (Brätorius a. a. D. S. 96 . . . „so hat ein Deutscher mit Namen Bernhardus das Pedal um das Jahr nach Christi Geburt 1470 aus Deutschland gen Venedig in Italien gebracht“).
- 50 Im Jahre 1426 schreibt der Propst Felix Hemmerli in Solothurn urkundlich nieder, daß „nach der löblichen, und durch ganz Deutschland schon lange eingeführten Sitte fast alle Kirchen, insbesondere die Cathedral- und Kollegiatkirchen mit melodischen Orgeln gezieret seien“. Daß das Orgelspiel jetzt schon selbstständige Bedeutung gewonnen hatte, erhellt aus dem Umstande, daß Nördlingen 1412 und 1413 zwei besoldete Orgelmeister 55 hatte (s. Beyschlag, Nördl. Schulgesch. St. 4 S. 5); daß in Bingen 1475 eine Altarpfunde in eine Organistenstelle umgewandelt wurde. Das 15. und vollends das 16. Jahrhundert kennt hochberühmte Orgelmeister (in Italien: Francesco Landino il cieco zu Florenz; Bernhard den Deutschen in Venedig, 1445—59; Antonio Squarcialupi in Florenz, gest. 1475; Giovanni Andrea Gabrieli, 1510—1586; Claudio Merulo, 1533—1604; Girolamo 60 Frescobaldi, 1583—1644 u. a.; in Deutschland: Konrad Paumann, 1410—1473; Paul

Hofbaymer, 1459—1537; Hans Leo Hasler, 1564—1612; Elias Nikolaus Ammerbach, 1550 Organist an der Thomaskirche zu Leipzig; Matthias Greiter, gest. 1550 und Bernhard Schmid d. Ä., 1520—1592 in Straßburg u. v. a. Das 17. Jahrhundert brachte die Erfindung der Windwage durch Chr. Förner (1610—1678) mindestens vor 1667, welche die genaue Regulierung des Windstroms ermöglicht; das 18. Jahrhundert die Durchführung der gleichschwebenden Temperatur (J. S. Bach, G. A. Sorge, A. Werkmeister, G. H. Töpfer, F. Wille), das 19. Jahrhundert unter anderem nebst Voglers Simplifikationsystem, die Verbesserung der Kegellade durch C. F. Walcker (1799—1872), die Erfindung des pneumatischen Hebels durch Ch. Barker (1806—1879), die Einführung und Verbesserung der Elektromechanik durch Brycefon 1868, Hope Jones, Weigle, der 10 Mährenpneumatik durch H. Willis (1867). Infolge dessen ist das einst so ungefüge Instrument dem Willen des spielenden Meisters völlig unterworfen und seinen künstlerischen Absichten völlig dienlich gemacht worden: die Töne, die er auf der Klaviatur anschlägt, sprechen mit einer Präzision an, die kaum mehr etwas zu wünschen übrig läßt; die Spielbarkeit ist so leicht und bequem, wie die des Klaviers. Die große Zahl der Register und die Leichtigkeit ihrer Handhabung und Kombination stellt dem Spieler eine Mannigfaltigkeit von Klangtypen und Klangmischungen zur Verfügung, wie sie kein anderes Instrument bietet. Die Einfügung von freischwingenden Zungen in Verbindung mit sinnreichen Pedal-Koppelungen ermöglicht den allmählichen Übergang vom zartesten Piano zum mächtigsten Forte, und umgekehrt, die reichste Schattierung des Tons, 20 die mannigfaltigsten Klangwechsel. Das volle Instrument wetteifert mit dem größten Orchester an Macht und Fülle, Farbenreichtum und Rundung des Klanges; seine Register bergen die ganze Mannigfaltigkeit der Stimmindividuen, die im Orchester zusammenwirken, und stellen sie alle in den Dienst eines einzigen, des spielenden Künstlers. Die Orgel ist in der That die „Königin der Instrumente“ geworden. Aber gerade diese 25 ungeahnte Vervollkommenung ist ihre Gefahr, denn sie täuscht leicht über die Schranken hinweg, welche der Orgelmusik durch die Natur des Instruments, bezw. durch die Entstehung und die dadurch bedingte Beschaffenheit des Orgeltons gezogen sind, und verleitet dazu, der Orgel Aufgaben zuzumuten, welchen sie nur unter Verläugnung ihres Wesens, also auf Kosten der künstlerischen Wahrheit gerecht zu werden vermag. Denn ob sie auch 30 in Spielweise und Klangwirkung den übrigen Musikinstrumenten noch so sehr angenähert wird, sie behält doch ihren individuellen, musikalischen Grundcharakter, der ihre Behandlung und den Stil der für sie bestimmten Musik bedingt.

2. Die Orgel als Musikinstrument, der Orgelstil. Der Orgelton wird auf rein mechanischem Wege hervorgebracht. Mag der Mechanismus noch so sehr vervoll- 35 kommt, die Spielweise noch so sehr erleichtert und vereinfacht werden, der Orgelspieler vermag doch immer nur den bereits fertigen Ton hervorzubringen, auf dessen Beschaffenheit selbst vermag er durchaus keinen Einfluß auszuüben. Er kann ihn an Stärke ab- und zunehmen lassen vermöge der im Werke befindlichen freischwingenden Zungen, er kann durch geschickte Wahl und Kombination der Register dem Spiel die größte Mannig- 40 faltigkeit der Klangschattierung verleihen, aber er vermag nicht den Ton selbst zu beseelen, ihm die Farbe, den Ausdruck des unmittelbar Persönlichen zu geben, wie der Sänger, der seine Stimme in der Gewalt hat, dem Gesange, der Meister eines Bogeninstrumentes, der Meister eines Blasinstrumentes dem Tone, den sie selbst hervorrufen. Die Natur des Orgeltones schließt die persönliche Beseelung des Tons, den unmittelbaren 45 Ausdruck aus, der selbst dem Klavierspieler in der Beherrschung des Anschlags und in der individuellen Belebung des Rhythmus zu Gebote steht. An die Stelle des unmittelbaren Ausdrucks tritt für den Orgelspieler der mittelbare. Was er dem Tone selbst nicht einzuhauchen vermag, muß er in die unter seinen Fingern entstehende Form selbst hineinlegen. Diese muß für sich selbst zeugen, durch ihre Gestaltung teilt sich die Per- 50 sönlichkeit des Orgelkünstlers mit, die in dem Tonwerk um so kraftvoller und erkennbarer hervortritt, je mehr es dem Künstler gelungen ist, sich völlig an dasselbe hinzugeben, in demselben gewissermaßen abzubilden, objektiv zu werden. Hauptmerkmal des Orgelstils, wie ihn die Natur des Instruments bedingt, ist somit Objektivität in dem Sinne, als von künstlerischer Bedeutung und Wirkung selbstständiger Orgelmusik nur in 55 dem Maße die Rede sein kann, als dieselbe Tonformen darbietet, die als solche durch sich selbst interessieren und etwas sagen. Diese Objektivität bedingt einen gewissen Formalismus, nicht bloß deshalb, weil es eben nur geschlossene Formen sind, durch welche die Orgel zum Geiste des Hörers zu sprechen vermag, sondern weil auch die Mittel, welche dem Orgelkünstler zu Gebote stehen, um die Form zu charakterisieren, ihr das in-

dividuelle Gepräge zu geben und sie so zum Abdruck seines Wesens zu machen, vorwiegend formaler Natur sind (Schärfe des melodischen Umrisses, Gewicht und Gedrungenheit der Tonfolge, sinnreiches Ornament und Figurenwert u. s. f.). Aber dieser Formalismus ist kein toter, leerer, sofern ja eben die künstlerische Wirkung davon abhängt, daß die Form Trägerin des Individuellen sei, etwas sage, Sinn habe, von einer künstlerischen Absicht zeuge. Die Geschichte des Orgelspieles zeigt freilich, daß eine Hauptgefahr der Orgelkunst in dem einseitigen Formalismus liegt.

In ihren Anfängen begnügte sich die Orgelkunst mit der einfachen Übertragung von Vokalsätzen auf die Orgel. Als sie selbständiger wurde, schritt man weiter zur Durchflechtung derselben mit Figurenwert, und zur Erfindung von Sätzen, die aus dem Instrument heraus gedacht und auf die demselben eigentümliche Wirkung berechnet waren. Claudio Merulo (s. o.) schafft in der „Tocata“, „einem Tonwerke, welches durch abwechselnde Verknüpfung glänzenden Laufwerks mit getragenen Harmoniefolgen den Klangreichtum der Orgel zu entfesseln suchte, eine wenn auch noch regellose und phantastische, so doch sehr entwicklungsfähige Form“ (Spitta a. a. D. I, S. 46). Giovanni Andrea Gabrieli (s. o.) bereitet mit seinen Kanzonen und Sonaten die Orgelfuge vor; Frescobaldi und Froberger (gest. 1667) stellen deren Form fest (Durchführung des frei erkundenen Themas nach strenger Regel, Herabsetzung der Ornamentik zum bloßen dienenden Mittel).

Nun erst wird die Orgelmusik ein selbständiger Zweig der Instrumentalmusik. Für diese ist das mannigfaltige Formenspiel einerseits Bethätigung der musikalischen Schaffenslust, des Gestaltungsdrangs überhaupt, der reinen Freude an der Hervorbringung immer neuer Gebilde; andererseits doch immer auch Ausdruck des Dranges, die bewegte Innerlichkeit auszusprechen. Die Orgel verfügte noch über ganz unzulängliche Ausdrucksmittel, wie Lauf- und Figurenwert, unbehilfliche Harmonienverknüpfung u. a., ihre Eigensprache war noch sehr unentwickelt. Es war daher natürlich, daß die Orgelkunst, um ihren architektonisch-ornamentalen Gebilden individuellen Lebensgehalt zu verleihen, Anlehnung an die fertige Melodie suchte, die solches Leben in sich birgt, und ihre Aufgabe darin sah, diese Melodie nach ihrem Gehalte auszuschöpfen, mit den ihr zu Gebot stehenden Mitteln gewissermaßen auszulegen. Durch diese Verbindung mit der fertigen Melodie gewinnen die bei aller Bestimmtheit doch immer vieldeutigen Formen und Figuren der Orgelmusik für den Hörer eine bestimmte Bedeutung: sie treten in lebendige Beziehung zur Welt des Gemüts. So haben die Orgelmeister schon frühe damit begonnen, beliebte Volksweisen für die Orgel zu bearbeiten, sei es, daß sie dieselben ganz oder stückweise selbständigen Orgelstücken zu Grunde legten, sei es, daß sie sich damit begnügten, sie zu kontrapunktieren, zu variieren, in das kunstvolle Figurenwerk einzuflechten. Durch die enge Verknüpfung mit der Volksweise wird der Orgelstil dichterisch befruchtet. Sie bestimmt die Entwicklung des Orgelstils in der evangelischen, genauer der lutherischen Kirche Deutschlands und giebt ihm sein eigentümliches Gepräge. Indem hier der Orgel als höchste Aufgabe die künstlerische Auslegung der Gemeinbeweihe gestellt wird, erfährt ihre musikalische Ausdrucksweise die höchste ihr erreichbare Ausbildung. Sie gelangt zur klassischen Vollendung als Kirchenkunst.

3. Die Orgel im Gottesdienst, als liturgisches Instrument. In den Gebrauch der Kirche war die Orgel zunächst als praktisches Hilfsmittel für den Unterricht im liturgischen Gesang gekommen. Im Gotteshause aufgestellt diente sie zur Unterstützung desselben, zuerst durch einfache Tonangabe, dann indem sie stellenweise mit dem Gesange ging, stellenweise mit ihm alternierte, bei höherer Entwicklung des Orgelspiels, indem sie den Gesang durch ein Vorspiel, Praeambulum einleitete (s. d. Art. Praeambulum bei Kümmerle a. a. D. II, S. 717. 720. „Eine Prämambel ist eine praecensio, die man vorher spielt, daß der Zuhörer in den rechten Ton kommt, ehe man das rechte Stück anfängt“, erklärt Sebastian Brandt im Narrenschiff 1494). Die Mitwirkung der Orgel diente insbesondere bei Gesängen des Lobpreises, ähnlich wie das Läuten der Glocken, zur Erhöhung des festlichen Gepräges. Sie hat sich diesen genau anzuschließen, vgl. die Weisung an den Organisten zu Frankfurt a. D. von 1330: „wer der Orgel vorsteht, der soll zu den Zeiten, da man auf den Orgeln singen soll, in den Chor mit dem Schulmeister gehen und ihn um einen Treter bitten, daß Chor und Orgel übereinstimmen, damit nicht eine Konfusion entstehe“ (Ch. W. Spieker, Beschreibung und Geschichte der Marien- oder Oberkirche zu Frankfurt a. D.). So bestimmt die kurze Anweisung für den Organisten in den Statuten des Kapitels S. Sigt zu Merseburg die Feste, an denen „organista in organis cantabit“ (Urk. B. des Hochstifts Merseburg I

§. 965. 966 „organis“, wohl, weil seit dem 13. Jahrh. häufig 2 Orgeln aufgestellt waren?). So wurde auf den Konzilien von Basel 1440 und Konstanz 1470 das *Te deum* mit Orgelbegleitung gesungen. Mißbrauch war es, wenn die Orgel ganze Stücke der Messe den Sängern abnahm, sei es, um sie zu entlasten, oder, wo sie fehlten, zu ersetzen, oder wenn das Orgelspiel, um die Dauer der Messe abzukürzen, den rezitierenden 6 Priester unterbrach und ganze Messstücke, das Credo, die Praefatio, das Pater noster abschnitt (Beispiele und Nachweise s. G. Rietschel, Die Aufgabe der Orgel . . . S. 11 ff.). Daß namentlich auf deutschem Gebiete die Orgel in Verbindung mit dem Kunstgesang weiten Spielraum im Gottesdienst gewonnen hatte, erkennen wir aus den Instruktionen der Organisten; so wird Sebalbus Grave zu Nördlingen 1474 verpflichtet, „auf der Orgel 10 zu St. Jürgen alle hochzeitlichen Tage und Feste (sic), und sonst auf Befehl, Amt, Vesper, und zu Zeiten Salve mit gutem Fleiß zu schlagen“. Was ursprünglich ein Notbehelf gewesen, war vielerorts Regel geworden, so daß eine Reihe von Synoden gegen das Überwuchern des Orgelspiels einschreiten mußten (Trier 1549; Augsburg 1567; Roermund 1570; Thorn 1600 u. v. a.). Als Konzession an den in weiten Gebieten 15 tatsächlich eingebürgerten Gebrauch der Orgel beim Gottesdienst sind die Bestimmungen des Caeremoniale 1600 (*De Organo, Organista, et Musicis seu cantoribus et norma per eos servanda in divinis* 1, c. 28) zu verstehen. Danach wird der Orgel die Ausföhrung einzelner Messgesänge (z. B. im Kyrie das „Christe eleyson“; ähnlich im Gloria in excelsis . . . u. s. f.) zugebilligt. Der strengen Observanz jedoch galt 20 und gilt die Orgel als liturgisches Instrument im eigentlichen Sinne des Wortes nicht. Als Hilfsmittel des liturgischen Gesanges hat sie im Gottesdienst Raum, sofern und soweit derselbe eines solchen bedarf; im Prinzip, d. h. wo der Gesang richtig bestellt ist, sollte sie entbehrlich sein, wie sie denn z. B. in der päpstlichen Kapelle fehlt. Als Instrument der Kunstmusik, sei es selbstständiger Orgelmusik, sei es im Zusammenwirken mit 25 dem kunstmäßigen Chorgesang steht sie für die strenge Observanz unter demselben Gesichtspunkt, wie die kunstmäßige Kirchenmusik überhaupt, bezw. die Instrumentalmusik (s. Bd X S. 445. 455). Wer gegen diese Bedenken hat, weil die ästhetische Wirkung so leicht vom eigentlichen Zweck des Gottesdienstes ablenkt, der wird diese Bedenken auch auf das Orgelspiel erstrecken. So meint Thomas von Aquino, Tract. 2, 2 qu. 91, art. 2: 80 „ . . . dergleichen Musikinstrumente (mithin auch die Orgel) dienen mehr dazu, Wohlgefallen zu erwecken, als innerlich zur Andacht zu stimmen“.

Ein liturgisches Instrument im eigentlichen Sinne des Wortes ist die Orgel auch nach evangelischer Anschauung nicht. Orgelspiel ist so wenig ein wesentliches Erfordernis des Gottesdienstes, wie Kunstgesang. Als Kunstübung steht das Orgelspiel für 85 die evangelische Anschauung unter demselben Gesichtspunkt, wie die kunstmäßige Kirchenmusik, ja wie die Kunst überhaupt: es ist als willkommene Bereicherung des Gottesdienstes zuzulassen, sofern und soweit es sich als Mittel der Erbauung erweist, diese nicht hindert, sondern fördert, genauer, sofern und soweit es die Verkündigung und Vergegenwärtigung des Evangeliums nicht aus dem Mittelpunkt des Gottesdienstes verdrängt oder 40 die Aufmerksamkeit von ihr ablenkt, vielmehr auf sie hinleitet und sich in ihren Dienst stellt, und sofern und soweit sie das Gebet der Gemeinde nicht stört, die Andacht nicht unterbricht oder ablenkt, sondern anregt und vertieft (s. Bd X S. 446). Daher die ablehnende Haltung der Reformatoren, selbst Luthers im Anfang, weil ihnen im Hinblick auf den Mißbrauch die Gefahr den Nutzen überwog (vgl. G. Rietschel a. a. D. S. 17 u. 18). 45

In enge Verbindung mit dem Gottesdienst der evangelischen Kirche ist die Orgel erst als die Führerin des Gemeindegesanges, des musikalisch stilisierten Chorgebetes der Gemeinde getreten (Bd X S. 452). Aber auch diese Verbindung ist keine wesentliche, keine innerlich notwendige, sondern eine geschichtlich gewordene, eine bloß tatsächliche, auf Gewohnheit beruhende. Das praktische Bedürfnis hat sie herbeigeföhrt, sie erfolgte 50 aus Gründen der Zweckmäßigkeit. Tatsächlich hat der evangelische Gottesdienst lange ohne sie bestanden, nicht bloß in der reformierten Kirche, sondern über ein Jahrhundert lang auch in der sonst orgelfreundlichen lutherischen Kirche. Der Gemeindegesang erfolgte unter der Führung des Kantors und der Schüler ohne Begleitung der Orgel. Letztere fehlte z. B. in Strassburg noch 1670, in Wernigerode noch 1712; von der beginnenden 55 Sitte, den Gemeindegesang mit der Orgel zu begleiten, hören wir zuerst 1636 aus der Vorrede des Organisten an St. Lorenz in Nürnberg, Siegmund Theophilus Stabe zu einer Neu-Ausgabe Hahlerscher Chorgesänge. Allgemein herrschend ist sie erst im 18. Jahrhundert geworden: z. B. in Frankfurt a. M. wird erst am 12. August 1712 „der Anfang gemacht mit Schlagung der Orgel des ganzen Gesanges durch, vom Anfang bis Ende“ 60

(E. Frieße, Verzeichnis der Kantoren an der St. Bartholomäuskirche in Frankfurt a. M., in den Monatsheften für Musikgeschichte XXIII S. 186, Leipzig 1891). In Nordhausen findet sich die Orgelbegleitung erst 1735, in Rothenburg a. d. T. erst 1770 (die einzelnen Zeugnisse s. bei G. Rietschel, Die Aufgabe der Orgel . . . S. 46 ff.).

5 Dieser Dienst der Orgel ist erst Bedürfnis geworden, als einerseits die Zahl der Melodien so angewachsen war, daß sie der Gemeinde nicht mehr alle vertraut und ge-
läufig sein konnten, und als die erste vollstümliche Frische des frühesten evangelischen
Gemeindegesanges schon nachgelassen hatte, so daß er einer kräftigeren Stütze und Nachhilfe
bedurfte, als sie der Chorgefang gewährte, selbst wenn dieser die Weise des Gemeinde-
10 lieses zum Mittelpunkt und zur Grundlage hatte, und diese, wie seit 1586 immer all-
gemeiner der Fall war (s. Bd X, 456) in der Oberstimme lag. Die Orgel wurde (so
schon seit 1536 [Anal. luth. ed. Kolbe 1883, S. 217] in Wittenberg und wohl überall,
wo eine Orgel stand) beim Chorgefang verwendet, wie man es von der katholischen Kirche
her gewöhnt war, sei es daß sie ihn zu begleiten, sei es daß sie mit ihm zu alternieren
15 hatte. Sie verfügte mithin über mehrstimmige Liebsätze, die, je mehr der Satz den Cha-
rakter der Begleitung annahm, sich ebensogut zum Vortrag durch den Chor, wie zum
Vortrag auf der Orgel und zur Begleitung des Gemeindegesanges eigneten. Das erste
Orgelchoralbuch in diesem Sinne ist das von Samuel Scheidt in Halle 1650 heraus-
gegebene „Tabulaturbuch“, welches zwar den von der Orgel begleiteten Gemeindegesang
20 noch nicht voraussetzt, aber ermöglicht und ihm den Weg ebnet (vgl. Arno Werner, Sa-
muel und Gottfried Scheidt. In Sammelbände der Internat. Musikgesellschaft I, S. 420,
Leipzig 1898/99. 1662, bezeichnet es G. Clearius noch als etwas Außerordentliches, daß
aus besonderem Anlaß „die Orgel zu den deutschen Liedern mit eingeschlagen worden“).
Erst geht die Orgel nur stropfenweise mit dem Gemeindegesang und setzt wieder aus,
25 wenn dieser im Gange ist. Bald erwies sich dies als ungenügend, ja mißständig, „weil
durch das ofte Einhalten des Orgelschlagens bei einem und anderem ausgefungenen Vers
einige Unordnung entstanden“ (E. Frieße a. a. D. S. 186). So begleitet die Orgel den
ganzen Gesang durch. In der Folge überwucherte das Orgelspiel den Gemeindegesang.
Das Lied der Gemeinde wurde des ursprünglichen Rhythmus entkleidet, der Zusammen-
30 hang der Melodie durch Zwischenspiele zwischen den Verszeilen zerrissen, der Gemeinde-
gesang sozusagen in das Orgelspiel eingeschmolzen. Aus dieser ungünstigen Einwirkung
der Orgelbegleitung auf den Gemeindegesang erklären sich die Bedenken, welche von ge-
wichtiger Seite gegen die Heranziehung der Orgel zum Gemeindegesang erhoben worden
sind, sofern diese nicht überhaupt sich gegen die Verwendung der Kunst, speziell von
35 Musikinstrumenten im Gottesdienst richten, wie die Großgebauers (Wächterstimme 1661
Kap. 11, S. 225), so von Claus Harns, Pastoraltheologie II. Bd, 5. Rede, wenn er
meint, „ihre (der Orgel) Nützlichkeit ist gering, ihre Schädlichkeit ist groß, und kein Mittel,
um ihre Schädlichkeit abzuhalten, ist hinlänglich“, von A. Krauß, Prakt. Theologie, II, I,
S. 72: „Gegen die Verwendung der letzteren (der Orgel) spricht der Umstand, daß der
40 Kirchengesang ohne ihre Unterstützung eher auf die gewünschte Höhe gelangt“; von
Eduard Wrell, der meint: „ein Musikkennner und Freund der Kirche kann nichts besseres
und heilsameres für ihren Kultus wünschen und verordnen, als die gänzliche Verweisung
der Orgel wie jedes musikalischen Instrumentes aus derselben“. Es leuchtet ein, daß diese
Bedenken doch nur den Mißbrauch treffen, der darin besteht, daß das Orgelspiel den Ge-
45 meindegesang überwuchert und nach seinem Interesse meistert. Dieser Mißbrauch ist aber
nicht notwendig mit der Orgelbegleitung verbunden. Diese hat ihr gutes Recht nicht
bloß als notgedrungenes Hilfsmittel zur Nachhilfe und Unterstützung des Gemeinde-
gesanges, wo dieser etwa nicht ohne sie gehen will, sondern als das durch die geschicht-
liche Führung der Gemeinde an die Hand gegebene und darum willkommene Mittel, den
50 Gemeindegesang als das Chorgebet der Gemeinde mit Hilfe der musikalischen Stilisierung
dieser seiner Bestimmung gemäß würdig zu gestalten, ihm die erbauende Kraft zu sichern
und dadurch die erbauende Wirkung des Gottesdienstes selbst zu erhöhen. Es ist die
Aufgabe der Orgelbegleitung, die mannigfaltigen Stimmen der singenden Masse zu einem
einheitlichen Tonstrom zu verschmelzen, durch die harmonische Unterlage die an und für sich
55 mehrdeutige Melodie mit der Stimmung des Gotteshauses und der gottesdienstlichen Feier
jedesmal in Einklang zu bringen, und dadurch das Chorgebet der Gemeinde zu eindringlichster
Kraft und Weihe zu steigern. In vollem Maße wird dieser Aufgabe dann Genüge geleistet,
wenn die Orgelbegleitung nicht bloß dem Charakter der gottesdienstlichen Zeit und des
betreffenden Liedes, sondern auch der mit den einzelnen Strophen wechselnden Stimmung
60 gerecht wird, und so der Gemeinde das, was sie singend betet, gleichsam deutlich macht,

zu unmittelbarem Gefühlsverständnis bringt. So gefaßt kann es die Aufgabe der Begleitung mit sich bringen, daß an bestimmten Höhepunkten der Feier, wenn einmal der Gemeinde die Zunge gelöst ist und der Gesang mühelos und von Begeisterung getragen dahinströmt, die Orgel schweigt, oder daß sie in freier Tongestaltung sich über den Gesang emporhebt, ihn umspielt und auf ihren Tongebilden wie auf lichten Wolken emporträgt (vgl. Paul Stöbe, Monatschrift für Gottesdienst und kirchl. Kunst, V, S. 148), Gemeindegesang und Orgelkunst zusammenschließend zum Lied im höheren Chor. Diese Aufgabe aber erfordert einen Meister ersten Ranges. Da ein solcher der großen Mehrzahl der Gemeinden nicht zu Gebote steht, bei den Durchschnittsorganisten nicht immer das hierzu erforderliche Maß künstlerischen Könnens und liturgischen Verständnisses vorausgesetzt werden darf, so wird die Begleitung für die Regel an den Satz des in der Gemeinde eingeführten Choralbuchs gebunden sein müssen. Nur ist dies nicht als absolutes Gesetz zu verstehen, sondern als Schutzmaßregel gegen Stillwidrigkeiten und Mißgriffe, als Handleitung und Wegführung für den Organisten vom durchschnittlichen Können; der Meister, der als Künstler und Liturg seiner Sache sicher ist, darf sich darüber erheben, wie dies die großen Orgelmeister früherer Tage so angesehen und gehalten haben (vgl. Ph. Spitta, Die Wiederbelebung protest. Kirchenmusik a. a. D. S. 116).

Aus der engen Verbindung mit dem Gemeindelied ergaben sich außer der Aufgabe, den Gemeindegesang zu begleiten und künstlerisch zu stilisieren, bezw. zu idealisieren, weitere selbstständige Aufgaben für die Orgel: sie hat die Gemeinde auf die von ihr anzustimmende Weise vorzubereiten, zur Andacht zu sammeln (Vorspiel, Präludium); sie hat das Chorgebet der Gemeinde mit den umgebenden Teilen des Gottesdienstes in angemessener Weise zu verknüpfen (Zwischenspiele, Interludien) und die in ihm lautgewordene Andacht in würdiger Weise ausklingen zu lassen (Nachspiel, Postludium). Die ganze Mannigfaltigkeit der dem Instrumente zur Verfügung stehenden Kunstformen (Choralvorspiel, Choral-Motette, Choral-Figuration, Choral-Phantasie, Choralfuge u. s. f.) kommt zur Anwendung. Was alle Formen mit dem Gottesdienst verknüpft, das ist die Beziehung zum Kirchenlied, zum Chorgebet der Gemeinde.

Die Verkirchlichung der Orgelkunst in diesem Sinn, die zugleich als höchste Vergeistigung und Idealisierung der Orgelkunst anzusehen ist, vollzieht sich auf dem Boden der lutherischen Kirche in Deutschland, sie ist das Werk, zugleich die besondere Eigentümlichkeit und Größe der klassischen deutschen Orgelmeister, die ihren großen Lehrmeister in John Pieter Sweelind 1562—1621, ihren größten Klassiker in Johann Sebastian Bach (s. d. A. Bd II S. 340) haben (Sweelinds Schüler Jakob Prätorius in Hamburg gest. 1651, Heinrich Scheidemann in Hamburg gest. 1663, Samuel Scheidt in Halle 1587 bis 1654, der Herausgeber des „Tabulaturbuchs“ von 1650, s. o., der in der orgelmäßigen Bearbeitung des Chorals die Bahn gebrochen hat. Ihm folgen in dieser Richtung Strunck, Theile, Alberti, Adam Reinken 1623—1722, Dietrich Buxtehude 1637—1674, endlich Johann Bachelbel 1653—1706, der die von den Süddeutschen ererbte Neigung zu Anmut und Glätte mit der norddeutschen Formenstrenge vermittelt). J. S. Bach „machte den Choral mit allen seinen kirchlichen Beziehungen zum Gegenstand rein künstlerischer Erklärung“, das Lied der Gemeinde sah er „gleichsam als ein Naturchönes an für seine Kunst“ (Ph. Spitta). Diese selbst ist Orgelkunst im vollsten Sinne des Wortes: er denkt und schafft aus dem Geiste der Orgel heraus, sie ist es, die seiner schaffenden Phantasie die Sprache leiht. Alle ihre Formen beherrscht er mit Freiheit und erfüllt sie mit individualem Leben. Sein Orgelstil steht fest auf dem Boden der Überlieferung, aber er trägt durchaus das Gepräge seiner Person, es ist sein persönlicher Stil, durchaus wahrhaftig, echt protestantischer Orgelstil.

Die Folgezeit hat diesen Stil im Zusammenhang mit der Entwicklung der Technik des Orgelbaues, die das Instrument immer geschmeidiger machte und damit aus der künstlerischen Isolierung heraus in den Strom der allgemeinen musikalischen Entwicklung hineinstellte, erweicht und modernisiert. Die Orgel lernte im 18. Jahrhundert die Sprache Mozarts, sie lernte im 19. Jahrhundert die Sprache Mendelssohns reden, im 20. beginnt sie sogar die Polychromie der Wagner-Wisztischen Musik sich anzueignen. (Im 18. Jahrhundert: Bachs Söhne: Wilhelm Friedemann, Karl Philipp Emanuel, Johann Christoph; Bachs Schüler: Johann Philipp Kirnberger 1721—1783 (Berlin); Johann Ludwig Krebs (Altenburg) 1713—1780; Gottfried August Homilius (Dresden) 1714—1785; Johann Christian Kittel (Erfurt) 1732—1809; ferner: M. G. Fischer (Erfurt) 1773—1829; Johann Christian Heinrich Rind (Darmstadt) 1770—1846; Georg Joseph Vogler 1749 bis 1814; Justin Heinrich Knecht (Wibrecht) 1752—1817; M. G. Töpfer (Weimar) 1791 bis

1870. Im 19. Jahrhundert: August Gottfried Ritter 1811—1885; Wilhelm Valentin Boldmar 1812—1887; Karl Ludwig Thiele 1816—1848; Gustav Flügel (geb. 1812); Adolf Friedrich Hesse 1809—1863; Heinrich Bernhard Stabe 1816—1882 und Friedrich Wilhelm Stabe (geb. 1817); Gustav Adolf Merckel 1827—1885; Karl August Haupt (Berlin) 1810—1891; Immanuel Faust (Stuttgart) 1823—1894; Karl Armbrust 1849 bis 1897; Reinhold Seyereen 1848—1897; Eduard Tob 1839—1867; Chr. Find und Friedrich Find; Johann Georg Herzog, geb. 1822; Arnold Mendelssohn; Philipp Wolfrum; Max Neger; A. Hänlein; Richard Hartmuß; Heinrich Reimann; Karl Straube u. v. a.

Ob die Modernisierung des Orgelstils sich mit der gottesdienstlichen Aufgabe der Orgel vertrage, das ist zunächst weniger eine liturgische, als vielmehr eine musikalisch-ästhetische Frage. Denn an und für sich wäre liturgischerseits gegen die Annäherung der musikalischen Ausdrucksweise der Orgel an die allgemeine musikalische Ausdrucksweise der Zeit nichts einzuwenden, sofern nur den Forderungen, welche an die gottesdienstliche Musik überhaupt gestellt werden müssen (s. Bd X, S. 447) Rechnung getragen wird. Ja, sofern durch die Modernisierung ihrer musikalischen Ausdrucksweise die Orgelmusik an Fasslichkeit gewinnt und dem Verständnis der Gemeinde näher gebracht wird, entspräche sie der Grundforderung der Gemeindegemäßigkeit, die auf alles Anwendung findet, was im Gottesdienst zur Erbauung der Gemeinde mitwirkt. Die Frage ist aber die: ob und wie weit die Modernisierung des Orgelstils sich mit diesem selbst verträgt, wie er durch die Natur des Instruments bedingt ist. Denn was den Orgelstil in Widerspruch zu sich selbst setzt, eine Orgelmusik, die der Natur des Instruments widerstrebt, sie vergewaltigt oder auch nur über sie hinausgeht, ist künstlerisch unwahr. Was aber künstlerisch unwahr ist, das ist auch liturgisch unzulässig. Denn die Hauptforderung, die an den evangelischen Gottesdienst und alles, was in ihm geschieht, zu stellen ist, bleibt die Forderung der Wahrheit im objektiven und subjektiven Sinne. Es wird also darauf ankommen, daß die Orgelmusik, ob ihre Ausdrucksweise die der Bachschen Zeit sei oder die der Gegenwart, sich streng in den Grenzen halte, die ihr durch die Natur und die Eigenart des Instruments gezogen sind, daß die Orgel nicht gezwungen werde, ihr eigenes Wesen zu verleugnen, eine Formsprache und Ausdrucksweise anzunehmen, die ihr unnatürlich ist, also z. B. in die Aufgabe des Sängers oder des Klaviers oder des Orchesters überzugreifen, Aufgaben, bei deren Lösung sie stets hinter den Instrumenten zurückbleibt, die sie nachahmen will, und der ihr selbst eigentümlichen Größe und nur ihr erreichbaren künstlerischen Wirkung verlustig geht. Ob und wie weit die Natur des Instruments den polyphonen Stil bedinge oder die polychrome Tonsprache zulasse, ist hier nicht zu erörtern. Freilich ist nicht alles, was künstlerisch wahr ist, damit schon kirchlich angemessen, die Orgelmusik damit, daß sie stilgerecht, orgelgemäß ist, noch nicht kirchliche, liturgische Musik im positiven Sinne. Dazu gehört, daß sie die Merkmale der Kirchenmusik überhaupt an sich trage (s. Bd X, S. 447) und die Beziehung auf das Lied der Gemeinde, um dessen willen sie im Gottesdienst Raum hat, erkennen lasse. In dem Maße, als sie auf dieses, das Chorgebet der Gemeinde, gerichtet ist, von ihm seinen Ausgangspunkt nimmt, von ihm sich befruchten läßt, und in seiner künstlerischen Auslegung und Beherrschung seine gottesdienstliche Aufgabe erkennt, erweist sich das Orgelspiel als homogenes Element evangelischen Gottesdienstes, als kirchliches Orgelspiel. **H. A. Röpke.**

Orientalische Kirche. — Literatur: J. M. Heineccius, Abbildung der alten und neuen griech. Kirche, 3 Tle, Leipzig 1711. (Im Anhang zum 3. Tl. S. 55 ff. eine „Bibliothèque oder Verzeichniß der vornehmsten Bücher, welche zu genauer Erkenntniß der neuen Griechischen Kirche dienen können“, eine noch immer brauchbare Uebersicht über die ältere Literatur); Ribera P. Bern. O. Praed. Enarratio hist. de statu ecclesiae Moscovit., Ed. nova etc., juxta exempl. Viennens. a. 1733, cur. J. Martinov, Paris 1874; J. Raizon Reale, A History of the holy eastern church, bes. Part I (in 5 books: 1. geography, 2. ecclesiology, 3. liturgies, 4. calendars and office books, 5. dissertations), London 1850; Hafemann, Art. Griech. Kirche bei Ersch und Gruber, I. Sect. 84. Tl., 1866, S. 1—290; Gab, Symbolik d. griech. Kirche 1872 (dazu Kattenbusch „Krit. Studien zur Symbolik“, ThStZ 1878, S. 94 ff. und Gab' Replik „Zur Symbolik d. griech. K.“, ZRö III, 1879, S. 329 ff.); Herm. Schmidt, Handb. d. Symbolik, 1890, S. 30—83; Kattenbusch, Lehrb. d. vergleichenden Confessionskunde I, Die orth. anatolische K., 1892; E. F. Karl Müller (Erlangen), Symbolik, 1896, S. 195—242; Loofs, Symbolik oder chr. Konfessionskunde, I, 1902, 2. Tl. 2. Abschn. (S. 109—169); Plitt, Grundriß d. Symb. 4. Aufl. von B. Schulze, 1902, S. 4—20; I. E. Μεσολύρας, Συμβολική τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, I, 1883 (mit einem παρόρημα, 1893), II, 1901 (unvollendet); Leroy-Beaulieu, D. Reich d. Karen u. die Russen, 3 Bde (aus dem Französl. überfetzt), 1884—90 (besonders der 3. Band); Beth, Die orientalische

Christenheit der Mittelmeerländer, 1902. Wichtige Spezialabhandlungen besonders in den kath. Zeitschriften *Revue de l'Orient chrétien* (ROChr), seit 1896, *Echos d'Orient* (EO) seit 1897/98 und in der altkath. *Revue Internat. de Theol.* (RITH.), seit 1893.

In der vorigen Auflage hat diese Kirche ihre Darstellung gefunden unter dem Titel „Griechische und griech.-russische Kirche“, Art. von Gaf. Es ist berechtigt, daß an Stelle dessen der obige Titel getreten ist, denn jener erstere läßt nicht vermuten, daß es sich um ein qualitativ eigenartiges und einheitliches Kirchentum, eine der großen „Konfessionen“ der Christenheit handelt. Man kann nur zweifeln, ob der diesmal gewählte Titel nicht auch zu äußerlich sei. Doofs empfiehlt (S. 117) vielmehr „orthodoxe Kirche“ zu sagen; in der Überschrift des ihr geltenden Abschnitts seines Werks fügt er in Klammern hinzu 10 „griechisch-katholische“ (S. 109). Ich habe in meinem Lehrbuche die Bezeichnung „orthodoxe anatolische Kirche“ benutzt und halte diesen Titel auch für den richtigsten. Handelt es sich darum, eine der hier in Betracht kommenden Landeskirchen als solche namhaft zu machen, so ist es nicht anstößig, diese nach ihrer Qualität einfach als „orthodoxe“ zu bezeichnen, doch ist es selbst dann üblich, wenigstens ein „katholisch“ hinzuzufügen, also zu 15 sagen: die „orthodoxe katholische Kirche Rußlands“ zc. Kommt es darauf an, von der Gesamtkirche, zu der diese Landeskirchen sich rechnen, zu reden, so fehlt bei „orthodox-katholisch“ kaum je der Zusatz „morgenländisch“ oder „des Morgenlands“. Der eigentliche solenne Titel der Gesamtkirche ist: ἡ ὀρθόδοξος καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία τῆς ἀνατολῆς. Soll man die kürzeste Überschrift für einen Artikel wie den vor- 20 liegenden wählen, so scheint mir „orientalische Kirche“ richtiger als bloß „orthodoxe Kirche“. Denn es fehlt nirgends in dieser Kirche das Bewußtsein um den historischen Zusammenhang mit der Kirche des „Ostens“ des alten römischen Reiches. Durch die Erinnerung an Ostrom wird in ihr sowohl nach außen wie nach innen die Vorstellung ihres Wesens maßgebend mitbestimmt. Diese Kirche empfindet sich als begrenzt. Sie will gar nicht 25 in dem Sinn „Weltkirche“ sein, wie die des Papstes. Ihr Missionsinteresse ist immer politisch beschränkt gewesen. Rußland hat in spezifischer Weise „oströmische“ Aspirationen übernommen. Freilich nicht in dem Sinn, als ob es sich dadurch hindern ließe, große Gebiete, die mit Ostrom nichts zu thun gehabt, zu erobern, wohl aber in dem Sinn, daß es den alten historischen „Westen“ respektiert, während es umgekehrt den ganzen alten 30 Osten als seine berechnigte „Einflußsphäre“ in Anspruch nimmt. Eine Unsumme der kirchlichen und politischen Traditionen im Gebiete der „orthodoxen“ Christenheit hängt noch immer unmittelbar mit Ostrom zusammen. Zumal der Begriff der Orthodogie selbst wird dadurch bestimmt. Es handelt sich in diesem Gebiete um eine konkret historische Orthodogie, diejenige, die den alten Maßstäben des „Ostens“ entspricht. Die letzteren gelten nicht 35 unbedingt als die einzig christlichen. Daß kraft derselben die „katholischen“ und „apostolischen“ Überlieferungen am richtigsten gewahrt seien, ist in dieser Kirche zwar eine feste Zuversicht, aber als Kirche bloß des „Ostens“ übt die orthodoxe Kirche doch eine gewisse Bescheidung in ihrer Selbstbeurteilung. Sie ist nicht so abspredend dem Westen gegenüber, wie dieser in seiner päpstlichen Gestalt es umgekehrt ihr gegenüber ist. In Rom 40 gilt die Kirche des Ostens nur für ein Konglomerat „schismatischer“ Gruppen. Unter dem Titel „orientalische Kirche“ versteht man dort im offiziellen Sprachgebrauch nicht die sich selbst als „orthodoxe“ bezeichnende anatolische Kirche, sondern die „Kirche der orientalischen Riten“ d. h. diejenigen Splitter jener und der kleineren erhalten gebliebenen Kirchen des Orients (der Armenier, Syrer zc.), die sich mit Rom „uniert“ haben. In 45 diesem Sinn bietet das kath. Kirchenlexikon einen kleinen Artikel „Orientalische Kirche“ (von Hergenröther), Bd IX, 1051—52. Von der großen orientalischen Kirche handelt das Lexikon ohne zusammenfassende Schilderung nur unter dem Gesichtspunkt ihres Verhältnisses zu Rom, ihrer Trennung von und temporären Wiedervereinigungen mit diesem, so in dem Art. „Griechische Kirche“, und unter Titeln wie „Konstantinopel“, „Rußen“ 50 und dergl. Die im weiteren dargebotene Übersicht hat auch eine Reihe von Sonderartikeln zur Seite (so besonders für alle Landeskirchen als solche), sie will aber ihrerseits vielmehr zusammenfassen, was die innere Einheit der „orientalischen“ Christenheit bedingt und den historischen und religiösen Gemeinbesitz derselben als „orthodoxe“ Kirche ausmacht.

I. Trennung der Kirche des Ostens von der des Westens und Wieder- 55 vereinigungsversuche. — Literatur: A. Bichler, Gesch. der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident von den ersten Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart 2 Bb, 1864 u. 1865; A. Δημητριάδης, Ἱστορία τοῦ σχίσματος τῆς λατινικῆς ἐκκλησίας ἀπὸ τῆς ὀρθόδοξου ἐλληνικῆς, 1867 (hebt mit dem Streite des Photius an und schließt der Ablehnung der in Florenz vereinbarten Union seitens des griechischen Volks); Perz

röther, Photius, Patr. von Konst., s. Leben, s. Schriften und das griechische Schisma, 3 Bde, 1867—69; Baymann, Politik d. Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII., 2 Bde, 1868 u. 69; G. B. Howard, The schism between the oriental and western church (mit besonderer Beziehung auf das filioque), 1892; L. Bréhier, Le schisme oriental du XIe siècle, 1899; 5 W. Norden, Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung beider Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergange des byzant. Reichs (1453), 1903 (seht nach kurzer Einleitung bei der Politik Gregors VII. ein); Hefele, Konziliengeschichte; Will, Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo XIo composita exstant 1861; Mirbt, Quellen zur Gesch. des Papsttums u. d. röm. Katholiz., 2. Aufl. 1901; Karl 10 Müller (Tübingen), Kirchengeschichte I, 1892; II, 1, 1897; Möller-v. Schubert, Lehrb. der Kirchengesch. I, 1902; F. v. Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen (7 Vorträge aus dem Jahre 1872), 1888, speziell S. 34 ff.; L. Duchesne, Eglises séparées (zum Teil), 1896. Eine vollständige Uebersicht über die Litteratur, die die byzantinische Geschichte betrifft, ist bei Krumbacher, Gesch. der byz. Litteratur von Justinian bis zum Ende 15 des oström. Reichs, 2. Aufl. 1897, S. 1068 ff., zu treffen.

1. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Zerfall der alten katholischen Kirche in zwei Teile seinen Anlaß von der Teilung der Reichsgewalt besonders seit dem Tode Konstantins des Großen genommen hat. Diese Teilung war ja nur als eine administrative gedacht und sollte die innere Einheit des Reiches nicht aufheben, sie wirkte jedoch 20 tiefeinschneidend auf die Stimmung, zumal die beiden Hälften sehr verschiedene äußere Geschicke erlebten. Der Osten blieb von den Stürmen der Völkerwanderung wesentlich verschont, er wurde erst seit dem 7. Jahrhundert durch den Islam, dann freilich auf die Dauer um so tiefer in ähnliche Wirren gestürzt. Die zwei Jahrhunderte relativen Friedens von außen, die ihm beschert waren, während im Westen die Germaneninvasion alles erschütterte und schon 476 ein Ende des Kaisertums gebracht 25 hatte, gaben dem Osten jenes Gepräge, welches man unter dem Titel „byzantinisch“ versteht. Er war und blieb wirklich das „Römerreich“, freilich mit durchaus griechischer geistiger Art. Die Verwaltung ging hier in ihren alten Formen weiter, Heer und Beamtenchaft behielten ihr Gefüge und ihre leitende Rolle. Und vor allem verwuchs hier 30 die Kirche völlig mit dem Reiche. Im Westen konnte sich gar nicht eine einheitliche Reichskirche gleicher Art bilden. Die Verhältnisse dort gestatteten keine Parallelgestaltung zu dem Kirchentum des Ostens, in welchem Kaiser und Kaiserstadt den lebendigen Mittelpunkt darstellten. Die „Lateiner“ waren gar nicht in der Lage, sich in dem Sinn um Rom zu gruppieren, wie die Griechen oder „Rhomäer“ — die Ägypter, Syrer u. c. reagierten ja schon seit dem 5. Jahrhundert mit erwachtem nationalen Sondergefühl gegen 35 die Zentrale am Bosphorus — um ihre Kaiserstadt, das „neue Rom“.

Wenn die kirchliche Verfassung im Osten bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts sich so ausbildete, daß Konstantinopel eine überragende Stellung erhielt, so hing das mit sehr früh, vielleicht von allem Anfang an wirksamen Gesichtspunkten zusammen. Es kann 40 nämlich keinem Zweifel unterliegen, daß im Osten sich die Kirche in der Ausgestaltung ihrer Verfassung an den Schematismus des Reiches anlehnte. Über die einzelnen Stadien der Entwicklung der Kirchenverfassung zu handeln, ist hier nicht der Ort. Im Osten gewinnen die Dinge früher eine deutliche und grundsatzmäßige Gestalt als im Westen. Das hängt damit zusammen, daß dort die Zahl der Christen bis ins 4. Jahrhundert 45 ungleich viel größer war wie hier. Es mag auf sich beruhen, wie weit auch im Westen das Vorbild der staatlichen Provinzialeinteilung auf die Entwicklung der innerkirchlichen Abgrenzungen und episkopalen Rangordnungen eingewirkt hat, hier haben eben die Verhältnisse, die oben berührt wurden, solcher Entwicklung frühzeitig genug entgegengewirkt, um dem Bischof von Rom zu gestatten, seine besonderen Ideen über die „wahren“ Grundlagen der Kirchenverfassung und seinen in Petrus begründeten Primat zu Einfluß zu 50 bringen. Dagegen im Osten ist die Idee, daß die Kirche ihren hierarchischen Organismus der staatlichen Eparchialverfassung anzupassen gut thue, ja gerade darin eine alte, auf die Apostelzeit zurückgehende Tradition besitze, mit allen Konsequenzen zur Ausführung gekommen. Die neueste Arbeit über die grundlegende Entwicklung der Kirchenverfassung 55 im Osten, die von R. Lübeck „Reichseinteilung und kirchl. Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des 4. Jahrhunderts“, 1901, glaubt den Nachweis erbringen zu können, daß sie noch viel bemühter und strenger schon bis Nicäa zur Anwendung gebracht sei, als man erkannt habe. Ich selbst habe in meiner Konfessionskunde (I, 79 ff., speziell 83) gemeint, die Ausbildung auch einer kirchlichen Diöcesanverfassung im Anschluß an die staatliche sei erst zwischen 325 und 381 erfolgt. Es ist möglich, daß L. mit seiner andersartigen Auffassung Recht hat, das ist hier nicht zu entscheiden. 60

An gegenwärtigem Orte ist nur darauf hinzuweisen, daß das Emporkommen der *Κωνσταντινουπόλις* speziell mit der von Diokletian vorgenommenen, von Konstantin weiter durchgeführten Einteilung des Reiches in viele relativ kleine Eparchien und eine Anzahl zusammenfassender Diöcesen in Verbindung steht, indem damit nach der Erhebung von Byzanz zur Kaiserresidenz sich notwendigerweise auf die Dauer eine besondere Auszeichnung dieser Stadt als *νέα Ρώμη* ergab. Jede *ἐπαρχία* (provincia) hatte durch Diokletian eine Hauptstadt, *μητρόπολις*, erhalten. Die Kirche leitete daraus ab, daß die Bischöfe der Eparchien eine relative Einheit unter dem Bischof der Hauptstadt als ihrem „Metropolit“ bilden sollten oder „müßten“. Die „Diöcesen“, die Diokletian herstellte, hatten aber wieder ihre besonderen Hauptstädte. Die Kirche schuf entsprechend „Obermetropolitan“, die mit der Zeit den Titel *ἀρχιεπίσκοποι* oder *ἐξαρχοί*, zum Teil *πατριάρχαι*, erhielten. Für den Osten kamen da in Betracht die Bischöfe von Antiochia, Caesarea Kappadocia, Ephesus, Heraklea (Hauptstadt der Diöcese Thrake) und — nach einem Gesichtspunkt, der sich freilich von dem rein politischen Schematismus entfernte — Alexandria. Die Stellung von Konstantinopel war bis auf Theodosius I. noch keine 15 gefestete als „Residenz“. Erst durch diesen Herrscher wurde sie definitiv die Kaiserstadt des Ostens. Es entsprach dieser ihrer Sonderwürde, daß sie durch das Konzil von 381 wenigstens zu einem Sonderrange erhoben wurde. Can. 3 jenes Konzils verlieh der neuen Kaiserstadt noch bloß eigentümliche *προεβεία τῆς τιμῆς*, nämlich die nach denen der unbestrittenen alten Kaiserstadt. In der Jurisdiktion blieb Konstantinopel unter Hera- 20 klea als seiner Diöcesanhauptstadt stehen. Allein bis 451 hatten sich die Verhältnisse praktisch so gestaltet, daß Konstantinopel kühn die Hand danach ausstrecken konnte, nicht nur selbst die Hauptstadt seiner Diöcese zu werden, sondern sogleich drei Diöcesen sich zu unterstellen, nämlich auch die von Ephesus und Caesarea Kappadocia. War es schon 381 an „Rang“ auch noch über alle „Obermetropolitan“ des Ostreichs gestellt, so wurde es in 25 Chalcedon (durch can. 28) an „Macht“ soweit gesteigert, daß es jedenfalls mit Erfolg sich praktisch neben und wider die beiden Obermetropolitan, die es sich immerhin nicht zu unterwerfen vermochte, die von Antiochia und Alexandria, behaupten konnte. Konstantinopel besaß jetzt die Jurisdiktion über ganz Kleinasien. Auf europäischer Seite reichte seine Macht zunächst nicht weiter als die Diöcese Thracien; es hat sich erst nach vielen 30 Wirren und Streitigkeiten — definitiv erst 730 durch Kaiser Leo III. den Maurer — ergeben, daß ihm auch Illyricum (Illyr. orientale), d. h. alles Land südlich der Donau, auch Dalmatien, Epirus, Griechenland einschließlich der Inseln (Kreta), unterstellt wurde. Can. 28 von Chalcedon hatte ihm noch das ganze „Missionsgebiet“ von Thrake zu- erteilt; das wurde praktisch erst wichtig, als sich die Slaven dem Christentum anschlossen. 35

Die gewaltige Herrschaftserweiterung der *νέα Ρώμη* in Chalcedon sollte nicht die Macht des Bischofs der *παλαιά Ρώμη* treffen, sondern wahrscheinlich nur die des gefährlichen geistlichen Herrschers in Alexandria. Schon die Erhebung der Kaiserstadt zu einem eremten Range im Osten 381 hatte vermutlich diese Tendenz. Daß in Chalcedon sie im Vordergrund stand, ist zumal daran zu erkennen, daß Konstantinopel auch mit 40 Bezug auf die Diöcesen von Antiochia und Alexandria ein Recht indirekter Art erhielt, nämlich ein Recht, Appellationen anzunehmen, can. 9. Damit wurde es für den ganzen Osten jetzt faktisch in Parallele mit Rom gerückt. Denn letzteres besaß nach dem Herkommen ein solches Recht für den Westen. Es erstrebte seit Sardica dieses Recht für die ganze Kirche. Insofern traf die Machtausstattung Konstantinopels in Chal- 45 cedon es freilich indirekt auch mit. Leo der Große hat alsbald die ganze Gefahr der Erhebung der neuen Kaiserstadt für die jetzt schon durchaus „papalen“ Ambitionen Roms erkannt. Seinen flammenden Protesten dawider, daß Konstantinopel mit Rom gleichgestellt werde — auch das proklamierte das Konzil von Chalcedon als eine selbstverständliche Konsequenz der Stellung der Kaiserstadt, daß es *ἰσα προεβεία* wie Rom, 50 wenn auch „nach“ ihm, besitze — ist eine Folge nicht gegeben worden. Der Titel *πατριάρχης οἰκουμενικός*, der (die genauen Umstände sind nicht bekannt) um 500 dem Bischof von Konstantinopel vom Kaiser verliehen worden ist, brachte seine überragende Stellung für den Osten im Ausdruck zur Geltung. Er hat nicht den Sinn von *episcopos universalis*, „Weltpatriarch“, wie es Leo I. schon zu sein beanspruchte. Im 55 Sinne des Ostens dürfte der Papst sich ruhig auch als *πατριάρχης οἰκουμενικός* ansehen und bezeichnen. Der Titel ist zu übersetzen durch „Reichspatriarch“ (ich halte die Äkten des Streites darum, trotz einer Notiz bei Norden, für geschlossen), und stellt den Bischof, der ihn führt, im Sinne des Ostens an die Spitze des „Ostreichs“. Sofern dieses in der Idee noch mit dem „Westen“ eine Einheit repräsentiert, hat sein Reichspatriarch 60

auch eine Bedeutung im Westen, doch nur die eines „Ranges“ in gleicher Höhe mit dem dortigen obersten Bischof. Man sieht in Konstantinopel den Titel noch immer dem Papste gegenüber nur in dem Sinne als einschränkend an, daß jenem keine „Macht“ über den Osten zustehe.

2. Es hätte vielleicht gelingen mögen, die Kirche, trotzdem der Osten eine andere Orientierung der hierarchischen Gliederung für sich festlegte als der Westen, in der Einheit zusammenzuhalten, wenn wirklich volle religiöse Übereinstimmung geherrscht hätte. Aber auch da bahnt sich früh ein Gegensatz an, der so wenig wie jener erstere ein absoluter ist, doch aber bedeutsame Konsequenzen ergab. Der Differenz mit Bezug auf die Grundlagen der Verfassung sind sich die Gebiete des Papstes und des ökumenischen Patriarchen bewußt geworden, der religiösen kaum oder doch nur an Symptomen, deren tiefere Gründe man nicht zu erfassen vermochte. Im Westen hat sich eine andere Vorstellung von der praktischen Bedeutung des Christentums herausgebildet als im Osten. Nicht als ob das Bild, das der Glaube und die Hoffnung den Christen vor Augen stellte, erheblich andere Umrisse hüben und drüben gehabt hätte: beiderseits war alles regiert von der Idee des ewigen Lebens, des Lebens nach dem Tode. Aber im Osten war bei dem Gedanken an den Tod das Gewissen weniger im Spiele, als im Westen. Dort fürchtete man stärker den Tod an sich als hier, und hier gedachte man mehr des Gerichts, das hinter dem Tode warte, oder das bei der Wiederkunft Christi gehalten werde. Der Abstand ist bei den einzelnen Theologen oft ein minimaler. Aber in der historischen Perspektive ist er aufs Ganze geblickt, nicht zu verkennen. Er drückt sich deutlich in dem verschiedengearteten Interesse an der Person Christi und an der Formel, mit der sie zu beschreiben sei, aus. Im Osten kommt alles darauf an, daß in Christus eine Naturmacht in die Welt hineingetreten ist, die stärker ist als der Tod. Im Westen sieht man in Christus eine Person, die die Menschen vor dem Gerichte zu schützen vermöge. Im Osten hat man ein Interesse Christi Gottmenschheit so zu denken, daß er wie ein unbedingt zuverlässiger Vermittler von Lebenskräften Gottes an die Menschen erscheint, im Westen die andersartige, daß er der Inhaber göttlicher Vollmachten für eine gnädige Beurteilung der Menschen sei. Dort kam es eigentlich darauf an, daß er in seiner persönlichen Sondernatur die Qualitäten Gottes und des Menschen in einer vollkommenen gegenseitigen Durchdringung und in unlöslicher Einheit an sich habe, hier, daß er gleich wahrhaftig teil habe an der Weise des Wollens sowohl Gottes wie des Menschen, daß er mit seinem Empfinden in der göttlichen und menschlichen Sphäre heimisch sei und bleibe, daß er „als Mensch“ etwas beschaffen könne, was Gott gegen die Menschen gnädig mache und was er dann selbst „als Gott“ im Gerichte den Menschen zur Freisprechung reichen lassen könne. Orientalisch war es, ihn als lebendige Berührung von Himmel und Erde vor Augen zu haben, und als den Menschen, in dem sich Gottes *ἀφραγοία* der menschlichen *φθορά* entgegensehe und über diese den Sieg behalte; fast wie ein unpersonliches, bloßes Kraftzentrum mochte er hier vergegenwärtigt werden, die Auferstehung war das eigentliche Heilsdatum an seiner Geschichte. Occidentalisch war es, ihn als einen Doppelmandatar, Gottes vor den Menschen, der Menschen vor Gott, aufzufassen, sein „Leiden“, nicht bloß sein Tod, sondern sein Kreuzessterben als Mensch, gab ihm Heilsbedeutung. Die christologische Formel von Chalcedon war abendländisch empfunden. Das Morgenland hat sich ihr nur nicht zu entwinden vermocht; es hat sich mit ihr zwar ausgeöhnt, nachdem es Mittel und Wege gefunden, sie begrifflich so zu interpretieren, daß sie unschädlich erschien, es hat sich jedoch nie an ihr zu erfreuen und innerlich zu orientieren vermocht. Aber es hat dann auch den Begriff des „Dogmas“ so eingeengt, daß es daneben noch einen Spielraum für theologisches Denken und Spekulieren behielt. Die Welt seiner kirchlichen Feiern, der „Mysterien“, der „Bilder“, gewährt ihm die Sphäre, in der es seine eigentlichen religiösen Intuitionen verfolgen kann. Das Abendland blieb in der Lage, Christologie und Eoteriologie in lebendigem Kontakt zu erhalten und in seiner Weise gerade vom 5. Jahrhundert ab einen neuen Abschnitt der „Geschichte des Dogmas“ zu inaugulieren. Der religiöse Gegensatz zwischen Orient und Occident, zwischen „Rom“ und „Konstantinopel“ hat sich ausgewirkt in wachsender Verständnislosigkeit für einander. Zumal der Osten ist teilnahmslos für den Westen geworden. Der Westen hat wenigstens stets Herrschaftsambitionen gegenüber dem Osten behalten. Je nach den Zeitläuften hat man im Osten sich wider den Westen salviert oder auch ad hoc mit ihm paktiert. Aber es ist doch kein Zufall, daß man sich nicht wieder zusammengefunden hat, nachdem unter relativ zufälligen Umständen einmal ein öffentlicher Bruch zu stande gekommen war.

3. Ein vorübergehendes Schisma hat zwischen Konstantinopel und Rom in der Zeit von 484 bis 519 geherrscht. Es knüpfte sich an das Henotikon des Zeno, das dem Papste als eine Außerkräftsetzung des dogmatischen Tomus von Chalcedon erschien und ihm Anlaß bot, den mit dem Kaiser gehenden Patriarchen zu exkommunizieren. Der Papst erzielte schließlich ein Nachgeben in Konstantinopel, aber es hatte ein Menschenalter 5 gedauert, ehe er sein Verlangen durchsetzte und es war ein Pyrrhusieg, den er erstritt. Der Osten hatte Zeit gehabt, sich verfassungsmäßig in seiner Weise vollends zu konsolidieren, und übrigens war die Preisgabe des Henotikons nur eine der politischen Vorbereitungen auf die Okkupation des Westens, die Justinian vollzog. Noch einmal wurden Rom und Konstantinopel unter das gleiche kaiserliche Szepter gebracht, und es war nicht 10 gerade eine Glanzzeit für Rom, die damit heraufzog. Bei weitem überstrahlte Konstantinopel jetzt durch Menschenfülle, Pracht der Lebensverhältnisse, politische Bedeutung die ehrwürdige Nebengängerin. Nur in der Theorie konnte der Papst seine alte Selbstbeurteilung fortsetzen, und umgekehrt hat der ökumenische Patriarch in dieser Zeit den Beweis erbracht, daß es ihm mit seiner Theorie von den zwei Kaiserstädten und zwei obersten 15 Bischöfen ernst war. Die wiederhergestellte Reichsgemeinschaft hat ihr Teil dazu beigetragen, daß noch drei weitere „ökumenische“ Konzilien gehalten worden sind. Das letzte, siebente, fand wie das erste in Nicäa statt, 787. Es sanktionierte die „Bilder“. In dem großen Streit um das Recht der Bilder (vgl. den Art. Bd III, 221 ff.) war den Griechen die Beihilfe Roms willkommen gewesen. Eigentlich war er doch nur ein Stück innerer 20 Geschichte des Ostens gewesen, er war hier die definitive Konstituierung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. In ihm hat die orientalische Kirche gezeigt, daß sie bei aller Anschmiegun an den Staat und damit je länger je völliger gewordenen Untergehung unter den Staat in hierarchischen Organisations- und Personalfragen, doch ein kräftiges Bewußtsein von sich selbst als „Kirche“ behalten hatte. Der Bilderstreit hat 25 in „Osten“ dem Staat ein für allemal klar gemacht, daß die Kirche in Kultusdingen sich nicht regieren lasse, sondern sich selbst regiere. Die orientalische Kirche ist hier in dem Sinne sich über ihr Wesen und ihre Kraft klar geworden, daß sie fortan vollends auch der westlichen Kirche gegenüber sich ganz als in sich selbst ruhend empfunden hat.

Das „Schisma des Photius“ im 9. Jahrhundert hat das Interesse, blizartig die 30 historische Situation und das innere Verhältnis der beiden Kirchenhälften zu beleuchten. Es ist ja noch einmal beglichen worden. Aber Photius hat Argumente gefunden, um sich des Papstes, und es war wahrlich kein geringer mit dem er es zu thun hatte, Nikolaus I. (s. den Art. in diesem Bande, S. 68 ff.), zu erwehren, welche den Griechen gar sehr einleuchteten. Er hat den Finger auf die Differenzen des Kultus gelegt und damit 35 das Recht eines Schismas motiviert. Es war seiner Kirche schon selbstverständlich, daß sie in solchen Dingen nicht nachgeben könne und von ihnen aus andere Christen ins „Unrecht“ setzen könne. Photius hat zumal das nie wieder verschollene Argument, daß der Westen durch das „kllioque“ das heilige Symbolum, den „Glauben“, vererbt habe, zuerst geltend gemacht. Das hat das Vertrauen des orientalischen Kirchenvolks zur „Dr- 40 thodorie“ des Westens, Roms, unheilbar erschüttert. Photius hat auch eine Tendenz gehabt, den Stuhl von Konstantinopel über den von Rom zu erhöhen. Das hängt mit dem „Abfall“ des Papstes vom „Kaiser“ zusammen. Denn noch immer hielt man in Konstantinopel die Fiktion des „alten“ Reiches und der „rechtlichen“ Herrschaft des byzantinischen Kaisers auch im Westen aufrecht. Waren die Eroberungen, die Justinian 45 dort gemacht und die ihm die Herrschaft über Rom thatsächlich verschafft hatten, auch fast völlig wieder verloren, so galt es in Konstantinopel doch für „Hochverrat“, daß der Papst Karl den Großen 800 gekrönt hatte. Photius machte Anstalten, den kaisertreuen ökumenischen Patriarchensitz nunmehr als den einzigen obersten *ῥόπος* in der Kirche zu proklamieren. Er war in der ganzen Aktion durchaus aggressiv, und er hat der orientalischen 50 Kirche eine Fülle von Hochbewußtsein wider Rom geschaffen. Seit ihm weiß diese Kirche sich recht eigentlich als die „orthodoge“, als die wahre Hüterin des Christenglaubens.

Zum definitiven Bruch ist es beim drittenmale, wo ein Patriarch und ein Papst wegen des „Glaubens“ zusammenstießen, gekommen. Das war im Jahre 1054, wo der Patriarch Michael Cärularius (s. d. Art. Bd III, 620 f.) starben, (wie immer) politisch 55 bedingten, Neigungen seines Kaisers, römischen Herrschaftsansprüchen nachzugeben, Ansprüchen, die zunächst die noch dem ökumenischen Stuhle unterstellten süditalischen Gebiete betrafen, dadurch entgegenzuwirken unternahm, daß er neue Vorwürfe wider Rom schleuderte; es sind, abgesehen von der Anklage der Symbolfälschung, andere Einzelheiten, die er urgiert, als seiner Zeit Photius: das Gebiet der Sitten und Bräuche ist ja ein unübersehbares 6

und wenn erst das Detail verglichen wurde, konnte gar vieles als „anders“ im Westen als im Osten ermittelt werden. Cäciliarius begann damit, daß er die Kirchen, die die „Lateiner“ in Konstantinopel besaßen, schließen ließ, weil sie ein Ungemisch böten durch ihre „unerlaubten“ Bräuche, dann veranlaßte er den Erzbischof Leo von Achrida in einem Briefe an seinen Suffraganbischof in Trani (Apulien) die Fehler der Lateiner aufzudecken, den Gebrauch von ungesäuertem Brote (*ἀζυμα*) bei der Eucharistie, Sabbathfasten während der Quadragesima zc. zc. Der Papst Leo IX. nahm den Fehdehandschuh auf und versuchte durch eine Legation den Kaiser in Konstantinopel wider den Patriarchen zu gewinnen. Nach vergeblichen Verhandlungen mit dem Patriarchen haben die Legaten am 16. Juli 1054 das Exkommunikationsurteil über den Patriarchen, den sie jetzt ihrerseits als neunfachen Keger brandmarkten, in der Sophienkirche auf dem Altar niedergelegt. Der Patriarch erwiderte den Akt dadurch, daß er den Namen des Papstes aus den Diplochen (d. h. aus der Fürbitte) tilgte. Bei dieser wechselseitigen Auffage der Gemeinschaft unter den Kirchenhäuptern und eben damit zwischen den Kirchengebieten ist es bisher geblieben.

4. Freilich hat es nicht an Wiedervereinigungsversuchen gefehlt. Die Not der Zeiten trieb wiederholt die Kaiser in Konstantinopel, sich womöglich mit dem Papste zu versöhnen. Der erste kaiserliche Versuch mit Rom in kirchlichen Frieden zu kommen, wurde unter den Nachwehen der Episode des lateinischen Kaiserreichs in Konstantinopel angestellt. Auf dem Konzil zu Lyon 1274 unterwarfen die kaiserlichen Gesandten die orientalische Kirche dem Primat des Papstes gegen die Zusage der „Gestattung“ der keltischen Formen, die dieser Kirche für überliefert gölten (s. den Art. Gregor X., Bd VII, 123, 54 ff., ferner speziell J. Dräseke, Der Kirchenvereinigungsveruch des Kaisers Michael VIII. Paläologus, *ZwTz* XXXIV, 1891, S. 325 ff.; Fink, Konzilienstudien zur Gesch. des 13. Jahrhunderts, 1891). Der Patriarch Johannes Bekkos (s. den Art. Bd IX, 286) war mehr als bloßes „Werkzeug“ des Kaisers, er war wirklich für die Union innerlich gewonnen. Einen Erfolg von irgendwelcher Dauer konnte er jedoch nicht erzielen. Es flammte im griechischen Volke noch mit vollster Intensität der Haß, den die „Franken“ und die Päpste während der Herrschaft der Lateiner in Konstantinopel 1204—1261 durch maßlose Beutegier, durch die Verdrängung der orthodoxen und die Stiftung einer vollständigen lateinischen Hierarchie u. a., hervorgerufen hatten. In dieser Zeit hatte das Volk von Konstantinopel die Lateiner recht eigentlich als „Barbaren“ zu betrachten gelernt, und es hatte jetzt erst ganz gesehen, wie anders der occidentalische Kultus sei als der ihm angestammte orthodoxe. Eine Frucht hat das Unionskonzil von Lyon immerhin gehabt, nämlich auf theologischem Gebiete: seither zählen die Orthodoxen auch „sieben Sakramente“, d. h. sie lassen gelten, daß unter ihren Mysterien jene sieben, die den in der römischen Kirche sanktionierten Sakramenten taliter qualiter entsprechen, die Hauptsachen seien. — Erster und feierlicher noch als im 13. Jahrhundert wurde im 15. Jahrhundert in der Türkennot zu Florenz 1439 die Wiedervereinigung des Ostens und Westens proklamiert (s. den Art. „Ferrara-Florenz“ Bd VI, 45 ff., auch den gleichen im R. Kirchenlex. IV, 1363 ff.). Papst Eugen IV. konnte glauben völlig gesiegt zu haben. Aber Marcus Eugenicus (s. d. Art. Bd XII, 287 f.), der Metropolit von Ephesus, der vor, auf und nach dem Konzil nicht müde wurde, der Union zu widersprechen, hatte die richtigere Fühlung mit dem Volksbewußtsein des Ostens; das Unionsdekret blieb auf dem Papiere stehen.

Am 29. Mai 1453 fiel Konstantinopel den Türken in die Hände und damit wurde die Periode der orientalischen Kirche eingeleitet, die noch heute für einen großen Teil derselben nicht zu Ende gekommen ist. Über die Organisation der Christen im türkischen Reiche bis auf die Reformen im vorigen Jahrhundert s. meine Darstellung, *Konfessionst.* I, 157 ff. An einer Union zwischen dem ökumenischen Patriarchen und dem Papste hatten die Sultane begreiflicherweise kein Interesse. Sie duldeten den christlichen Kultus, wie sie ihn vorfanden, und die Rajah schickte sich in ihre Lage. Noch ziemlich lange blieben größere griechische Gebiete (in Hellas bis 1571, ganz Kreta bis 1669) von der Türkenherrschaft frei. In ihnen behauptete sich die „lateinische“ Herrschaft, d. h. zuletzt diejenige Venedigs, mit ihr zum Teil an Stelle, zum Teil neben einer orthodoxen Hierarchie eine lateinische. Überall hier wurde die Etablierung der Türkenherrschaft vom Volke immerhin als eine Art von Befreiung eben von der lateinischen Hierarchie empfunden. Es war nirgends der Blick nach dem Westen, der das griechische Volk in der Hoffnung auf bessere Zeiten erhielt. Vielmehr war es teils und seit dem 17. Jahrhundert schon stark der Rückhalt an dem freien orthodoxen Rußland. Dazu die Erinnerung an Konstantinopels ehemalige Herrlichkeit. Daß die „gottbehütete Stadt“ in die Hände der Ungläubigen ge-

fallen, war ein Unglück, vielleicht eine Strafe, aber unmöglich der endgiltige Wille Gottes. Gerade in den letzten Jahrhunderten vor seinem Falle war Konstantinopel mehr als je das Centrum der orthodoxen Christenheit gewesen. Die anderen Patriarchensitze waren schon längst in die Gewalt des Islam gekommen. Ihre Inhaber residierten schon im Mittelalter meist in Konstantinopel. Ein anschauliches Bild der kirchlichen Situation, die sich in der „kaiserlichen Stadt“ herausgebildet hatte, giebt der Aufsatz von Holl, Die kirchl. Bedeutung Konstantinopels im Mittelalter, *ZThR* XI, 1901, S. 83 ff. Nichts fehlte der Stadt des ökumenischen Patriarchen, um sie zu einem bewunderten, verehrten Centrum des Christentums des Ostens zu machen. Die Sammlung von Reliquien daselbst war unermesslich, von allen Seiten hatte man dorthin solche gerettet, und sie lockten die Wallfahrer. Der herrlichste Dom der ganzen damaligen Christenheit, die Hagia Sophia, der „Himmel auf Erden“, war in Konstantinopel. Reiche und bedeutende Klöster (Studion) boten dem Mönchtum einen Mittelpunkt. Nicht minder blühte noch mancherlei Bildung; ein letzter Glanz der Philosophie lag auf dem Leben der höheren Gesellschaft. Die Kunst der Mosaiken war zur vollen Entwicklung gebracht. An technischer Kultur war man dem Abendlande weit voraus. Es war, auch nach allem, was schon vorangegangen war, noch ein gewaltiger Belebt der orientalischen Kirche, als Mohammed II. die Stadt eroberte. Seither waren die „Orthodoxen“ hier auf ein „Viertel“, den Fanar, eingeschränkt. Die Hagia Sophia ward zur Moschee, der ökumenische Patriarchat bald, und auf Jahrhunderte, zu einer Geldquelle für die Sultane und ihre Beamten. Es deutet auf außerordentlich tiefe Anhänglichkeit an der angestammten Form des Christentums, daß die Rajah doch sich selbst treu blieb.

Der Protestantismus und die jesuitische Gegenreformation schlugen Wellen auch nach dem Osten hinüber. In Polen, welches große russische Gebiete gewonnen hatte, inszenierten die Jesuiten auf der Synode zu Brest (der leider kein Artikel in der *N.-E.* gewidmet ist) eine Union. Diese rief eine Gegenbewegung von Kiew aus hervor (die übrigens völlig erst im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts, soweit das jetzige Rußland in Betracht kommt, zu ihrem Ziele gelangte). Bekannt sind die Wirren, die Cyrillus Lukaris (s. den Art. Bd XI, 682 ff.) veranlaßte. Es tritt immer wieder zu Tage, daß die orientalische Kirche im großen gewillt ist, ihre Eigenart und ihre Unabhängigkeit unverfälscht zu behaupten. Fast nur am Westrande derselben, wo die Papstkirche ihr in Ländern mit römisch-katholischer Regierung (Österreich, Italien) begegnet, sind gewisse bleibende Unionen zu Stande gekommen. Die auf dem vatikanischen Konzil 1870 proklamierte Unfehlbarkeit des Papstes ist das neueste und vielleicht schwerste Hemmnis für eine Annäherung der Kirchen von Rom und des Ostens. Leo XIII. hat in der *Epistola apostolica ad principes populosque universos* (Bulle „*Praeclara gratulationis*“) vom 20. Juni 1894 sich auch an die Orthodoxen gewendet und ihnen zumal seine Hoffnung auf Wiedervereinigung bezeugt. Vgl. darüber u. a. Harnack, *Das Testament Leos XIII.*, Preuß. Jahrb. Bd 77, S. 321 ff. (geht auch in „*Reden u. Aufsätze*“, 1904, II, 265 ff.); G. Krüger, *Die neueren Bemühungen um Wiedervereinigung der christl. Kirchen* (Hefte zur Chr. W. Bd Nr. 28), 1897. Der ökumenische Patriarch Anthimos VII. hat ein Jahr nachher (29. September 11. Oktober 1895; s. den offiziellen Text in dem Organ des Patriarchats *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* unter diesem Datum) herb ablehnend geantwortet. Er hat dem Papste vorgehalten, wie viele „Neuerungen“ die römische Kirche sich seit Alters und zumal in letzter Zeit gestattet habe (Filioque, Azyma, Fegefeuer, Besprengungstaupe, unbefleckte Empfängnis der Maria, Unfehlbarkeit), und ihn aufgefordert, zunächst von solchen Kezereien abzustehen. Doch ist durch den päpstlichen „Brief“ eine Bewegung hervorgerufen, die noch nicht ganz verlaufen ist. S. vieles daraus in den „*Chroniques*“ der einzelnen Hefte der *Echos d'Orient*. Im Januar 1902 hat der ökumenische Patriarch Joachim III. (der 1878–84 schon einmal Patriarch war) der Synode zu Konstantinopel ein neues Schreiben in der Sache vorgelegt und es dann an alle „*autokephalen Kirchen*“ des Ostens gesendet; es ist viel milder als das des Anthimos (s. darüber EO V, 243 ff. u. VI, 276 ff.). Um ehesten hat Rom von gewissen, nicht einflusslosen russischen Kreisen aus, die dadurch eine „*Regeneration*“ für ihre Kirche und ihr Reich erhoffen, Annäherungen zu erwarten. Sehr aussichtswohll sehen die Mikatholiken die Unionsbestrebungen zwischen ihrem Kirchentum und dem orthodoxen bez. dem aller romsfreien „*Katholiken*“ (zumal auch der Anglikaner) an. Ihre *Revue Internationale de Théologie* ist zum Dienste dieser Bestrebungen geschaffen. (Vgl. Goetz, *Zur Union der romsfreien kath. Kirchen des Abend- und Morgenlands*, *ZKG* XVIII, 1897.) Es fehlt in der That nicht ganz an Gegenliebe, weder in Konstantinopel, noch in Athen, noch auch in Petersburg, doch ist auch, beson-

ders in Griechenland, starker Widerpruch laut geworden. Vgl. z. B. Z. Ρώσης, *Ἄι θεμελεώδεις δογματικαὶ ἀρχαὶ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας ἐν ἀντιβολῇ πρὸς τὰς τοῦ παλαιοκαθολικισμοῦ*, Athen 1898. Am weitesten gediehen ist unter Joachim III. die Annäherung zwischen der orientalischen und der anglikanischen Kirche. Vgl. *The orthodox Patriarchate and the Church of England*, *RZTh* X, S. 207 ff. Schon 1899 wurde eine *ἐπικοινωνία* (nicht *κοινωνία*!) zwischen Konstantinopel und Canterbury perfekt. Man will sich in „regelmäßiger Korrespondenz“ alle Hauptvorgänge mitteilen, zumal auch sofern dabei „ceremoniale“ Fragen im Spiele sind.

II. Der gegenwärtige Bestand der orientalischen Kirche und die Grundlagen ihrer Einheit. — Litteratur: Der Bestand an Bistümern ist teilweise noch in Uebereinkimmung mit uralten Abgrenzungen. Darum sind Werke, die der früheren Zeit gelten, auch für die Gegenwart nicht ohne Interesse. So besonders Le Quien, *Oriens Christianus*, 3 Bde, 1740. Eine kritische Sichtung und Erweiterung des Materials hat u. a. Gelzer angebahnt; vgl. von ihm besonders „Ungebruchte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orient. Kirche“, I u. II, *Byz. Zeitschr.* I, 1892, S. 245 ff. u. II, S. 22 ff. „*Patrum Nicaenorum nomina*“ (zugleich von H. Hilgenfeld u. Cuns), 1898, „Ungebruchte und ungenügend veröffentlichte Texte der *Notitiae episcopatum*“, ein Beitrag zur byz. Kirchen- und Verwaltungsgech., *AMN* 1901, S. 529 ff., „Der Patriarchat von Achaïda“, *ASG* 1902. Ueber eine geplante (und schon weit geförderte) Ausgabe, in der das griechische Gebiet durch die Assumptionisten von Konstantinopel bearbeitet sein wird, s. L. Petit, *Un nouvel „Oriens christianus“*, *EO* III, 1900, S. 323 ff. (das Werk soll nach neuem Plan ausgeführt und bis auf die Gegenwart weiter geführt werden; Vorarbeiten von Petit, Bailhé u. a. in *EO* und *ROChr*).

Döllinger, *Kirche u. Kirchen*, 1861, S. 156 ff.; Silbernagl, *Verfassung u. gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients*, 1865; Dion. Kyriakos, *Gesch. d. orient. Kirchen von 1453—1898*, deutsch von E. Rausch 1902 (geht die einzelnen Gebiete durch); ders., *D. System der autokephalen, selbständigen orthodoxen Kirchen*, *RZTh* X, 1902, S. 99 ff. und S. 273 ff.; H. Gelzer, *Geistliches u. Weltliches aus dem türkischen Orient*, 1900; A. d'Avril, *Les églises autonomes et autocéphales* 1895; ferner *Les hiérarchies orientales*, *Revue d'hist. diplom.* 1901, S. 293 ff.; E. Reinhardt, *Die gegenwärtige Verfassung der griech. orthod. Kirche in der Türkei*, *ZwTh*, *NZ*, IX, 1901, S. 418 ff. Für die Patriarchate Jerusalem und Konstantinopel s. die Art. in *Vd VIII* u. *XI*. Sonst die Art. über die einzelnen Länder. — D. Hübner, *Geogr. statist. Tabelle aller Länder der Erde*, giebt in der 2. Auflage (von Juraschek) 1901 auch eine Konfessionsstatistik. Vgl. daneben das diplomat. Jahrbuch des Gothaischen Hofkalenders, 1904. — E. J. Kimmel, *Monumenta fidei ecclesiae orientalis*, 2 Tle., 1850; Ph. Schaff, *The Creeds of christendom*, 5. Aufl., 1887 ff., I, 24 ff., 43 ff.; II, 57 ff., 275 ff.; J. B. Pitra, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, 2 voll., 1864 u. 1868; E. A. Wiener, *D. canonische Recht d. griech. Kirche*, *Krit. Zeitschr. f. Rechtswissenschaft und Gesetzgebung des Auslands*, XXVIII, 1856, S. 163 ff.; E. W. E. Heimbach, *Griech.-röm. Recht im Mittelalter und in d. Neuzeit*, bei Ersch und Gruber, Sect. I, in *Vd* 86 und 87; *Γ. Ἀ Πάλλης, καὶ Μ. Πότλης, Σύναγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* etc., 6 Bde, 1852 ff. (sog. Athener Syntagma); N. Milas (Bischof von Zara), *Das Kirchenrecht der morgenländ. Kirche* (deutsch von A. v. Pessic), 1897; *Μ. Σακελλαρόπουλος, Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας μετὰ τοῦ ἰσχύοντος νῦν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ πατριαρχείου καὶ ἐν Ἑλλάδι*, 1898; E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium, collectio*, 2 Bde, 1716, wiederabgedruckt 1847; Neale (s. oben S. 436, 50) I, 4; H. A. Daniel, *Codex Liturgiarum ecclesiae orient.*, 1853 (= *Cod. Liturgicus eccl. univ. tom. IV*); F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* I, 1896 (s. speziell p. LXXXI ss. u. S. 307 ff.). — Aus der *Revue de l'Orient chrétien* kommen folgende Aufsätze in Betracht, vol. I, 1896: A. d'Avril, *La Serbie chrétienne*, II: von dems., *La Bulgarie chrétienne*, III u. IV: M. L. Clugnet, *Les offices et les dignités ecclésiastiques dans l'église grecque*; L. Petit, *Réglements généraux de l'église orthodoxe en Turquie*; IV: A. d'Avril, *Les hiérarchies en Orient* (Tafel); V: Th. Michailovitch, *Entre Grecs et Russes*; A. d'Avril, *Sur les couvents dédiés de Roumanie*; VI: F., *Griefs de l'Hellénisme contre la Russie*; VII: von dems., *La Russie et l'Orient Chrétien durant ces derniers mois*; Zammenz, *La question gréco-arabe en Egypte*; von dems., *Un nouveau diocèse grec-orthodoxe en Syrie*. — Aus den *Echos d'Orient* ist besonders zu nennen: I: Korrespondenz betreffend den Patriarchat von Antiochia (S. 179 ff.), II: *Constantinos o Paroditēs, Le patriarc. oecuménique en Asie Mineure*; M. Thearvic, *Le patriarc. oecuménique en Turquie*; von dems., *Le patriarc. oec. dans les Iles, en Bulgarie et en Bosnie*; 60 desgl. *L'église bulgare*; III: M. Thearvic, *Hiérarchie et population du patriarc. orthodoxe d'Antioche*; Anonymus, *La Macedoine et les Grecs*, E. Pétridēs, *Statistique religieuse de la Bessarabie*; M. Thearvic, *L'église de Grèce*; von dems., *L'église serbe en Turquie*; C. Grévi, *Les écoles russes dans la Palestine et la Syrie*; IV: A. Balmieri, *La hiérarchie de l'église russe*; T. Kanthopoulos, *L'épiscopat de la Grande église*; V: M. Thearvic, *L'église serbe orthodoxe de Hongrie*; A. Ratel, *L'église orthodoxe de Bukovine*; von

demf., L'église serbe orthodoxe de Dalmatie; M. Thearvic, Pour le siège archiepiscopal de Chypre; VI: D. Dugard, L'école théologique de Bulgarie; S. Pétridés, Les séminaires orthodoxes en Roumanie; X. Réren, Choses de Bulgarie; Voussquet, Statistique religieuse de Russie. — Aus der Revue Internat. de Théol. kommen manche Abhandlungen in Betracht, die darauf ausgehen, das Maß der Uebereinstimmung der Kirchen des Ostens und Westens zu ermitteln. Von sonstigen Artikeln nenne ich N. Ruffitschic, Das kirchl.-rel. Leben bei den Serben, III, 1895, S. 645 ff. u. IV, 29 ff., 235 ff. (ein Abriß der serbischen Kirchengeschichte bis auf die Gegenwart. Die Aufsätze erschienen in einer Bearbeitung auch als selbstständige Schrift, 1896; vgl. dazu die scharfe Kritik von Nilles, ZfTh XXI, 1897, S. 700 ff.).

Die orientalische Kirche zerfällt zur Zeit in fünfzehn oder sechszehn selbstständige Gebiete, *ἐκκλησίαι αυτοκέφαλοι*. Dieselben sind so abgestuft, daß die des ökumenischen Patriarchats unbestritten die „erste“ ist. Es folgen 2. Alexandria, 3. Antiochia, 4. Jerusalem. Dann 5. Cypern, welches seit Alters (Konzil zu Ephesus 431) als selbstständig anerkannt ist und ein Erzbistum bildet. Unter den erst in der neueren Zeit autokephal gewordenen Kirchen steht 6. Rußland voran; es löste sich nach dem Konzil von Florenz, das zwar der Metropolit Isidor von Kiew besuchte, doch ohne Zustimmung seines Großfürsten, der auch die Anerkennung der Union unbedingt weigerte, so weit vom ökumenischen Patriarchate, daß es sich von da an selbst Metropolitengab, doch aber noch die „Bestätigung“ derselben in Konstantinopel nachsuchte; 1589 erhielt Moskau sein (seit 1721 wieder beseitigtes) Patriarchat. Es folgen 7. Karlowitz, die Metropole der ungarischen Serben, 8. Montenegro; diese beiden als Abzweigungen von dem alten serbischen Patriarchat zu Spec, abgelöst Ende des 17. Jahrhunderts; 9. das Erzbistum Sinai; der Abt erhält die Weihe in Jerusalem, ist aber, definitiv seit 1782, jurisdiktionell unabhängig. 10. Kirche des Königreichs Hellas, definitiv vom ökumenischen Patriarchat entlassen 1850. 11. Hermannstadt, Metropole der Rumänen in den Ländern der ungarischen Krone, 1864 von Karlowitz abgezweigt. 12. Bulgarisches Erzbistum, seit 1870. 13. Czernowitz, Metropole der Bukowina und von Dalmatien, befaßt die Ruthenen und anderen cisleithanischen Orthodoxen, verselbstständigt nach der Teilung der österreichischen Monarchie in zwei administrativ unabhängige Gebiete, 1873; 14. Kirche des Königreichs Serbien, selbstständig seit 1879; 15. Rumänien, seit 1885. Autokephal war ehemals auch die Kirche der Georgier (Iberer); sie ist jedoch ganz von der russischen absorbiert. In einem losen Verhältnis zu dem ökumenischen Patriarchat steht die Kirche von Bosnien und Herzegowina. Sie besteht aus drei Metropolen, die gegeneinander selbstständig sind. Die österreichische Regierung zahlt auf Grund einer Vereinbarung von 1880 dem Patriarchen noch eine bescheidene Summe und ernennt die Metropolit unter einer gewissen Mitwirkung desselben; der ernannte Metropolit ist vom Patriarchen unabhängig. Es ist interessant, wie riesengroße und minimale Gebiete innerhalb des orthodoxen Kirchentums nebeneinander rangieren.

Die Gesamtziffer der Mitglieder der orthodoxen Kirchen wird etwas über 100 Millionen betragen, wovon auf Rußland 85 Millionen zu rechnen sind. Eine genaue Statistik ist zumal für die Türkei nicht zu erreichen.

Fast alle Neuorganisationen, die in den letzten Jahrhunderten innerhalb des Gebietes der Orthodogie getroffen wurden, sind auf Kosten der Macht des ökumenischen Patriarchen geschehen. Die verfassungsrechtliche Grundidee, die in der alten Zeit den Sitz von Konstantinopel groß werden ließ, hat in der neuen dazu gereicht, ihn immer mehr zu schwächen. Der kanonische Grundsatz, daß der Kirchenschematismus dem staatlichen nachzubilden sei, ist in der neuen Zeit hauptsächlich dahin ausgedeutet worden, daß souveräne Staaten werdende Gebiete mit Recht, ja mit „Notwendigkeit“, auch autokephale Kirchen erhalten müßten. Es ist dem ökumenischen Patriarchen zur Ehre anzurechnen, daß er sich meist mit Würde darenin gefunden hat, immer wieder alte „Provinzen“ aus seiner Obdientz zu entlassen, und daß er ihnen seinen Segen dabei nicht vorenthalten hat. Milas teilt S. 288 f. das Schreiben mit, durch welches die Kirche von Serbien als *καυονικῶς αυτοκέφαλος, ανεξάρτητος και αυτοδιοίκητος* anerkannt wird; es hat neben dem, daß wir darin sehen können, wie die Stellung der Landeskirche als solcher im Verhältnis zur Gesamtkirche gedacht wird, den Reiz, die vornehme Stimmung des Patriarchen der als *πνευματικὴ ἀδελφὴ* verselbstständigten neuen Kirche gegenüber zu bekunden. Der ökumenische Patriarch ist immer in hohem Maße auf Repräsentation angewiesen gewesen, er ist es jetzt mehr als je, denn er ist kaum noch etwas anderes als eine symbolische Figur. Doch darf er sich betrachten als den berufenen Wächter aller orthodoxen Traditionen. Man hat nicht immer auf ihn gehört und wird auch in Zukunft oft nicht auf ihn hören, aber sein Ansehen gehört zu den Imponderabilien der orientalischen Kirche. Die wirkliche

Machtbefugnis des ökumenischen Patriarchen reicht auf europäischer Seite nicht mehr weiter als die des Sultans und selbst in diesem Gebiete muß er sich, zumal in Macedonien und Albanien, noch stetige Verkürzungen zu Gunsten der Bulgaren und Serben gefallen lassen. Auf asiatischer Seite ist in den letzten Dezennien wenigstens in den Küstenstädten die griechische Bevölkerung sehr gewachsen. Bei Hübners Jurafcheł S. 41 ist die Gesamtbevölkerung der Türkei auf europäischer Seite „geschätzt“ auf etwas über 6 Millionen (es handelt sich dabei nur um die unmittelbaren und vollständigen Herrschaftsgebiete des Sultans), davon rund 40% orthodoxe Christen, also etwa 2½ Millionen; für Kleinasien (inkl. der Inseln) scheinen ca. 2 Millionen angesetzt werden zu dürfen. Das offizielle Prädikat des ökumenischen Patriarchen ist *Ἡ Ἀγίου Θειοτάτη Πατριάρχης*. Ihm unterstellt sind 74 (bez. wenn die von Österreich okkupierten Gebiete Bosnien zc. noch mitgerechnet werden, 77) Metropoliten (Prädikat: *Ἡ Ἁ. Θ. Μακαριότης*), die jedoch größtenteils keine „Bischöfe“ mehr unter sich haben. Nur fünf von ihnen haben solche Untergebene, die meisten (acht) der von Kreta; alles in allem giebt es 20 abhängige Bischöfe; s. die Verzeichnisse bei Reinhardt S. 436 ff. u. 450 f. Die Einkünfte des Patriarchen sind neuerdings fixiert worden auf 500 000 Piaſter, d. i. etwas über 80 000 Mark, eine sehr bescheidene Summe, wenn man hört, wie weitgehende Anforderungen mit Bezug auf Wohlthätigkeit u. dgl. an ihn gestellt sind. Es kommen allerdings auch noch gewisse Nebeneinnahmen in Betracht. — Die drei anderen Patriarchen des türkischen Reichs, die seit dem Mittelalter in starke persönliche Abhängigkeit von ihrem vornehmeren „Bruder“ geraten waren, sind neuerdings wieder selbstständiger geworden. Am meisten im Aufblühen begriffen erscheint der Patriarchat von Alexandria, welcher gegenwärtig 50—60 000 Seelen befaßt, Hübners Jurafcheł, S. 2 (er hatte vor einem Menschenalter noch kaum 10 000). — Das „bestehaltene Stück der alten griechischen Kirche des Orients“ nennt Loofs (S. 114) mit Recht das autokephale Erzbistum Cypren: es hatte nach Hübners Jurafcheł (S. 22) im Jahre 1891 etwa 160 000 Seelen. — Das Prädikat der drei Patriarchen ist abgestuft, nur der von Alexandria ist auch eine *Πατριάρχης*, die beiden anderen bloß *Ἀγίου*, wie auch der *ἀρχιεπίσκοπος τῆς Ἰουστινιανῆς καὶ πάσης Κύπρου*.

Bekannt ist der Haber, in welchem der ökumenische Patriarch mit der bulgarischen Kirche lebt. Er hat bisher eine Anerkennung des bulgarischen Erarchen (der in Konstantinopel residiert) nicht ausgesprochen, betrachtet die bulgarische Kirche vielmehr als „schismatisch“. In dieser Frage tritt eine Unklarheit der kirchlichen Verfassungsideo zu Tage. Der Patriarch ist bereit alle diejenigen Gebiete kirchlich zu verselbstständigen, die politisch verselbstständigt werden. Die Bulgaren aber beanspruchen als „Nation“ auch kirchlich verselbstständigt zu werden. Das involviert ihren Anspruch auch auf „türkischem“ Boden eine eigene Kirche darzustellen. Die Synode des Patriarchen in Konstantinopel 1872 hat dieses Streben unter dem Titel des „Phyletismus“ für irrgläubig erklärt. Die Bulgaren (auch die Serben) haben mit Hilfe der Pforte erreicht, daß in manchen Orten ein Bischof ihrer Nation neben dem vorhandenen griechischen Bischof installiert ist. Das geht wider den altkirchlichen Grundsatz, daß an einem Orte nur ein Bischof sein dürfe. Natürlich steht bei den Bulgaren die Hoffnung im Hintergrunde, auf die Dauer die zunächst kirchlich beanspruchten Gebiete auch politisch gewinnen zu können. — In anderer Weise hadert der Patriarch mit Rumänien, hier allerdings nicht sowohl mit der Kirche, als mit dem Staate. Durch die Freigebigkeit der alten Hospodare der Moldau und der Walachei hatte der ökumenische Stuhl (daneben besonders auch der von Jerusalem) große Liegenschaften, *μετοχεῖα*, in diesen Landen erhalten. Unter dem Fürsten Kusa sequestrierte die rumänische Regierung mit den meisten Klöstern auch diese Metochien. Der Wert der letzteren wird auf 120 Millionen Drachmen (Francs) veranschlagt. Die rumänische Regierung bot den Besitzern eine Abfindung von 27 Millionen Drachmen. Aber die Patriarchen lehnten diese ab und bestanden auf ihren „Rechten“. Gelzer nennt das a. a. O. sehr richtig „ebenso großartig wie unpraktisch“. Denn seit 1867 hat die rumänische Regierung nunmehr die Frage für erledigt erklärt und hält einfach an ihrem „Raube“ fest. Ähnliche, wenn auch nicht ganz so rücksichtslose Rechtsverletzungen hat sich der ökumenische Patriarch von der russischen Regierung gefallen lassen müssen.

2. Was die verschiedenen Landeskirchen thatsächlich zu einer einheitlichen Grofkirche verbindet, ist die gemeinsame Tradition und die durch sie dargebotenen gleichen Normen. Als solche kommen in Betracht:

A. Das gemeinsame kanonische Recht. Es befaßt in einer nicht allzu großen Summe altkirchlicher Satzungen diejenigen Bestimmungen, die allein völlig unbedingte

Geltung haben. Ihnen, den *ἅγιοι καὶ ἱεροὶ κανόνες*, stehen zur Seite von der alten römischen Reichsgesetzgebung her eine Reihe von *νόμοι*. Beide Arten von Normen sind ergänzt, zum Teil nur maßgebend interpretiert durch spätere Synoden, unter denen diejenigen von Konstantinopel bzw. des ökumenischen Patriarchen besonders hervortragen (vgl. diese letzteren in der Sammlung von *Ἱ. Γεδεών, Κανονικαὶ διατάξεις, ἐπιστολαὶ, λύσεις, θεολογήματα τῶν ἁγιωτάτων πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως*, 1888 ff., soviel ich weiß, noch nicht mehr als 2 Bde). Natürlich ist die auf die Kirche bezügliche staatliche Gesetzgebung auch in stetigem Flusse. Aber sie muß eben in Übereinstimmung bleiben mit den alten Normen. Zu diesen werden auch die „von den Vätern überlieferten Gewohnheiten“, die kirchliche *συνήθεια*, das *ἔθος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐνεργούμενον*, die 10 *ἔθια καὶ διατυπώσεις τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας*, gerechnet. Auch die Ansichten bestimmter großer Kanonisten gelten, ihre *ἀποκρίσεις καὶ ἀπαντήσεις* auf schwierige *ἑρωτήσεις*, in immerhin begrenztem Maße, als Normen. Eine eigene und formell festgelegte „Gesetzgebung“ haben, wie Milas S. 128 bemerkt, nur die europäischen orthodoxen Landeskirchen, Montenegro ausgeschlossen (welches sich, wie es scheint, an 15 Rußland hält). Für den Patriarchat von Alexandria in arabischer Zeit ist zu vergleichen W. Kiedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, 1900. Die Praxis der Gegenwart hält sich auch in den nicht unmittelbar zu Konstantinopel gehörigen, bzw. nicht aus dem öf. Patriarchate hervorgegangenen Kirchen, an die von diesem ausgegangenen gültigen Normen, wenigstens in allen wesentlichen Fragen.

Das Grundgesetz der Orthodorie in derjenigen Weise, die soeben bezeichnet worden, ist der sog. Nomokanon (s. d. A. v. S. 154 f.). Derselbe erfuhr 883 seinen Abschluß und ist 920 auf einer großen Synode zu Konstantinopel für die „gesamte christliche Kirche“ verbindlich erklärt worden, J. Milas S. 177. Es darf als ausgemacht gelten, daß der Nomokanon nicht, wie man lange geglaubt hat, auf Photius zurückzuführen ist. Er reicht sicher 25 bis ins 7. Jahrhundert hinauf und ist später nur noch ergänzt worden, in der Zeit des Photius. Vgl. näheres in Konfessionskunde I 200 f. Der Nomokanon ist eingeteilt in vierzehn sachlich geordnete Kapitel und befaßt sowohl kirchliche *κανόνες* als staatliche *νόμοι*. Von ersteren werden als maßgebend verwertet die *Canones apostolorum* (in der durch das Concilium quinisextum gebilligten, spezifisch orientalischen Zahl von 85 30 Verordnungen), sodann diejenigen der sieben ökumenischen Konzilien, ferner solche einer Reihe von Partikularkonzilien (der sog. „zehn topischen Synoden“) seit dem 4. Jahrhundert (Ancyra, Neo-Cæsarea, Gangra zc.), hierbei sind auch die beiden Synoden des Photius von 861 und 879 herangezogen: die letztere wird von den Griechen besonders hochgeschätzt und auch, in übrigens unverbindlichem Sprachgebrauch, als „achtes ökume- 35 nisches Konzil“ bezeichnet. Neben diesen „apostolischen“ und „synodalen“ Erlasse sind benutzt die sog. „Kanones der dreizehn hl. Väter“ (von Dionysius von Alexandria bis Tarasius von Konstantinopel, gest. 809). Im athenischen Syntagma (s. oben S. 444, 41) ist der Nomokanon in Bd I abgedruckt. In Bd IV, wo die *κανόνες* der „hl. Väter“ in ihrem vollständigen Wortlaut und Zusammenhang mitgeteilt sind, schließen die Her- 40 ausgeber S. 386 ff., unter einer freilich erst im Register, S. 624, dargebotenen Überschrift „*Αἰάφορα*“ noch eine Anzahl Vorschriften, Antworten zc. besonders angesehener weiterer Theologen und Synoden bis zum 9. Jahrh. (Chrysostomus u. a., Konstantinopel überwiegt) als gleichwertig an, erst zum Schlusse auch dieser Serie, S. 446, findet sich hier: *τέλος τῶν ἱερῶν κανόνων*. Die Herren Rhallis und Potlis haben damit, genau genommen, 45 eine eigenmächtige Erweiterung des „*κανόνες*“ vorgenommen, doch sind sie dabei in Übereinstimmung mit einer altkanonistischen und von den Synoden, die sich mit ihrem Syntagma befaßten, gebilligten „Gewöhnung“. Die staatlichen „*νόμοι*“, die der Nomokanon heranzieht, sind die Rechtsbücher Justinians. Diese Bestimmungen sind naturgemäß am meisten praktisch außer Kurs gekommen. Seit dem 12. Jahrhundert 50 haben Kompilationen älterer und neuerer kaiserlicher Gesetze, das Prochirum, die *Epanagoge*, besonders die sog. Basiliken, die Sammlungen Justinians im Gebrauch (nicht in der eigentlichen Rechtskraft) verdrängt. Die kritisch beste Ausgabe ist die von Pitra (oben S. 444, 37), II, 433 ff.

Was neben den genannten eigentlichen „Rechtsquellen“ die Kommentare betrifft, die 55 von Kanonisten geschaffen sind und die allenthalben die Interpretation leiten, so ragen unter diesen Gelehrten besonders hervor Johannes Zonaras (Mönch auf dem Athos), Alexius Aristenus (in Konstantinopel) und Theodor Balsamon (zuerst Würdenträger an der *μεγάλη ἐκκλησία* zu Konstantinopel, zuletzt Patriarch von Antiochia), alle drei dem 12. Jahrhundert angehörend. Eine alphabetische Übersicht über die Materien, die die 60

„Canones“ behandeln, gab im 14. Jahrhundert der Priestermonch Johannes Blastares; sie war sehr verbreitet und einflussreich. Vielleicht noch mehr wurde das eine auch die zivilen Gesetze mit verarbeitende Sammlung, die Hexabiblos, des auch im 14. Jahrhundert schriftstellenden Konstantin Harmenopoulos, Richter in Thessalonich. An letzterer Arbeit knüpft in neuerer Zeit das sog. *Πηδάλιον* der Athosmönche Nikodemus und Agapius an, welches 1793 erschien und von einer Synode zu Konstantinopel sanktioniert wurde. Rußland und die anderen slavischen Kirchen besitzen eine Übersetzung und Kommentierung des Nomokanon in der sog. Kormtschaja Kniga (soviel wie „Pedalion“, Buch des Steuerers, nämlich des Schiffs der Kirche; das slavische Werk ist viel älter als das griechische und wird für dieses den Titel geliefert haben; vgl. Tschedomilj Mitrovits, Nomokanon der slavischen morgenländischen Kirche oder die Kormtschaja Kniga, 1898). Für die rumänische Übersetzung und Bearbeitung des Nomokanon vgl. Milas S. 191 ff.

Alles Recht und alle Verwaltung realisiert sich in der orthodoxen Kirche durch „Synoden“. An diesen haben die Laien überall einen geregelten Anteil, zumal auch in Personalfragen der Hierarchie. In Rußland liegt die ganze Kirchenregierung in den Händen des „hl. Synods“. Diese Kirche hat überhaupt kein „geistliches“ Oberhaupt mehr. Daß der Staat, der Landesherr, Rechtsbefugnisse über und in der Kirche bis an die Schwelle der „Mysterien“ hat, ist überall zugestanden und eben „oströmische“ Tradition.

Das kanonische Recht regelt nicht nur das Leben der Kirche in sich selbst, die hierarchischen Organisations- und Standesfragen, die Fragen der Mitgliedschaft der Kirche, der Rechte der Laien an die Kirche u., sondern dadurch, daß es zum Teil Strafrecht, ferner Vermögensrecht, zumal dadurch, daß es auch Ehrerecht ist, viele Verhältnisse des bürgerlichen Lebens. Es ist an seinem Teile die Grundlage für eine große Gleichförmigkeit gerade auch der „äußern“ Verhältnisse, der sozialen Beziehungen in den orthodoxen Völkern. Gewiß ergibt die Verschiedenheit der Volksindividualitäten auch sehr bemerkbare Differenzen, aber ein Orthodoxer wird sich in den verschiedenen seiner Kirche ergebenen Ländern oder Völkern relativ leicht heimisch fühlen.

B. Das gemeinsame Dogma. Gestattet das gemeinsame kanonische Recht immerhin noch manche praktische nicht unbedeutende Variationen in der Anwendung auf die einzelnen Länder, so ist das Dogma der Orthodogie kaum zu nüancieren. Soweit es produziert ist, gilt es für absolut. In der Theorie wird festgehalten, daß es noch „erweitert“ werden könnte, durch „ökumenische Synoden“. Aber die Aussicht auf solche bewegt niemanden ernstlich, praktisch ist nach orthodoxer Empfindung das Dogma fertig.

Die „sieben“ alten ökumenischen Konzilien, deren Zahl schon an sich darauf deutet, daß sie ein heiliges Ganzes sind, haben ihm gegolten; mehr als sie geschaffen haben, braucht der Glaube jedenfalls nicht. Es ist ein ziemlich einfacher Thatbestand von Lehren, der damit festgelegt ist, um so einfacher, als es sich dabei mehr um Formeln als Gedanken handelt. Die Knappheit und die dem Volke unter Reduktion aller Begriffe auf die schlichtesten (nicht etwa die verständlichsten) Worte zum Bewußtsein gebrachte Festigkeit des Dogmas hat eine mächtig uniformierende Kraft für das religiöse Empfinden. Vermöge dieser ist überall in der orthodoxen Kirche die gleich tiefe Abneigung gegen „Neues“ vorhanden. Nur das Bleibende kann ein Wahres sein und was lange „geblieben“ ist, „ist“ wahr, es hat den Beweis seines Rechtes erbracht. Im gleichen „alten“ Glauben begegnen sich alle Orthodoxen. Nun ist natürlich die orientalische Kirche nicht wirklich mit ihren Gedanken seit dem Altertum stehen geblieben. Das 17. Jahrhundert ist für sie zumal noch eine Periode gewesen, die faktisch, wenn auch nicht dem Bewußtsein nach, dem alten Dogma Erweiterungen gebracht hat. Eine Reihe bis dahin „frei“ das „Dogma“ umspielender, in der praktischen Anwendung daselbe ergänzender Anschauungen ist damals, auf den Synoden, die den „Neuerungen“ des Cyrillus Lutaris galten, kodifiziert worden. Die Synode zu Jerusalem 1672 (s. d. A. Bd VIII S. 703) kann praktisch nur verglichen werden mit den wichtigsten der „alten“ Synoden, auf die die orientalische Kirche ihr Dogma zurückführt. Seit jener Zeit ist für diese Kirche nicht mehr bloß festgelegt, daß Gott als *τριάς ὁμοούσιος*, Christus als Gott und Mensch in gleich wahrer Dreieinheit der Naturen zu denken sei, sondern auch das meiste dessen, was man von den Mysterien, der Rechtfertigung und anderem in dem Doppelgegensatz zu den *παπῶν* und den *διαμαρτυρούμενοι* plötzlich manchen Orthodoxen unsicher Gewordenen zu „denken“ habe. Es sind immerhin deutliche, ja scharfe Linien, die damals gezogen wurden. Und es hat sich um gemeinsame Aktionen aller Autoritäten gehandelt. Aber die Vorstellung ist doch nicht entstanden, daß man das Dogma erweitert habe. Im Gegenteil, man hat

sich fast noch mehr wie zuvor an die Vorstellung gehängt, daß das Dogma von den Vätern stamme. Das Richtige daran ist, daß eine kontinuierliche Stimmung das Dogma seit alters umwoben hatte. Man gab eigentlich nur dieser Ausdruck, in antithetischer Wendung besonders gegen die an den Thoren klopfenden protestantischen, doch nur undeutlich vernommenen, Ideen des Westens, und deshalb empfand man sich nicht als produktiv, sondern höchstens als reproduktiv gegenüber der Überlieferung. Die gemeinsamen Aktionen mit Bezug auf die Lehre im 17. Jahrhundert haben erst der modernen orientalischen Kirche wieder ein Gepräge von eigentlichem „Konfessionalismus“ gegeben, wie es die patristische Kirche besaß, sie auch zweifellos schärfer. Es kommt vorwiegend nur gewissen Kreisen der Bildung zu klarerem Bewußtsein, daß im Namen der Kirche eine „Lehre“ zu vertreten, zumal auch zu verteidigen sei. Aber diese Kreise in Konstantinopel, Athen, Moskau, Petersburg sind schließlich doch die führenden.

Wissend ist der Begriff der Toleranz, der Gewissensfreiheit, in der orthodoxen Kirche noch ein unbegriffener. Man toleriert Angehörige anderer Kirchen, auch anderer Religionen. Rußland bedrängt die zahlreichen Muhammedaner in seinem Gebiete nicht. Aber seine Kasaknische, die Stundisten zc. spüren die Überzeugung der orthodoxen Kirche und ihres „Schutzherrn“, des Zaren, daß wer in ihr getauft ist, wer „ein Kreuz hat“, auch an das Dogma gebunden sei. In Griechenland ist Kairis, der dem orthodoxen Christentum ein „vernunftgemäßes“, eine Art von „supranaturalem Rationalismus“ (den sog. *θεοοβσιμός*) entgegengesetzte, im Gefängnis gestorben, 1853 (s. Kyriakos, der das offenbar ein 20 gerechtes Los findet, S. 191 ff.). Einen Mann wie Tolstoi schützt nur sein europäischer Ruhm. — Es giebt in beschränktem Maße gegnerische Richtungen innerhalb der Orthodoxen. Es hat nie an sog. *λατινόφρονες* gefehlt. Neustens giebt es, wohl mehr unter den Laien, als unter den Theologen, einen gewissen orthodoxen „Liberalismus“, der Fragen wie die der Reform des Kalenders, der Gestattung einer zweiten Ehe für den 25 Klerus u. dgl., wenigstens diskutieren möchte. Schon das wird mißliebiger empfunden. Am ehesten hat eine freie Bahn für subjektive Spekulationen die mystagogische Theologie; wer sie pflegt, gilt durch seine Art von theologischem Interesse, die „geistliche“ Ausdeutung der Riten, eo ipso für „dogmatisch“ sicher, so mag er sich in „Gedanken“ mehr oder weniger nach seinen persönlichen Empfindungen ergehen.

Normgebende Dokumente der Lehre sind die folgenden: a) Allen anderen absolut voraus „das Symbol“, ehemals mit Vorliebe als *ἡ πίστις*, in modernen Schriftstücken gern auch als *ἡ δόμολογία τῆς πίστεως* bezeichnet. Es gilt für verfaßt durch die beiden ersten ökumenischen Synoden, 325 und 381. Vgl. zu seiner Geschichte den Art. „Konstantinopolitanisches Symbol“ in Bd XI, S. 12 ff. Seine Legende, seine wirkliche (nur 35 mutmaßlich festzustellende) Herkunft, darf hier auf sich beruhen. Seit Justinian ist es das Symbol der „Reichskirche“. Bei der Taufe und bei der eucharistischen Feier hat es seine feste Stelle. Seit dem 17. Jahrhundert ist es oft der Gegenstand theologischer Auslegung gewesen; es ist das Rückgrat jeder „Dogmatik“. Seine innere Verbindlichkeit wird daraus hergeleitet, daß es ein Kompendium der Lehre der hl. Schrift sei. Die 40 orthodoxe Kirche geht nicht von dem Gedanken ab, daß die Bibel die primäre Quelle alles „Rechtes“, zuoberst aller autoritativen Lehre sei. (Loofs hat 124 f. mit Recht festgestellt, daß die Ansichten über den Umfang des biblischen Kanons bis jetzt nicht ganz einhellig sind: die Synoden des 17. Jahrhunderts wollen die sog. Apokryphen des AT, d. h. die dem hebräischen Kanon fremden Stücke der LXX, mit zur „*λεγὰ γραφή*“ gerechnet 45 wissen; sie sind jedoch nicht allenthalben durchgedrungen. Die hl. Schrift repräsentiert das unmittelbare jus divinum in der Kirche. Aber, wie Nilas sich S. 76 ausdrückt, „der Inhalt dieses jus divinum, speziell was die Lehre betrifft, ist aus den symbolischen Büchern zu entnehmen.“ Damit ist die Bibel praktisch zu Gunsten der „Tradition“ zurückgestellt. Das „Symbol“ wird im Grunde empfunden, als gehöre es in die Bibel, 50 es hat Teil an dem Prädikate der „Heiligkeit“ wie die „Schrift“, es ist die „hl. Schrift“ in einer *περιγραφή*. Was man die „symbolischen Bücher“ nennt, hat die Bedeutung weniger zusammenzufassen als zu erläutern, was Bibel und Symbol verlangen. Der Ausdruck „symbolische Bücher“ ist eine Anlehnung an protestantischen Sprachgebrauch. Auch Mesoloras in dem oben S. 436, 59 namhaft gemachten Werke übt ihn, sein *τόμος α'* gilt 55 den *συμβολικὰ βιβλία*. Es ist noch keine Übereinstimmung erreicht über den Umfang derselben; noch keine Synode hat ihn fixiert. Unbestritten den ersten Rang unter ihnen nimmt ein

b) die *Confessio orthodoxa* des Mogilas von Kiew; vgl. Art. „Mogilas“ in Bd XIII, S. 249 ff. Sie ist 1638 verfaßt und wurde von sämtlichen Patriarchen

gebilligt, den griechischen 1662 und 63 (a. a. D. sind die Zahlen S. 250, 48—50 zu corrigieren), von russischen wiederholt; von Peter d. Gr. ist sie in das „geistliche Reglement“, die Urkunde der Konstitution des „hl. Synods“ 1721 mit aufgenommen. Sie bietet die erste ausgeführte Erklärung des „Symbols“. Vgl. Kimmel I, 56 ff.; Mesoloras I, 876 ff. (vorher bei beiden die griechischen Testimonien über ihre „ἀξία“); Voofs S. 128 f. Ihr sehr nahe in der Schätzung steht

c) die Confessio Dosithei (Patriarch von Jerusalem), die 1672 von der Synode zu Jerusalem sanktioniert wurde. Sie wurde 1723 durch ein Sendschreiben sämtlicher griechischen Patriarchen der russischen Kirche empfohlen und ist von daher auch dort als autoritativ anerkannt; s. Kimmel I, 425 ff.; Mesoloras I, παράρτ. S. 103 ff.; Voofs S. 129. Eine deutsche Übersetzung s. in RJTh I, 210 ff. Besonderes Interesse hat sie für die Lehre von den Mysterien, Decr. XV. Vgl. d. A. Dositheos Bd V S. 1 ff.

Alle anderen Schriften sind von mehr arbiträrer Giltigkeit. Milas nennt noch als besonders wichtig den Katechismus des Philaret, Metropolitan von Moskau, gest. 1867; er ist in der That in Rußland unter der Sanktion durch den hl. Synod (seit 1840) allgemein verbreitet und auch von den griechischen Patriarchen anerkannt; s. Schaff, Creeds, I, 71 u. II, 445 ff. (hier eine englische Uebersetzung der „großen“ Ausgabe; eine deutsche Übersetzung bei Blumenthal, Gesch. d. Kirche Rußlands von Philaret [von Tschernigow!] II, 298 ff. — Die „kleine“ Ausgabe war mir nicht zugänglich); Voofs S. 129. — Mesoloras bevorzugt spezifisch griechische Dokumente, so besonders die „Antworten“ des Patriarchen Jeremias II. von Konstantinopel (s. den Art. Bd VIII, S. 660 ff.) an die Tübinger Theologen (ediert zuerst 1584), auch das von Kimmel bereits aufgenommene „Bekenntnis“ des jungen Metrophanes Kritopulos (s. den Art. in Bd XIII, S. 30 ff.), das doch keinerlei Autorität genießen würde, wenn sein Autor nicht Patriarch von Alexandria geworden wäre (gest. c. 1640).

Nicht mit Unrecht hat L. Petit in einem Aufsatz „L'entrée des catholiques dans l'Église orthodoxe“, EO II, S. 129 ff. sich verwundert, daß niemand bisher daran gedacht habe, das Bekenntnis, das römische Katholiken, die zur orientalischen Kirche übertreten, abzulegen haben, als Quelle für das, was dieser Kirche in Hinsicht des Glaubens maßgebend sei, zu werten. Eine Synode zu Konstantinopel hat die „Akoluthie“ für diesen Uebertritt vorgeschrieben; sie ist einfach, und die „Absagen“ und das „Gelöbnis“ sind kurz; im Positiven wird nur die feierliche Recitation des „Symbols“ verlangt! S. den Wortlaut der ganzen Handlung bei Petit, sonst im Ath. Syntagma V, 143 ff., bei Gebeon, Διατάξεις II, 65 ff., bei Malzew, Die Sakramente d. orth. kath. Kirche d. Morgenlands, S. 146 ff. Zu vergleichen damit ist bei Malzew S. 164 ff. das „Ritual der Vereinigung der Prinzessin Dagmar von Dänemark (Braut des Großfürsten Thronfolger) mit der orthodoxen Kirche“; es zeigt, was ein Protestant zu bekennen hat: das ist recht instruktiv.

Wie die „Kanonisten“ für das „Recht“, so sind natürlich für das „Dogma“ die wissenschaftlichen „Theologen“ nicht ohne Belang. Es würde an diesem Orte zu weit führen, festzustellen, wer da etwa besonders zu nennen wäre. Ich habe in meiner Konfessionsl., S. 283 ff. die wichtigsten Theologen, die mir bekannt geworden, kurz charakterisiert. Für moderne russische „wissenschaftliche“ Autoritäten vgl. jetzt K. Graß, Gesch. d. Dogmatik in russischer Darstellung; hier werden besonders Makari (gest. 1882 als Metropolitan von Moskau) und Silwéstr (lebt noch in einem Kloster zu Kiew) vorgeführt. Eine Reihe moderner griechischer anerkannter Theologen macht Voofs S. 131 f. namhaft. Er notiert zumal auch eine größere Anzahl von „Katechismen“, S. 128 Anm. 6. Seine Freundlichkeit hat mir einige, die ich noch nicht kannte, zugänglich gemacht. Am wertvollsten oder einflussreichsten dürfte die in Konstantinopel und Athen in den Schulen eingeführte *Ἐγὼ κατήχησις* von A. N. Βεργαδάκης sein. Wichtiger als alle solche Einzelwerke ist die Thatfache, daß die Russen und Griechen die wissenschaftliche Theologie in Hochschulen pflegen. In Athen hat die Universität eine theologische Fakultät. Doch braucht in Griechenland der gewöhnliche *παπάς* nicht mehr als den Ritus zu lernen. Der ök. Patriarch unterhält in Chalki ein theologisches Seminar, (auch nur die Pflanzstätte des höheren Klerus). In Rußland giebt es in Moskau, Petersburg, Kiew, Kasan „geistliche Akademien“. Osterreich hat für seine orthodoxen Theologen in Czernowitz eine theologische Fakultät eingerichtet (für den ganzen Klerus?). So gebunden die Dogmatik ist, die gepflegt wird, so frei und tüchtig sind manche historische Arbeiten. Nur notieren will ich hier das letzte griechische dogmatische Werk, *Ζ. Ρύσεως* (s. bereits oben S. 444, 1), 60 *Σύνταγμα Δογματικῆς τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας*, tom I, 1903. —

Die RTh bietet regelmäßig Übersichten über neue Schriften griechischer und slawischer Theologen. Vgl. hier auch (II, 450 ff.) einen Aufsatz von Popowitsky, *La Presse religieuse de Russie*.

C. Der gemeinsame Kultus. Das dritte Merkmal der Einheit der orthodoxen Kirche ist für das Volksbewußtsein das deutlichste und bei weitem das wichtigste. Vom kanonischen Recht und Dogma wissen viele kaum etwas, den Kultus sehen und erleben alle täglich. Und es ist das Hauptcharakteristikum dieser Kirche gegenüber den anderen, welche Rolle in ihr der rituelle Vollzug des Gottesdienstes und die Feier der Mysterien spielt. In Bezug auf die Uniformität des Kultus steht die orientalische Kirche der römischen freilich in gewisser Weise nach. Sie bedient sich nämlich der Landessprachen. Es giebt deren noch vier: das Griechische, Slawische, Rumänische, Arabische. Das Syrische ist, soviel ich weiß, nirgends mehr im Brauch. Im Patriarchate von Antiochia, wo man es am ehesten vermuten könnte, ist das Arabische, (in gewissen Stücken) auch das Griechische, die Kultsprache; vgl. Art. „Antiochia“ RKL I, 952. Das Georgische ist außer Brauch gesetzt, seit die Autokephalie der Kirche aufgehoben ist, 1845, und in Tiflis ein russischer Erarch residirt; s. Art. „Iberien“ RKL VI; 567, auch Nilles, *Aus Iberien oder Georgien*, ZRTh 1903, S. 635 ff. Eine wirklich lebendige Sprache ist nun freilich das Kirchen-slawisch und Kirchengriechisch nicht mehr. Das erstere ist eine frühe Form der Sprache der Balkan-slaven; es hat in den verschiedenen Ländern sich nach der Lokalsprache modifiziert (so daß man jetzt ein Bulgarisch-, Serbisch- und Russisch-slawisch in der Kirchensprache unterscheiden kann), ist aber nirgends in Übereinstimmung mit der wirklichen Umgangssprache; s. Leroy-Beaulieu (oben S. 436, 60) III, 81 ff.; Jagic, *Zur Entstehungsgeschichte der kirchenslawischen Sprache*, WWA, 1900. Das Kirchengriechisch ist etwa das Griechisch der LXX und des NTs und steht vom heutigen vulgären Idiom weit ab. Nur das Rumänische ist in einer wirklich modernen Form Kirchensprache geworden, denn es ist überhaupt erst im Laufe des 18. Jahrhunderts in liturgischen Brauch gekommen; vgl. Bousquet, *Le roumain langue liturgique*, EO IV, 30 ff. Hat die orthodoxe Kirche keine Einheitsprache, wie die römische, so wirkt die relative Unverständlichkeit, welche die Kirchensprache doch fast überall für das Volk besitzt, in gewisser Weise nivellierend. Denn sie lenkt überall die Hauptaufmerksamkeit des Volkes auf den Ritus als solchen, und der Gotteshandlung so sehr der gleiche, daß der Orthodoxe sich in jedem Lande von dem Gottesdienste, vor allem der Liturgie, heimisch angesprochen fühlt und die Gemeinschaft des religiösen Geistes unmittelbar empfindet. Erst das im Laufe des 19. Jahrhunderts neu erwachte scharfe Nationalgefühl der Völker, die zur Orthodoxie halten, hat es auf der Balkanhalbinsel dahin kommen lassen, daß Bulgaren und Serben das Griechische in ihren Kirchen nicht mehr dulden wollten; ein religiöses Interesse ist dabei nur mittelbar im Spiele!

Die inhaltlich fast vollkommene Übereinstimmung aller Landeskirchen im Kultus zeigt sich schon im Äußerlichsten, in der Berechnung des kirchlichen Jahres. Daß der gregorianische Kalender in Rußland und den christlichen Balkanländern noch nicht angenommen ist, hat seine Hauptveranlassung an dem Widerstreben der orthodoxen Kirche, ein Widerstreben, welches sie religiös zu motivieren weiß. Schon sofern durch den besonderen Kalender zwar nicht die Wochentage als solche, wohl aber die Tage der Feste, sich abheben von den Tagen an denen der Westen feiert, ist der Osten für seine Gläubigen als eine besondere und in sich selbst einheitliche Kirche deutlich charakterisiert. Die Differenz des gregorianischen und julianischen Kalenders erweitert sich mit jedem Jahrhundert um einen Tag, sie beträgt seit 1900 dreizehn Tage. Nur das Osterfest fällt vermöge der besonderen Rechnung, durch die es für die einzelnen Jahre bestimmt wird, unter Umständen einmal auf dasselbe Datum, an welchem es auch im Westen gefeiert wird. Die Marien- und Heiligensfeste sind größtenteils besondere für die orthodoxe Kirche, nicht nur dem Datum, bezw. Tage nach, sondern auch in Hinsicht ihrer speziellen Veranlassung. Mit Bezug auf die Heiligen bestehen tieferegreifende Differenzen in dieser Kirche selbst nach den Landschaften und Orten, als in der römischen, doch keine solchen, daß dadurch das Einheitsgefühl alteriert werden könnte. Die Hauptsache aber ist, daß überall die gleichen Grundformen der kirchlichen Feiern selbst bestehen. Die Mysterien sind überall die gleichen, Tageszeit und Gestalt der regulären Feiern sind allenthalben identisch. Was sich an Nuancen der Riten unterscheiden läßt, ist minimal im Vergleich zu dem, was der Orthodoxe überall in Übereinstimmung findet. Nicht ganz zu übersehen ist, daß auch die Form der Kirchengebäude überall den gleichen typischen Charakter hat. Erwähnt sei hier nur die zu jeder orthodoxen Kirche gehörige hl. Bildertafel, die Ikonostase. Sie

trennt den Altarraum und zwei andere Räume, die nur für den Klerus zugänglich sind, von dem den Laien gestatteten Raum. Die Verrichtung des Priesters spielt sich zum Teil hinter den geschlossenen Thüren ab. Es handelt sich stets um drei Thüren, deren mittlere die „heilige“ κατ' ἐξοχήν ist, die „königliche“, hinter der speziell der Altar steht. Die „Thüren“ sind notwendigerweise mit zwei Bildern, demjenigen Christi und demjenigen der Θεοτόκος, geschmückt. In großen Kirchen ist die Klosterkase beliebig weiter mit Heiligenbildern versehen. Vgl. näheres über die typische Gestalt einer orthodoxen Kirche in meiner Konfessionsk. I 487 ff.

Allen voran ist die Feier der Eucharistie, die „Liturgie“, überall im Gange der Handlung, in Lesungen und Gesängen, im priesterlichen Thun und im Mithandeln (Art des Empfangens) der Gemeinde, die gleiche. Die orthodoxe Kirche hat zwei vollständige Formen der Liturgie, eine, die nach Chrysostomus und eine, die nach Basilius dem Großen benannt ist. Die erstere ist die regelmäßige; sie ist detaillierter, dennoch im ganzen zeitlich kürzer, als die — unzweifelhaft ältere — des „Basilius“, die besonders längere Gebete hat. Letztere wird nur an bestimmten Tagen, besonders in der Fastenzeit vor Ostern, daneben noch vereinzelt, so dem Basilius zu Ehren an seinem Festtage, 1. Januar, überbriert. Vgl. Lit. Chrysostomi bei Daniel, Cod. liturg. IV, 325 ff. (eine deutsche Übersetzung und Kommentar bei Cracau, Die Liturgie d. hl. Chrys., 1890), die Lit. Basilii bei Daniel IV, 421 ff. Noch ist zu nennen die λειτουργία τῶν προηγουμένων, die auf „Gregorius Dialogus“ zurückgeführt wird, und wie der Name andeutet, keinen Konsekration- und Opferakt hat. Sie ist diejenige unvollständige Liturgie, die an bestimmten Tagen in den Fasten gebraucht wird. Andere Liturgien giebt es im Gebiete der Orthodogie gegenwärtig nicht mehr. Die sog. Liturgia Jacobi ist längst nirgends mehr im Brauche, die Lit. Marci ist im 11. Jahrhundert in Alexandria zu Gunsten derjenigen Formen, die Konstantinopel vertrat, abgeschafft worden, Daniel IV, 135.

Für alle Arten von Feiern haben die orthodoxen Landeskirchen feste, von Unbedeutendem abgesehen, identische Formulare, die sog. „heiligen Bücher“. S. über diese Leo Allatus (konvertierter Grieche in Rom), De libris et rebus ecclesiasticis Graecorum, 1646; Daniel IV, 314 ff. Die wichtigsten seien hier kurz bezeichnet. Sie sind meist neuerdings durch A. v. Malzew nach der slavischen Form ins Deutsche übertragen worden; die hier beigegebenen Einleitungen orientieren nach manchen Seiten. Es giebt offizielle Ausgaben und die Drucke habe ihre Geschichte. Für die griechischen Kirchendrucke war lange Venedig der einzige Erscheinungsort, für slavische ursprünglich Cetinje. Jetzt haben die Landeskirchen ihre Sonderausgaben. Vgl. Krumbacher², S. 658 f. In Venedig blüht noch eine Druckerei für kirchliche Bücher, ὁ Ποινύς. Wie Ph. Meyer, ThLZ 1893, Col. 12 hervorhebt, „geht man immer sicher“, wenn man sich an die hier erscheinenden Ausgaben hält.

a) Das Τυπικόν. Es ist nichts als ein Verzeichnis aller regelmäßigen Feiern des Jahres, wobei die möglichen Koinzidenzen der Feste berücksichtigt sind, speziell das Zusammentreffen eines solchen mit dem Sabbath oder Sonntag. Notiert wird, was an jedem Feiertage nach dem speziellen Charakter für die Liturgie in Betracht kommt, was für die Horen zc.; die Lesungen, Gesänge zc. sind mit ihren Anfängen bezeichnet. Der celebrierende Priester wird sich danach informieren und vorbereiten für die Gottesdienste des Tages. Nur wer sachlich völlig orientiert ist über alle technischen Ausdrücke und in der Anlage der anderen, dem Speziellen dienenden hl. Bücher, wird sich in dem Typikon zurechtfinden bezw. von ihm Gebrauch zu machen wissen. S. eine Probe (Fest der Verkündigung des Herrn, 6. August) bei Nilles, *Εορολόγιον* s. Kalendarium I², p. LXV ss.

b) Das *Εὐχολόγιον*. In ihm findet man die vollständigen Texte der drei Liturgien, mit ihren regulären Vorbereitungsgottesdiensten, die Texte zur Feier der übrigen Mysterien, sowie zu einer Menge von Einzelhandlungen (Segnungen zc.). Die in Deutschland bekannteste Ausgabe ist die von J. Goar (*Εὐχολόγιον* s. *Rituale Graecorum, complectens ritus et ordines divinae liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum etc. cuilibet personae, statui vel temporis congruos*. Ed. II, Paris 1730). Auch hier ist manches nur andeutend bezeichnet. Mitgeteilt sind nur die Gebete, Zurufe u. dgl.; angegeben ist, was der Priester, der Diakon zc. von Moment zu Moment zu thun hat. Die Bücher, die Malzew ediert, sind zum Teil nur Stücke des Euchologiums, zum Teil Ergänzungen. Sie bilden als solche Sonderausgaben und haben offenbar in den verschiedenen Ländern einen mehr oder weniger verschiedenen Inhalt und Umfang. Vgl. *Liturgikon*, slav.

Sluschebnik (hier, nach der „Hierodiatonia“ = Ordnung der regulären Hören- oder Vorbereitungs-gottesdienste, die Liturgien, aber auch noch eine Menge von Gebeten für besondere Anlässe), 2. Aufl. 1902; Die Sakramente (außer dem der Eucharistie; mit Gebeten, die die Feiern locker oder je nach gewissen Gelegenheiten umgeben), 1898; Begräbnisritus (und einige spezielle und altertümliche Gottesdienste; hier besonders viele „Weihungen“), 1898; Die Nachtwache oder Abend- und Morgengottesdienst (durchgeführt durch die verschiedenen Zeiten, besonders auch durch die wichtigste Zeit des Jahres, die großen Fasten und die Osterzeit), 1892; dieses Werk wird wesentlich dem griechischen *ᾠρολόγιον* entsprechen. Andachtsbuch (private, häusliche Feiern), 1895. Bitt-, Dank- und Weihgottesdienste (noch eine Menge spezieller Gebete, Segnungen, Weihungen für 10 Einzelgelegenheiten), 1897.

c) Das *Τριώδιον* und *Πεντεκοστάριον*. Vgl. Malzew, Fasten- und Blumen- triodion, nebst den Sonntagsliedern des Oktoides, 1899. Enthält die Besonderheiten der sog. beweglichen Feste, d. h. derjenigen, die vom Osterfeste abhängen. Das Triod regelt die Gottesdienste der Fasten und der hl. Woche, das Pentekostarion diejenigen 15 des Osterfestes und der Zeit bis zum Sonntag nach Pfingsten (orthodoxes „Allerheiligensfest“). In dieser ganzen Zeit sind nur Kanones von je drei „Oden“ üblich, daher der Name, der für beide bezeichnete Bücher, wie auch der Titel bei M. andeutet, zugleich anwendbar ist.

d) *Ὁκτώηχος* und *Παρακλητική*. Vgl. Malzew, Oktoides oder Parakletike 20 I. T., 1903 (noch nicht vollendet). Die beiden Namen bezeichnen auch nur Teile eines Gesamtwerks, das auch als Ganzes den erstgenannten Titel führen könnte. Es bezieht sich auf die Zeit vom Sonntag nach Pfingsten bis zum Wiederbeginn der großen Fastenzeit und enthält die Gesänge dieser Zeit. Der Oktoid im engeren Sinn befaßt die an den „gewöhnlichen“ (also nicht mit einem „Feste“ sich treffenden) Sonntagen dieser Zeit 25 üblichen Gesänge in der Verteilung auf die einzelnen; das zweitgenannte Werk gilt den Gottesdiensten, die in dieser Zeit auf Wochentage fallen. Die „acht Töne“ repräsentieren, daß ich so sage, Stimmungen der Weisen oder Melodien. Vgl. Neale (oben S. 436, 50), S. 830; auch Daniel, IV, 320 (wie Neale es ausdrückt: *grave, mournful, mystic, harmonious, joyful, devout, angelic, perfect, peregrine*). Je acht Sonntage 80 bezeichnen einen Cyclus der *ἡχοι*, die Wochengottesdienste haben den „Ton“ ihres Sonntags.

e) *Ψαλτήριον*, *Ἐβραγγέλιον*, *Ἀπόστολος* sind die arrangierten biblischen Lesestücke der Gottesdienste.

f) *Μηναῖα* und *Μηνολόγιον*. Vgl. Malzew, Menologion, 2 Bde 1900 u. 1901; 35 Nilles, *Ἐορτολόγιον* s. Kalendarium, I², p. XLIX ss. Betreffen die Heiligensfeste, nämlich teils die Historie der Heiligen (zum Vorlesen), teils die speziellen, den einzelnen an ihrem Festtage zukommenden Ehrungen durch Hymnen; dazu die Lesungen und Gebete ihrer Feste. Die Menäen sind in zwölf Bänden befaßt, anhebend mit dem September (am 1. September beginnt das altbyzantinische Jahr, welches noch als „Kirchenjahr“ 40 gilt — das bürgerliche Jahr ist seit Peter dem Großen mit dem des Westens in Uebereinstimmung gebracht). Das Menologium ist nur eine knappe Form der Menäen, unter Vorwiegen des historischen Stoffs. Ein anderer Name dieses Werkes nur ist *Συναξάριον* (oder *Συναξάριον*).

Eine historische und komparative Beleuchtung des Inhalts von Triod, Pentekostarion, 48 Oktoid (inkl. Parakletike) bietet Nilles Bd II². Hier eine Fülle wertvoller Mitteilungen. Für die zahlreichen technischen Namen, die in allen „hl. Büchern“ zu finden sind, s. u. a. Malzew, Nachtwache p. XLI ss.; Nilles, I², p. LVII ss.

III. Der Inhalt der Lehre und die Hauptfeiern der Kirche. — Einen Musterdogmatiker, wie die römische Kirche an Thomas von Aquino, besitzt die orientalische Kirche nicht. Als „ökumenische Lehrer“ werden geehrt: Basilius d. Gr., Gregor von Nazianz, Chrysostomus; aus der späteren Zeit ist Johannes von Damaskus vor anderen angesehen, spielt aber doch keine direkte Rolle. Eine Uebersicht über die Geschichte der griech. Theologie in der byzantinischen Zeit von Ehrhard bei Krumbacher², S. 37—218. Ph. Meyer, D. theol. Litteratur d. griech. Kirche im 16. Jahrhundert, 1899; A. Palmieri, L'ancienne 55 et la nouvelle théologie russe, ROChr VI, 1901, S. 88 ff. (noch nicht abgeschlossen); vgl. noch die Verweise oben S. 450, 40 ff. Sathas in seiner *Νεοελληνική Φιλολογία*, 1868, und Legendrand in seiner Bibliographie Hellénique vom 15. Jahrhundert an (1885 ff., bisher sechs Bände), geben nur Titel und allenfalls Inhaltsübersichten. Wichtig ist Steitz, D. Abendmahlslehre d. griech. Kirche, s. besonders die beiden letzten Aufsätze, JbZth XIII, 1868, S. 3 ff. u. 60 649 ff. Spezialarbeiten, die der Entwicklung der Hauptlehren in der neueren Zeit und der

Feiern nachgingen, fehlen noch fast ganz. Vgl. Art. „Mystagogische Theologie“ in Bd XIII. S. 612. Aufsätze von Bobedonoszew, wie „Die Kirche“ (in „Streitfragen d. Gegenwart“, 3. Aufl. 1897) sind als Stimmungszeugnisse von Bedeutung.

Einen Abriss der Lehre etwa in der Art zu geben, daß auch nur eine der namhafteren approbierten katechetischen Schriften in der Kürze reproduziert würde, hat keinen Zweck. Der erste Eindruck dieser Schriften, ja auch jeder ausführlicheren russischen oder griechischen Dogmatik, ist der, daß sie an der Oberfläche haften bleiben. Daß, Loofs, ich selbst haben in verschiedener Weise versucht, die Lehre der orientalischen Kirche in das richtige Licht zu rücken. Man kann urteilen, daß die beschreibende Methode die richtige sei, man kann auch versuchen, die praktischen Motive aus den Decken, mit denen sie verhüllt sind, herauszuwickeln und deutlich zu machen, was Kern und Schale sei; man wird bald merken, daß die Schale sehr dick geworden ist und daß sie doch offenbar mit zur Nahrung des Glaubens gehört.

1. Charakteristik der orthodoxen Lehre. Die Lehrdarstellungen der orthodoxen Theologen führen zunächst in lauter uns Protestanten geläufige Gedanken, Formeln, Anschauungen ein. Auch Katholiken werden das meiste wie etwas ihnen nicht minder Feststehendes empfinden. Das kommt daher, daß das Symbol als Summe des Dogmas nicht nur bezeichnet, sondern auch zur Darstellung gebracht wird. Dieses Symbol aber, das „Nicäno-Konstantinopolitanum“, hängt in seinen Grundlagen mit unserem abendländischen „apostolischen Symbol“ zusammen. So treffen wir alsbald einen uns bekannten Rahmen für die Lehre. Die begriffliche Ausführung der Lehre von Gott und der Person Christi bewegt sich in den altkirchlichen Ausdrücken. Je schlichter die Reproduktion ist, um so leichter erinnert sie auch uns an „Katechismuswahrheiten“. Das theologische Interesse der orientalischen Dogmatiker ist seit Photius im Grunde in Hinsicht der Trinitätslehre absorbiert von dem „filioque“. Ist dieses Stichwort erst berührt, so wird jeder Grieche und Russe lebendig, bewährt Gelehrsamkeit und Scharfsinn. Aber man kann sich bald überzeugen, daß das nicht etwa „Forschungsinteresse“ bedeutet. Das Symbol, welches nun einmal einen „Ausgang“ des Geistes bloß „vom Vater“ ausspricht, hat selbstverständlich recht und muß verteidigt werden. — Was das Symbol demnächst an die Hand giebt, ist der Gedanke der Schöpfung und Vorsehung. Wie von selbst ergänzt man die kurzen Worte des Symbols durch die Lehre von einer ursprünglichen Reinheit der Menschen, einem Sündenfall, einer Heilsgeschichte, einem Erlösungswerke Christi, einer Erneuerung des Menschen, dem seine Freiheit geliebt ist, durch Glauben und gute Werke. Eine Lehre von einem Endgericht, einem zweiseitigen Ausgang der Menschen, der einen in ewiger Seligkeit, der anderen in ewiger Pein, macht den Schluß.

Die Ausführung der einzelnen Stücke bringt auch wenig „Überraschungen“. Bemerkenswert ist, daß in der Lehre von Christi Werk, von der Bedeutung der Todes Christi, gegenwärtig kaum mehr andere Grundgedanken geäußert werden, als die der „Westen“ zunächst wie die seinigen empfindet. Gott hat durch Christus eine *καταβολή* für unsere Sünden erhalten, und eine solche zu leisten war der Zweck des Kommens des Gottessohnes im Fleisch. Es ist keine Frage, daß die orientalische Lehre hier unter Einflüsse vom Westen her getreten ist. Die ursprünglichen Motive und Tendenzen der christologischen Lehrbildung (s. oben Abschnitt I, Absatz 2 S. 440) sind wie verschollen. Das Dogma ist eben seiner Geschichte entfremdet worden. Es hat sich zu einer Größe herausgebildet, die einerseits nur noch in „Begriffen“, heiligen „Worten“, besteht und die andererseits sich praktisch von teilweise sehr zufälligen, labilen Stimmungen begleiten läßt. Auf die Frage der inneren Zusammengehörigkeit der Lehre vom Werke und von der Person Christi wird man nicht mehr geführt; daß diese beiden Lehren aneinander in der Intuition gemessen wurden, weiß man nicht mehr. Das „Dogma“, meint man, giebt wieder, einesteils was von der „Person“ Christi „geoffenbart“ ist, andernteils was man nach der gleichen Quelle von einem Werke Christi weiß. Daß man es glaubt, ist Sache des Gehorsams. Es wäre Unbotmäßigkeit, Impietät, wollte man den Häretikern folgen. Auch die Katechismen notieren die Namen der Häresiarchen und die Schlagworte, an denen man ihre Lehre erkennt. Man kann die *ρεολαία* nicht früh genug warnen.

Was uns die Lehre der orientalischen Kirche wie eine größtenteils gar nicht fremdartige erscheinen läßt, ist ferner die in ihr auftretende Gestalt der „biblischen Geschichte“. Es ist derselbe Abriss der Geschichte der Urzeit, der Patriarchenzeit, der Geschichte des Volkes Israels, letztlich alles unter dem Gesichtspunkt einer „Verheißung“, einer Vor-

bereitung und Weissagung auf Christus, wie wir ihn in den Gemeinden verbreiten. Die Geschichte Jesu wird schlicht nach den Evangelien erzählt. Das ist nun in der That das zweite Moment, das die orientalische Lehre charakterisiert, ein unleugbares Maß von Biblicität neben der Symbolicität.

Die Stellung der orientalischen Kirche zur heiligen Schrift wurde oben, S. 449, 50 ff. 5 berührt. So durch und durch dogmatisch gebunden diese Kirche ist, so ist sie doch frei von der Aengstlichkeit, die die römische Kirche verrät. Den Theologen wird es durchaus empfohlen, die Bibel zu lesen und im Gottesdienst hat sie einen breiten Platz. Aber dabei kommt freilich eine Grenze in Betracht. Die orthodoxe Kirche hat sich stets gegen die Übersetzung der Bibel in die Vulgärsprache gestäubt. Insonderheit in Konstantinopel; in 10 Rußland ist man in den Zeiten Alexanders I. und wieder in denen Alexanders II. dem Gedanken, die Bibel auch dem „Volke“ ganz zugänglich zu machen, geneigt gewesen. Es hat weder in der griechischen, noch auch in den verschiedenen slavischen Kirchen an Übertragungen der Bibel in die Umgangssprache gemangelt (s. für die neugriechischen Übersetzungen die Nachweise von Ph. Meyer in dem N. „Bibelübersetzungen“ Bd III, S. 118 ff.; 15 ferner Kanthopoulos, Traductions de l'Écriture sainte en néo-grec avant le XIX^e siècle EO V, 1902, S. 321 ff., Les dernières traductions de l'Écriture en néo-grec ib. VI, 230 ff.; für die altslawische im gottesdienstlichen Brauch stehende Übersetzung einerseits, die verschiedenen modernen vulgärslavischen Uebersetzungen andererseits s. die Nachweise von Leskien S. 151 ff.). Aber bei den Griechen steht auch das 20 Volk selbst auf der Seite seiner Hierarchie wider die vulgärgriechischen Übersetzungen; im März 1903 hat es in Athen geradezu Volksaufläufe wider eine solche gegeben (vgl. die Bemerkungen Ph. Meyers zu der Darstellung bei Kyriakos [oben S. 444, 25], Th. Sitz 1903 Col. 550 f., und zu der neuesten Übersetzung von Pallis, ib. 591 f.). Dabei wirken hochgespannte nationale Empfindungen und kirchliche Ehrfurchtsempfindungen mit- 25 einander (vgl. auch Kleanthes Nicolaidis in Allgem. Zeitg., März 1903).

Die Kirche „wünscht“ nur, daß das Volk aus der Bibel „hören“ möge. Die Synode zu Jerusalem 1672 hat, was Dositheus in seiner Confessio, Decr. XVIII, quaest. 1 (Kimmel I, S. 465 f.) in dieser Richtung ausführt, gebilligt und das ist noch immer der Standpunkt der „Kirche“. Ihr erscheint nur die gottesdienstliche Auswahl 30 von Lesungen aus der Bibel als heilsam für „alle“. Aber die Theologen sind unbeschränkt und durch ihre Vermittlung wird eben die Lehre in einer Form von wirklicher Biblicität dem Volk nahe gebracht. Etwas von historischer Christusanschauung ist dadurch lebendig erhalten. Die Ehrfurcht vor der Bibel ist die höchste in allen Schichten. Ein Vorzug der Bibelverwertung im Volksunterricht ist die Verwendung der Mafarismen der Bergpredigt, für die die abendländischen Katechismen beider Konfessionen keinen Paß haben: an diesen Herrenworten wird die wahre Freude der Christen illustriert.

Als bald muß nun aber auf eine empfindbare Schranke der Lehrdarstellungen der orientalischen Kirche verwiesen werden. Es ist alles darin, ich möchte sagen, eigentümlich 40 lau. Man spürt zumal auch bei der Darstellung der Lehre von der σωτηρία, daß Christus vermittelt habe, wenig von innerer Gemütsbeteiligung; weder Furcht noch Zuversicht tritt irgendwie lebendig hervor. Die „Lehre“ weckt in dieser Kirche keine Herzenstöne. Erst wo Polemik ins Spiel kommt, geht es lebhaft her; da ist es dann ihren Vertretern nur in sehr geringem Maße gegeben, die Gegner zu verstehen. Die Vorstellungen auch an sich nicht untüchtiger orthodoxer Theologen vom Protestantismus 45 sind unglaublich thöricht.

Ich könnte den Eindruck der orthodoxen Theologie so charakterisieren, daß ich sagte, es gelinge ihren Darstellern unter Umständen die Stimmung der religiösen meditatio auszubreiten, von tentatio merke man kaum etwas bei ihnen. Und doch fehlt ein Bewußtsein auch von solcher der orientalischen Christenheit nicht. Das erkennt man, wenn 50 man sie in der oratio beobachtet. Aber das führt uns auf ein anderes Gebiet als das des Dogmas und kann uns daran erinnern, daß diese Kirche ihre wahre Eigenart auf dem Gebiete ihrer Feiern bewahrt. Wer nur die Technik ihrer Lehre kennt, hat kaum eine andere Vorstellung gewonnen, als die der Zäune, womit sie sich umgeben hat.

2. Wir sind doch nicht in der Lage, dem Kultus der orientalischen Kirche näher 55 zu treten ohne zuvor freilich noch eine Reihe von Theorien ins Auge zu fassen. Es ist die „Kirche“, die den Kultus feiert, und aller Kultus der Kirche gruppiert sich um die „Mysterien“. Vergessen wir nicht, daß Kirche und Mysterien als objektive Realitäten gelten, die sich im „Leben“ zu spüren geben und niemals bloß theoretisch vergegenwärtigt werden, so werden wir davor gesichert sein, die ihnen gewidmeten „Gedanken“ zu über- 60

schätzen, müssen aber doch eben diese kennen, um zu begreifen, was die orientalische Kirche ist oder sein will.

A. Die Idee der Kirche. Das Symbol bietet für die Kirche die Prädikate *μία, ἅγια, καθολική* und *ἀποστολική*. Es ist nicht gerade häufig, daß orthodoxe Theologen sich darauf besinnen, das Subjekt *ἐκκλησία* sei wohl auch einer Besprechung bedürftig, und nicht bloß die Prädikate. Der oben S. 450, 50 genannte Bernardakis gehört zu denjenigen, die das Subjekt selbst nicht übersehen, *ἰερά κατήχησις* § 84. Er stellt sie charakteristischer Weise sofort unter den Begriff eines *πράγμα*, näher unter den einer *βασιλεία*, diese als ein geordnetes spezifisches Gemeinwesen gedacht, dessen *σκοπός* zu bezeichnen ist als *ἡ διὰ τοῦ εὐαγγελίου τῆς χάριτος συντήρησις καὶ προσαγωγή τοῦ ἔργου τῆς σωτηρίας*. Die *σωτηρία* wird in der Kirche durch dreierlei realisiert: *ἡ διδασκαλία τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ, ἡ τέλεισις καὶ κοινωνία τῶν μυστηρίων, ἡ κυβέρνησις*. Diesen drei Mitteln entsprechen die drei Prädikate: *μία* ist die Kirche, sofern sie *ἀλώβητον* (unverletzt) *τηρεῖ τὴν διδασκαλίαν*, als *ἅγια* erweist sie sich, indem sie *προσηκόντως* (vorschriftsmäßig) die Mysterien verrichtet, *καθολικὴ καὶ ἀποστολική* ist sie, wenn sie „nach den Vorschriften der Apostel und der Synoden“ verwaltet wird. Also die Kirche ist begrifflich Anstalt. Im Centrum steht ihr Prädikat als *ἅγια*. Daß eigentlich alles auf dieses mittlere Prädikat ankomme, ergibt das weitere, wo nur noch polemisch gezeigt wird, daß weder die *ῥωμαϊκὴ* noch die *διαμαρτυρομένη ἐκκλησία* dem Begriff der Kirche entsprechen, sondern nur „*ἡ ἐκκλησία ἀνατολική*“, die daher auch mit Recht als „*ὁρθόδοξος*“ bezeichnet werde, und wo dann alsbald das Symbol verlassend und in einem besonderen *μέρος* zu ausführlicher Erörterung der *μυστήρια* übergegangen ist.

Die Kirche ist für den orientalischen Christen eben durchaus eine konkrete empirische Anschauungsgröße. Den Sinn ihrer Prädikate bemerkt er kurzerhand nach ihrer möglichen Verteilung auf die Anstalt, in der er sich als Christ lebendig fühlt. Und diese Anstalt ist ihm eine „Hierarchie“ nach dem genuinen Begriff dieses Ausdrucks. Der *ἱεράρχης* ist nach altem Sprachgebrauch derjenige, der den *ἱερά* „vorsteht“. Er ist als solcher unterschieden vom *λαός*, der nicht selbst opfert, sondern für den geopfert wird. Aber der „Hierarch“ hört auf eine religiös bedeutsame Persönlichkeit zu sein und sich vom „Volke“ zu unterscheiden, wenn er den Altar oder Tempel verläßt und sich im bürgerlichen Leben bethätigt. Der *ἱεράρχης* ist also nur der *ἱεροουργός*. Eine „Herrschaft“ über das Volk übt er nicht. In der orientalischen Kirche besitzt in der That der Priester als solcher keinerlei Obergewalt über seine Gemeinde, und die Vorstellung, daß ein „Priester“ nur in der Kirche, bei Verrichtung der Mysterien, einen religiösen Charakter repräsentiere, ist im Volke sehr lebendig. Erst der Bischof hat neben seiner mysteriösen Vollmacht auch ein Maß von regimenter Gewalt. Aber die letztere übt er fast nur im Namen der ihm zugeordneten „Synode“, und diese wieder ist für die eigentlichen Regierungsbefugnisse auf die Mitwirkung eines mehr oder weniger starken Laienelements angewiesen. — Der Priesterstand wird durch ein besonderes Mysterium, die *ἱερωσύνη*, begründet; darüber hernach. Es entspricht der bezeichneten Grundanschauung vom Priester, daß die orientalische Kirche dem Klerus die Ehe gestattet. Freilich nur die „einmalige“, der verwitwete Priester darf nicht wieder heiraten. Die Eheschließung muß auch der Einweihung des Priesters voranliegen. Vom bloßen Priester verlangt die Kirche die Verehelichung sogar. Umgekehrt darf der Bischof nicht verheiratet sein (wohl gewesen sein; in der Regel wird der Bischof aus den Mönchen gewählt). Alle diese Spezialitäten, zum Teil Sonderbarkeiten, des „Priestereherechts“ haben ihre Anhalte an Verhältnissen der Geschichte, die hier nicht zu verfolgen sind.

B. Die großen Mysterien. Daß es insonderheit sieben Mysterien gebe, war ein Gedanke, der sich seit dem Konzil von Lyon 1274 deshalb einbürgerte, weil die Siebenzahl an sich für die Zahl der *χαρίσματα τοῦ ἁγίου πνεύματος* gilt und es doch eben die „Gaben des Geistes“ sind, die durch die Mysterien den Menschen in der Kirche zu teil werden. Die *Confessio orth.* rechtfertigt die Siebenzahl auf diese Weise und beruft sich dabei auf den Patriarchen Jeremias II., der das den Lutheranern „*εἰς πλάτος*“ dargethan habe; p. I, quaest. XCVIII. Seit dem 17. Jahrh. steht diese Lehre definitiv fest, *Conf. Dosithei*, *Deer. XV*; zuvor war sie noch eine Art von „freier“ Meinung gewesen. Die Mysterien bringen die Gnade *εἰς τὴν ψυχὴν*: das ist aber nicht etwa so zu verstehen als ob sie bloß „geistige“ Größen seien, *ψιλὰ σημεῖα*. Sie sind *τελεταί*, „Feiern“, in denen durch ein „*φυσικόν*“ ein *ὑπερφυσικόν* gewährt wird *Dosithe*. 60 l. c. (Kimmel I, 450). Für anatolische Anschauung ist das Pneumatische nie bloß eine

Ἐνοια, sondern stets auch ein *πράγμα*. — Eine Lehre von der Reihenfolge der Mysterien giebt es nicht. Doch denkt jeder Theolog bei dem Worte zuerst an

a) Die Taufe. Sie ist die einzige Form, wie man ein Christ wird, und höchstens bei Kindern, die vor der spätestens auf den vierzigsten Tag nach der Geburt festgesetzten Taufe sterben, kann man „zweifeln“, ob sie nicht vielleicht doch selig werden; im Notfall darf ein Laie taufen. Getauft wird durch völliges Untertauchen, und es ist ein ständiger Vorwurf gegen den Westen, daß er durch bloße Besprengung taufe. Es knüpft sich daran die Frage nach der Gültigkeit der „westlichen“ Taufe. Im griechischen Gebiet wird sie durchgehends verneint, im russischen bejaht. Die Conf. Dosith. berührt die Frage auffälligerweise nicht, gewiß nicht durch Zufall. Vgl. aus der Litteratur (dazu Konfessionst. I, 405) zuletzt A. P. La rebaptisation des Latins chez les Grecs, ROChr. VII, 1902, S. 618 ff. VIII, 111 ff. Zur Taufe gehören Abrenuntiation und Bekenntnis des Symbols. Die Verscheidung des Teufels von dem Wasser, eine Exorcisation des Täuflings selbst zeigen einen Hintergrund der Handlung, der dem Volksbewußtsein sehr lebhaft gegenwärtig ist. In allem Wesentlichen ist der Taufritus noch derjenige der alten Kirche, der doch auf Erwachsene berechnet war. Unmittelbar mit der Taufe verbunden ist

b) Die Salbung mit dem *μύρον*, einer aus vielerlei Substanzen bereiteten, duftenden Salbe. Sie gilt für identisch mit dem römischen Sakrament der „Firmung“, hat aber fast nichts damit gemein. Der Täufling wird am ganzen Körper gesalbt. Naturgemäß darf jeder „Priester“ salben. Das Mysterium wird als „Versiegelung“ durch den „Geist“ gedeutet. Am richtigsten schließt man jetzt wohl an

c) Die Eucharistie. Gelehrt wird, daß Brot und Wein eine „Transsubstantiation“, *μετανοίωσις* erfahren kraft der *ἐπικλήσις τοῦ ἁγίου πνεύματος*. Für die lange Geschichte der Vorstellungen von dem Verhältnis zwischen den Elementen und dem Herrn selbst s. besonders die oben genannte Serie von Abhandlungen, die Steiz verfaßt hat (eine Uebersicht in Konfessionst. I, 413 ff.). Ferner Art. „Abendmahl II, Kirchenlehre“ Vb I S. 38, auch „Transsubstantiation“. Die Eucharistie ist „Opfer“ (*θυσία, προσφορά*) und „heilige Speise“ (*κοινωνία*); vgl. Art. „Messe, dogmengeschichtlich“ in Vb XII S. 664 ff. In Bezug auf ersteren Gedanken ist die orthodoxe Theologie bei viel einfacheren Vorstellungen stehen geblieben, als mit Bezug auf letzteren, der unverkennbar praktisch das höhere Interesse in Anspruch nimmt. CO. I qu. 107 wird erörtert, was alles für die Eucharistie zu „beobachten“ sei. Die wichtigsten Voraussetzungen sind ein *ιερός νόμος* und ein „Altar“ oder doch ein Tisch mit *ἀντιμύσιον*, einer bestimmten heiligen Decke (vgl. Art. „Antimensium“ Vb I S. 585; S. Petrides, L'antimension, EO III, 1899, S. 193 ff.). Sodann kommt es darauf an, daß „gesäuertes Brot“ verwendet wird; daß das Abendland ungeäuertes, *ἄζυμα*, benützt, ist einer der ständigen Vorwürfe. Begegnet sich die gegenwärtige orientalische Kirche mit der römischen in der Vorstellung von der Art der Wandlung der Elemente, so bleibt es eine Differenz, daß sie das Medium der Wandlung in einem „Gebet“ findet, nicht in der Rezitation der Einsetzungsworte. An die Eucharistie knüpfen sich, wie in der römischen Kirche (nur hier mehr an das Opfer, an der orientalischen mehr an die Speise) die tiefsten religiösen Empfindungen. Von ihr wird gesagt, daß sie alle anderen Mysterien „übertrifft“, CO I, 106. In allen anderen wird nur eine von dem Herrn gewissermaßen abgelöste *δωρεά* geboten, hier er selbst als *παρών*. Die Taufe ist als das Eingangsmysterium an sich „unbedingt“ für den Christen „nötig“, sie ist aber „unwiederholbar“; die Eucharistie, ist das regelmäßigste, wunderbarste, inhaltreichste Mysterium. Geistig-leiblich, denkend-fühlend tritt der Christ hier in eine lebendige Gemeinschaft mit Christus, wie sie ihm die Taufe unmittelbar noch nicht giebt. Die orientalische Kirche gewährt den Laien den Wein so gut wie das Brot, nämlich beides in Einem, indem das Brot in den Kelch gebrocht und die Mischung mit einem Löffel dargeboten wird. Das geringe Quantum dieser eigentlichen heiligen Speise, das immer nur unter wenigen verteilt werden kann, wird ergänzt durch die sog. Eulogien; s. Art. „Eulogia“, Vb V S. 593f. Auch Kinder werden zur *κοινωνία* zugelassen.

d) Die Buße, *μετάνοια*. Dieses Mysterium ist das am wenigsten bedeutsame, offenbar weil es wenig Ritual hat. Die „Lehre“ über es ist ganz wesentlich in Übereinstimmung mit der römischen, aber sie kann ihm nicht entfernt die bedeutsame Stellung verschaffen, die das Bußsakrament in der römischen Kirche hat. An ihm wird besonders klar, daß der orientalische Priester gar nicht die „führende“, herrschende Stelle im „Leben“ seiner Gemeinde hat, wie der römische. Die Hauptsache ist die *ἐξομολόγησις*, die Beichte; der Gläubige „soll“ sie einem „Priester“ ablegen, „so oft ihn seine Sünden drücken“. In feierlicher Form geschieht sie in der Kirche, wie es scheint, vor dem Bilde des Herrn an

der Konostase. Aber mehr geübt als die „mysteriöse“ Beichte wird offenbar die private bei irgend einem angesehenen Mönch. Es wird sich da der Regel nach um „Priestermönche“ handeln, doch sind nicht nur solche als *πατέρες πνευματικοί* gesucht. Am längsten haben sich in der Bußinstitution der alten Kirche „enthusiastische“ Elemente erhalten und sie fehlen noch heute nicht. Vgl. das lehrreiche Buch von K. Holl, *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griech. Mönchtum*, 1898.

e) Das Gebetsöl, *εὐχέλαιον*. Es genügt hier auf den Art. „Ölung, letzte“ in diesem Bande, speziell S. 310 f. zu verweisen. Zu der dort benutzten Litteratur ist hinzuzufügen: G. Jacquemier, *L'Extrême-onction chez les Grecs*, EO II, S. 193 ff. Das Mysterium hat nur wenig Gemeinsames mit dem römischen angenommenen Parallelsakrament. Es ist zum Teil der Ersatz des Bußmysteriums.

f) Die Ehe, *γάμος*. Vermöge des reichen Rituals ist die Verlobnis- und Ehesegnung ein eindrucksvolles Mysterium. Doch führen die meisten Fragen und „Lehren“, die die Ehe betreffen, auf das Gebiet des kanonischen Rechts. Bedeutsam sind die verbotenen Verwandtschaftsgrade, wobei noch leibliche und geistliche (durch Patenschaft und dgl. begründete) Verwandtschaft unterschieden wird. Ehescheidung ist möglich, die Kirche will höchstens eine dritte Ehe noch „segnen“.

g) Die Priesterweihe, *ιερωσύνη*. Sie geschieht durch eine Handauslegung, *χειροτομία*, seitens des Bischofs. Es ist hier der Ort, um die „Lehre“ von der Hierarchie zu Ende zu führen. Es giebt drei hierarchische, auf Christus bezw. die Apostel zurückgeführte „Stufen“ (*βαθμοί*), deren jede für sich ein „Amt“ repräsentiert: die Stufe des „Diatonen“, des „Priesters“, des „Bischofs“; erst der Priester darf alle die Laien betreffenden Mysterien vollziehen, der Bischof hat das ausschließliche Recht der Priester- und der Altarweihe. Unter dem Diakonen, der den Priester in den Gebeten unterstützt, stehen eine Reihe noch nicht eigentlich hierarchischer, doch aber kirchlich festbeamteter Funktionäre, die Vorleser (Anagnosten) zc. Über dem Bischof erheben sich die wiederum nicht „hierarchisch“ gestaffelten „Rangstufen“ der Archiepiskopen, Metropolit, (zum Teil auch umgekehrt), zuletzt Patriarchen. Die Priester unter sich sind auch in Rangstufen (Prot-hierieis zc.) gegliedert. Das alles sind zur Zeit mehr Titel als Ämter und Würden; speziell in Rußland ist ein „Metropolit“ nur ein höher charakterisierter Bischof; in den anderen Kirchen ist der Metropolit theoretisch oder wirklich ein Vorgesetzter von Bischöfen, die er zu weihen hat; in Rußland scheint der heil. Synod, der die Bischöfe dem Jaren vorschlägt, den Konsekretor zu delegieren. Der ökumenische Patriarch hat noch eine Art von hierarchischem Vorrecht, nämlich das der Myronweihe. Freilich ist ihm dieses nur für die Kirchen, die im letzten Jahrhundert aus seiner Obedienz austraten, geblieben. Rußland bereitet sein Myron selbst (in Moskau, daneben in Kiew im Höhlenkloster). An sich hat jede autokephalische Kirche das Recht der eigenen Myronbereitung. Indem diese heil. Salbe von Einem, dem „obersten“ Hierarchen, bereitet wird, bringt man den geistlichen Zusammenhang des betreffenden Sprengels zur Anschauung. Vgl. u. a. L. Petit, *Du pouvoir de consacrer le saint chrême*, EO III, 1899, S. 1 ff., 129 ff. Für die besonderen Würdenträger der *μεγάλη ἐκκλησία* in Konstantinopel, die sog. „Chöre“, die den ökum. Patriarchen umgeben (jetzt nur noch gewisse Reste ehemaligen Glanzes seines *θρόνος*) vgl. L. Clugnet, *Les offices et les dignités ecclésiastiques dans l'église grecque* ROChr. III, 1898, S. 142 ff.; 260 ff.; 452 ff.; IV S. 116 ff. und E. Reinhardt (oben S. 444, 30), S. 434—35. Es handelt sich dabei im hierarchischen Sinn bloß um Titel und zum „Schmuck“ des Gottesdienstes dienende Funktionen; daneben um gewissermaßen höfische Ämter im Dienste der Patriarchen; der wichtige „Großlogothet“ ist der Geschäftsführer des Patriarchats bei der Pforte und gewöhnlich Laie.

3. Die heiligen Zeiten und die Liturgie. A. Kleinere Mysterien, Geistliche Dichtungen und Musik. Alle Mysterien sind nur lebendig als Feiern und jedes von ihnen hat seine vorgeschriebene Form, seine „Moluthie“. Die mannigfachen Nebenfeiern umgeben die grundlegenden und für die Erhaltung des Glaubens bezw. die „προσαγωγή τοῦ ἔργου τῆς σωτηρίας“ notwendigen. Wenn man ansieht, welche eine Rolle die Totenriten spielen, so kann man zugleich erkennen, wie zufällig es ist, daß gerade die oben besprochenen sieben *τελεταί* allein im Vollsinn als „μυστήρια“ gelten. Die mystagogische Theologie hat sich auch keineswegs bloß mit ihnen befaßt. Er wendet sich allem und jedem zu, was im Kultus eine Stelle hat, den kirchlichen Räumen, Geräten, Gewanden zc. zc. Alles was in der Kirche eine Aufgabe erfüllt, sei es die minimalistische, wird „geweiht“ und gewinnt damit einen „mysteriösen“ Charakter. Die mystagogische Theologie ist jene uferlose Spekulation, die an alles was zur Kirche gehört, in

ihr geschieht, den „Sinn“ aufspürt, bezw. in phantasievoller Weise alles darin mit „geheimem“ geistlichem Sinne begabt; für den orthodoxen Christen ist der Ritus die Verdeutlichung der Lehre; für das Volk lebt die Lehre, das Dogma nur im Ritus, in den Symbolen, Personen, Bräuchen der Kirche.

Aber die Mysterien haben sämtlich ein Moment von Gelegenheitsfeier an sich. 5 Natürlich, immer wieder wird getauft, gesalbt, gebeichtet, getraut zc. Aber eine eigentliche Regel ist da doch nicht vorhanden. Die orthodoxe Kirche hat auch nicht, wie die römische Kirche, eine tägliche Messe oder „Liturgie“. So gilt es, ihr „Kirchenjahr“ und das feste Gerüst der regelmäßig sich abspielenden Feiern in ihr ins Auge zu fassen, um von ihrem Kultus und dessen Bedeutung im Leben ihrer Völker die richtige Vor- 10 stellung zu gewinnen. In den heil. Büchern treten uns bestimmte feste Unterschiebe der kultischen Handlungen in verschiedenen Zeiten des Kirchenjahrs entgegen. Die Zeiten des zweifachen Triodions und Oktoids sind kultisch hauptsächlich unterschieden durch die zu ihnen gehörigen Hymnen und Musikformen. Ich versage mir, auf die Dichtung und den Gesang der orthodoxen Kirche hier einzugehen. Anderes als was Krumbacher, 15 Gesch. d. byzant. Litteratur, 2. Aufl., in dem Abschnitt „Kirchenpoesie“, S. 653—705, bietet, hätte ich nicht vorzubringen. Eine Auseinandersetzung über die verschiedenen Formen der Gefänge, die Oden, Troparien, Sticheren, Kontakien, Iken zc. wäre hier nicht am Platze s. Nilles I², p. LVIII ss.). Über die Formen der in der orthodoxen Kirche heimischen Musik ist vollends noch soviel Unsicherheit vorhanden, daß darüber vorerst noch kaum 20 zweckmäßig zu berichten ist. Wer je in großen und reichen Kirchen dem orthodoxen Gottesdienst beigewohnt hat, weiß, wie eigenartig schön der dazu gehörige Gesang ist. Nicht die Gemeinde singt, sondern ein geschulter „Kirchenchor“. Instrumentalbegleitung giebt es nicht. Orgeln, Posauern u. dergl. benutzt die Kirche nicht; alles ist reine Vokalmusik. Deren technische Struktur ist offenbar voller Rätsel, die hier nicht einmal anzudeuten 25 sind. Als Begründer des Oktoids wird Johannes von Damaskus angesehen; s. dazu den Art. in Bd IX, speziell S. 298; das *κανόνιον τῆς μονοικῆς*, das ihm zugeschrieben wird, kenne ich nicht. Übersicht über die Litteratur bei Krumbacher, S. 599 f.; vgl. noch J. Thibaut, L'harmonique chez les Grecs modernes, EO II, 1900 S. 211 ff.; auch J. Parisot, Essai sur le chant liturgique des églises orientales, ROChr. III, 80 221 ff.

B. Feste, Heilige, Bilder und Fasten. Über die Feste instruiert man sich in der Kürze am besten nach Nilles, *Ἑορτολόγιον* s. Kalendarium manuale (in der 2. Aufl., 1896—97, I, S. 32 ff.), danach in meiner Konfessionsl. I, 454. Nach vier Gesichtspunkten werden dieselben unterschieden: a) nach dem Objekt, bezw. der Person, 35 der sie gelten; danach ergeben sich die „Herrenfeste“, „Muttergottesfeste“ und „Heiligenfeste“; b) nach der Art der Feier; danach giebt es „große“, „mittlere“ und „kleinere“. Die großen haben eine Vorfeier, *προεόρτιον*, und eine besondere Schlussfeier, *ἀπόδοσις*. Zu ihnen gehören zwölf Feste, die teils dem Herrn, teils seiner Mutter gelten. Das eigentliche Großfest der orthodoxen Kirche ist Ostern, *τὸ πάσχα*. Es ist in jeder Weise 40 ausgezeichnet. Die ganze auf dasselbe hinleitende Woche ist von besonderen Feiern durchzogen, s. dazu den Art. „Woche, große“; daneben auch „Passah, christliches“. Überall wird schließlich der Ostertag selbst als der Höhepunkt des kirchlichen Lebens empfunden. Das entspricht der alten religiösen Grundstimmung des Orients; s. oben S. 440. Charfreitag ist natürlich ein Trauertag, das Volk sieht den Tag jedoch schon im Lichte 45 des kommenden Osterfestes. Will man sich klar machen, daß die orthodoxe Kirche doch noch in einer Kontinuität der geistlichen Empfindung mit der „Zeit der Väter“ steht, so muß man beachten, daß immer noch das Grundprädikat des „Kreuzes“ ist: „das lebenspendende“. Weihnachten, Himmelfahrt, Pfingsten, dann zumal noch Epiphania, d. i. das „Jordanfest“ oder das Fest der „Wasserweihe“, und das Fest der „Kreuzerhöhung“, 50 14. September („ἡ παγκόσμιος ὑψωσις τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιῶν σταυροῦ“, knüpft an bei der Wiederfindung, dann öffentlichen Aufstellung des Kreuzes des Herrn in Jerusalem 326 bezw. 335, vgl. Nilles I, 274 ff., ferner B. Bernardakis, *Le culte de la croix chez les Grecs*, EO V, 1902, S. 193 ff.) gehören weiter in erster Linie zu den großen Festen, von Marienfesten das der *ἐπιαντή* (Begegnung mit Symeon im Tempel, Fest der 55 *purificatio Mariae*, 2. Februar), das der *κοίμησις* (*dormitio Mariae*, 15. August) u. a. c) Eine dritte Unterscheidung der Feste ist die nach dem Maße ihrer „äußeren“ Ehrung, nämlich danach, ob auch der Staat sie anerkennt und daraus einen „bürgerlichen Feiertag“ macht, d. h. seinen Behörden die Arbeit unterlagt. Dieser *festi fori* giebt es im Laufe des Jahres einige zwanzig, also erheblich mehr als auch in römisch-katholischen 60

Ländern. Da die mittleren Feste für das Volk auch mindestens „Halbfieertage“ sind, so bleiben für den korrekten Orthodoxen kaum 250–270 Arbeitstage übrig; (Leroy Beau-lieu III, 128 ff. bringt damit die übele wirtschaftliche Lage Rußlands zum Teil in Verbindung). d) Endlich unterscheidet man „bewegliche“ und „unbewegliche“ Feste, d. h. solche, die vom Ostertermin aus berechnet alljährlich das Datum wechseln, und solche, deren Datum feststeht.

Über die Heiligen ist hier etwa das folgende am Platze. Man hat deren in der orientalischen Kirche ungezählte. Am höchsten steht die Mutter des Herrn, die am liebsten als die *θεοτόκος* und *ἀειπάθενος* bezeichnet wird, sie ist die *παύλα*. Immer wieder kommen neue Heilige in Geltung. Einen „Kanonisationsprozeß“, wie die römische Kirche ihn kennt, hat die orientalische Kirche nicht entwickelt. Nur gewisse Prüfungen nimmt die kirchliche Behörde vor, wenn jemand im „Geruche der Heiligkeit“ gestorben ist, oder wenn ein Heiliger „gefunden“ wird. Das Hauptmerkmal der Heiligkeit ist nämlich die „Unverweslichkeit“ des Körpers, oder doch besondere Merkmale der erhumerten Knochen eines Verstorbenen. Der „Geruch“ im physischen Sinn ist eine sehr wesentliche Sache bei einem Heiligen; in Rußland muß auch das Heiligenbild „wohlriechend“ sein (und wird daher auf besonderem Holze gemalt). — Als das „glänzendste Heiligenoffizium, das die griechische Kirche kennt“ bezeichnet Nilles dasjenige des „Festes der drei ökumenischen Lehrer“ (s. oben S. 453, 51), 30. Januar, *Ζϛϛ* XVIII, 1894, S. 743 f., auch *Ἐορτολόγιον* I, 87 f. Der Hollandist *Καβέ* teilt es mit ausführlichem Kommentar mit, um ein „klassisches Meisterstück“ solcher Offizien (Akoluthien), zu geben, *Acta Sanct.*, Jun., tom. II, p. XV ss. (Bei *Ματῆν*, *Μηνολόγιον* I, 859 heißt der 30. Januar übrigens das „Fest der drei Hierarchen“ und hat auf die Verfasser der drei Liturgien [s. oben S. 452, 11 f. u. 20 Bezug!]).

Die Heiligenbilder sind dem Volke wie reale Gegenwartsbezeugungen der im Himmel lebenden Originale. Sie dürfen in keiner Kirche und keinem orthodoxen Hause fehlen. Für die Geschichte der Bilder vgl. den Art. „Bilderverehrung und Bilderstreitigkeiten“ in *Bd* III S. 221 ff. Die orthodoxe Kirche widmet keinem Heiligen einen Altar. Sie kennt überhaupt in einer Kirche nur einen einzigen Altar, der dem Herrn gilt. Aber jeder Heilige hat sein „Bild“ und sein „Fest“. Die Konformierung des orthodoxen Kalenders mit dem abendländischen hat von seiten der Kirche u. a. die Schwierigkeit, daß wenigstens in dem Jahre der Zusammenlegung zur Zeit dreizehn Tage und damit die Feste einer Menge von Heiligen ausfallen müßten. Als Bilder duldet die orthodoxe Kirche nur Mosaiken und Gemälde (meist auf Holz), keine Statuen. Viele Heiligenbilder sind in den Kirchen, liegend auf kleinen Pulven, zum Küssen ausgestellt. Es ist nicht uninteressant, daß der Festtag der Bilder, d. h. des Siegs der Bilderfreunde über der Bilderfeinde in Konstantinopel 843, als *κνριακή τῆς ὁρθοδοξίας* gefeiert wird (1. Sonntag der großen Fasten). Natürlich sind die Heiligen wunderthätig. Und zwar sind sie es durch Vermittelung ihrer Bilder. An die letzteren wendet sich zumal der Russe in jeder Sorge. Dem niederen Russen ist sein Heiligenbild sein „Gott“ (s. *Bd* III S. 226, 2 ff.). Mit dem Heiligenkult hängt auch das Wallfahren zusammen. Besonders der Russe trachtet möglichst viele „heilige Orte“ im Leben zu besuchen; am glücklichsten ist, wer bis nach Jerusalem gelangt. Wo wirkliche alte Heiligenleiber zu sehen sind, wie in dem berühmten Höhlenkloster zu Kiew, gar wo die „Spuren“ des Lebens des Herrn noch zu erkennen sind, wie in der Grabeskirche zu Jerusalem, ist natürlich der Himmel am nächsten. Aber alle Arten von Reliquien (*λείψανα*) sind geehrt und feierlich wert. — Neben den Heiligen sind die Engel ein Gegenstand festlicher Verehrung; der Glaube an sie wird im Zusammenhang mit der Lehre von Gott selbst eingeschärft, *CO* I, quaest. XIX ff.

Nicht Festzeiten, wohl aber heilige Zeiten, durchzogen mit besonderen kultischen Veranstaltungen, sind die Fastenzeiten. Es giebt ihrer vier „große“ d. h. vierzig tägige, die Fasten vor Ostern, die Apostelfasten (vom Sonntag nach Pfingsten an), die Marienfasten (vom 1. August an), die Adventsfasten. Voll ausgehalten werden doch nur die vierzig Fasten vor Ostern, die eigentliche *Τεσσαρακοστή*. Die orientalische Kirche hat nun die Besonderheit, daß sie am Sonntag und Sabbat (außer Osterabbat) nicht fastet. Danach ergibt sich, daß die Tesserakoste für sie acht Wochen befaßt. Die römische Kirche, die nur Sonntags das Fasten unterbricht, hat sechsundeinhalbe Woche nötig. Seit *Pbetius* ist die Differenz der Fastenberechnung einer der Kontroverspunkte zwischen den Kirchen.

C. Der Sonntag und die Liturgie. Die Feier der Eucharistie oder Liturgie (vgl. für diesen Ausdruck die Erörterung im Art. „Messe“ *Bd* XII S. 667, 35 ff.) ist

die eigentlich regelmäßige, zwar nicht alltägliche, jedoch jedenfalls allsonntägliche und festtägliche Kultübung der orthodoxen Kirche. Sie ist nur einmal am Tage möglich; eine Mehrzahl von „Messen“ für den einzelnen Tag kennt die orientalische Kirche nicht, deshalb auch die Votivmessen im römischen Sinne nicht; bei der regulären Liturgie kann eine besondere Fürbitte stattfinden, aber „Seelenmessen“ nach römischer Art giebt es so wenig als andere spezielle Zweckmessen. Was sich nicht einfügen läßt in die Gebete und Lesungen der für den bestimmten Tag vorgesehenen Liturgie wird in einer besonderen Akoluthie gefeiert.

Zu notieren ist hier, daß in der orthodoxen Kirche nicht der Sonntag, sondern der Montag die Woche beginnt. Dem entspricht es, daß die Woche heißt nach dem sie abschließenden Sonntag. Das ist der umgekehrte Brauch als der abendländische. Wiederum beginnt in der orthodoxen Kirche der Tag nicht mit der Mitternacht, sondern mit sechs Uhr abends. Schließlich die „Stunden“ werden von morgens sechs Uhr ab gerechnet. Die Liturgie beginnt mit der „dritten Stunde“. Sie ist dementsprechend in ihrem Eingange kombiniert mit der Akoluthie dieser Hore. Für gewöhnlich wird auch die der sechsten und neunten Stunde mit ihr zusammengezogen (den Hauptinhalt der Horen bilden Lesungen). In welchem Umfange die anderen Horen, Apodipnon, (großer) Hesperinos, Mesonyktikon, Orthros zc. abgehalten werden, ist sehr verschieden. „Nachtwachen“ (*ἀγουρνία*) sind, außer bei besonderen Festen (Ostern; auch Weihnachten, Pfingsten und sonst), nicht üblich (die „Totenwachen“ sind eine Sache für sich). In den Klöstern allein werden die Gottesdienste überhaupt nach dem vollen Ritual gefeiert, und auch da werden Ausnahmen gemacht. Denn die Länge der einzelnen Feiern ist eine außerordentlich große.

Die Liturgie hat drei Hauptteile, einen vorbereitenden Akt, die sog. Proskomidi (*προσκομιδή*), dann zwei Teile, die noch als Katechumenenmesse und Messe der Gläubigen bezeichnet werden, also den Rahmen des Rituals der alten Kirche festhalten:

a) Die Proskomidi, „Zurüstung“, zerfällt wieder in zwei Teile. (Vgl. für ihre geschichtliche Entwicklung Pétrides, *La préparation des oblates dans le rite grec*, EO III, 65 ff.) Der erste ist eine Eröffnungszeremonie vor der Bildertwand. Priester und Diakon begrüßen sich, verneigen sich vor den „heiligen Thüren“ gegen Osten und beten um Entündigung und rechte innere Bereitung, wenden sich dann nach rechts zu dem Bilde Christi, ferner nach links zum Bilde der Maria, beide küßend und um Fürsprache anrufend. Hierauf gehen sie in den Altarraum, küssen auch hier die heiligen Bilder, darauf das Evangelium auf dem Altar und diesen selbst, und legen dann im Diakonikon (Sakristei) die liturgischen Gewände an, bei jedem einzelnen Stück ein Gebet sprechend. Über die kultische Kleidung in der orientalischen Kirche s. den Art. „Kleider und Insignien, geistliche“, Bd X, speziell S. 533 ff. Fünf Stücke gehören zur Tracht des Priesters bei der Liturgie, das Sticharion, ein langherabfallendes, weißes Gewand, darüber ein Gürtel, an den Händen Stulpen (um das Sticharion an den Händen zu halten), um den Hals ein ziemlich breites, auf beiden Seiten langherunterhängendes Band, auf das Kreuze gestickt sind (das Epitachelion), endlich ein Übergewand, das Phelonion, welches dem Wechsel der liturgischen Farben unterliegt (ohne Ärmel, mit einem Ausschnitt für den Kopf). Die Bischöfe, Metropolitane, Patriarchen, haben zum Teil eigentümliche Formen der Gewände, zum Teil besondere Abzeichen, so speziell ein kostbares Kreuz und ein Heiligenbild auf der Brust (der Patriarch trägt zwei Kreuze), ferner eine Mitra (eine kronenartige, mit Edelsteinen geschmückte, von einem Kreuze überragte Mütze). Jedes einzelne Stück hat längst seine geistliche Deutung gefunden (s. über diejenige, die Symeon von Thessalonich, hierfür die Hauptautorität, gegeben hat, meine Konfessionskunde I, 355 f.). — Nachdem dieser Akt abgeschlossen, begeben sich Priester und Diakon in den Raum auf der anderen Seite des Altars, der als „Prothesis“ bezeichnet wird. Dort geschieht die Zurüstung des Brotes und Kelches für die Feier. Die orientalische Kirche verwendet wirkliche Brote von flacher, tellerartiger Gestalt und zwar jedesmal fünf. Diese sind die „Prospahren“, die „Opfergaben“, und der Priester schneidet aus jedem der Brote einzelne Stücke heraus, die er auf einem Teller (*diskos*) eigentümlich zu einem Aufbau ordnet. Aus der ersten Prospahre nimmt der Priester das „Lamm.“ Auf dem Brote ist nämlich ein viereckiges Mittelstück, in welches auf der einen Seite ein „Kreuz“ eingepreßt ist, auf der anderen das sog. „Siegel“, die Sphragis, d. h. vier Felder, welche oben die Buchstaben *ΙΣ* oder *ΙΗΣ* (Jesus), *ΧΣ* (Christus), unten die Buchstaben *ΝΙ* und *ΚΑ* (*νικᾶ*) tragen. Dieses Mittelstück wird herausgeschnitten aus der Prospahre und repräsentiert den Herrn selbst. Der Priester vollzieht an ihm eine „Schlachtung“, indem er mit einer „Lanze“ in alle vier Felder sticht und schließlich das ganze Stück

„kreuzweis“ schneidet. Es wird zu unterst auf den Diskos gelegt. Dann nimmt der Priester von den anderen Prosphoren bestimmte Teile, von der „zweiten“ ein Stück zu Ehren der Gottesgebärerin, von der „dritten“ im ganzen neun Stücke, zuerst (es wird eine genaue Reihenfolge innegehalten) zu Ehren Johannes des Täufers, dann der Propheten, Apostel, der Väter (besonders der „ökumenischen Lehrer“), der Märtyrer, zuletzt des Chrysostomus oder Basilius, je nachdem die Liturgie des einen oder des anderen gefeiert wird. Die vierte Prosphore gilt dem Klerus (wobei vorab des Oberhauptes der betreffenden Landeskirche, also in Rußland des Synods, dann der Patriarchen, des speziellen Bischofs zc. gedacht wird) und dem Landesherrn (natürlich nur des „orthodoxen“) sowie der Familie desselben. Die fünfte Prosphore, sowie auch schon die letzten Stücke der vierten, werden für alle Lebenden und Toten bestimmt, wobei der Priester mit Namen jedes Einzelnen gedenken mag, den er „will“. Ist der Aufbau fertig, so wird ein Deckel (der Asteriskos) oben darauf gelegt, damit er nicht stürze. Der feierliche Akt des „Gedenkens“ der verschiedenen Gruppen stellt in wirksamer Weise die große einheitliche Gemeinschaft der Kirche aller Zeiten vor Augen. Der Kelch wird schon nach der Schlachtung des Lammes (also ehe sich der Priester zur zweiten Prosphore wendet) in der Weise zugerichtet, daß Wein und warmes Wasser zusammen hineingegossen wird. Die „Segnung“ geschieht im Anschluß an den letzten „Stich“ in das Lamm, der die „Seitenwunde“, aus der „Blut und Wasser“ hervortrat (Ev. Jo 19, 34f.), andeutet. Zum Schluß des ganzen Aktes werden Teller und Kelch mit Decken verhüllt und in mannigfacher Weise bräuchert. Während all dieses in der Verborgenheit der Prothesis vor sich geht, hat sich das Volk gesammelt und die Lesungen und Gebete der dritten und sechsten Hora angehört.

b) Die eigentliche Liturgie vollzieht sich in folgenden zwei Akten. Zunächst in einem solchen großer Gebete, einer Reihe von Gesängen und Lesungen. Die letzteren geschehen, wenn der Priester in Begleitung seiner Diakone (bezw. des ganzen „Chors“, soweit die betreffende Kirche einen solchen besitzt), den sog. „kleinen Einzug“ (die *μικρὰ εἴσοδος*) vollzogen hat. Mit dem Evangelium in der Hand tritt er aus der Prothesis heraus und bewegt sich in einem Rundgang durch die Kirche. Er repräsentiert jetzt den „lehrenden“ Christus, sein Gefolge die „Jünger.“ — Der zweite Akt ist der der eigentlichen Opferung und zuletzt der Kommunion. Es geschieht der „große Einzug“, der mit dem Diskos und den Prosphoren darauf, sowie mit dem Kelch. Jetzt repräsentiert der Priester den seinem Todesleiden bezw. zuletzt seiner Auferstehung entgegengehenden Christus. Der Zug geschieht von der Prothesis aus zu den „heiligen Thüren“ und durch sie zum Altar. Der eigentliche Akt der Darbringung (Wandelung) geschieht hinter den geschlossenen Thüren (die jedoch meist von durchbrochener Art sind, so daß das Volk den Hierarchen irgendwie sehen kann). Das Volk hört unterdessen viele Gebete und Gesänge, spricht das Glaubensbekenntnis und vielmale ein Kyrie eleison (russ. *gospodi pomilui*). Tritt der Priester zuletzt, den Kelch, in den das „Lamm“ mitgelegt ist, in der Hand, aus dem Altarraum wieder heraus, so stellt er den Auferstandenen dar, der das „Leben“ auspendet. Gewöhnlich kommunizieren nur Priester und Diakon. (Über die Frage, wie oft man die heilige Speise begehren solle, ist Ende des 18. Jahrhunderts auf dem Athos und in der griechischen Kirche lebhaft gestritten worden.) Den Schluß bildet eine *ἀνάλυσις* „Entlassung“ in weitläufigen Formen.

Die Gesamtfeier ist von großer Länge. Sie ist körperlich für alle höchst anstrengend. Denn ein orientalisches *ναός* hat keine Sitze. Gepredigt wird in der anatolischen Kirche nur wenig. Jedenfalls gehört keine Predigt zur Liturgie. Wann eine solche eventuell stattfindet, weiß ich nicht zu sagen. A. Markow, Geschichte der Predigt in der russischen Kirche, 1890, giebt darüber keine Auskunft. Es hat immer einzelne berühmte Prediger gegeben. So unter den Griechen den Damaskinos (s. den Art. „Damascenus, der Studit“, Bd IV S. 428f.), der im 16. Jahrhundert lebte und das Volkspredigtbuch, das als *Θησαυρός* bezeichnet ist, verfaßte. In Griechenland hat sich zuerst wieder ein Verlangen nach Predigten geregt. Es wurde neuerdings besonders geweckt und gestärkt durch den Priester Lathas im Piräus. Von Smyrna aus ist ein Laienbund begründet worden, der für Prediger sorgen will, die „Bruderschaft“ der „Eusebeia“; sie wird zum Teil von Bischöfen gefördert. Gewünscht werden Predigten in der Volkssprache; solchem Verlangen steht aber auch wieder manches entgegen (s. oben S. 455, 20 ff.). In Rußland hat der mit protestantischer Theologie vertraute Platon von Moskau unter Alexander I. „Katechismuserklärungen“ in Predigtform eingeführt, die jedoch keine regelmäßige Institution geworden. Gerade solche Erklärungen begehrt auch das griechische Volk; in Smyrna

werden sie jetzt regelmäßig an den Sonntagnachmittagen veranstaltet. Vgl. Diavaſt, *La prédication chez les Grecs orthodoxes du patriarcat de Constantinople*, EO I, 86 ff.; zum Teil danach auch Gelzer S. 74 ff.

IV. Die praktische Frömmigkeit in der orientalischen Kirche. — Litteratur: Besonders die ob. S. 436, 60 u. 61 genannten Werke von Leroy-Beaulieu (Rußland) 5 u. Beth (griech. Orient) Rattenbusch S. 502 ff., Loofs S. 162 ff. Inſtruktiv vielfach die Reiselitteratur. Vgl. aus der älteren: F. B. Fallmerayer, Fragmente aus d. Orient, 2 Bde, 1845; aus der neueren: Gelzer (ob. S. 444, 28); E. Freih. v. d. Goltz, Reisebilder aus dem griech.-türkischen Orient, 1902; A. Schmitte, D. Klosterland d. Athos, 1903; K. Holl, Ueber d. griech. Mönchtum, Preuß. Jahrb. 94. Bd, 1898, S. 407 ff.; Art. „Athosberg“ in Bd II, 209 ff., wo 10 die Hauptlitteratur über die merkwürdige Mönchsrepublik angegeben ist, die Arbeiten von Phil. Meyer gehören zu den wertvollsten darin. Vgl. noch B. Laurés, *La vie cénobitique à l'Athos*, EO IV, 80 ff. und 145 ff.; *Les monastères idiorrhythmés de l'Athos*, ib. 288 ff.; A. de Stourdza, *Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'église orthodoxe*, 1816; (A. St. Thomjakow): *Quelques mots par un Chrétien orthodoxe sur les comunions occidentales*, 1855. Von demselben: *L'église latine et le Protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, 1872 (Auszug daraus in RJTh IV, 46 ff.); Bobedonoszew, Streitfragen der Gegenwart, 3. Aufl. 1897. (Thomjakow und Bobedonoszew gleichen sich sehr in ihrer untheologischen, aber tiefblickenden Art, den Charakter der orientalischen Kirche, zumal ihrer Frömmigkeit im Kontrast zu der Weise des Westens zu verdeutlichen.) Für Rußland sind 20 moderne Erzählungen vielfach sehr lehrreich; besonders die von Dostojewski und Tolstoi. Vgl. auch „Erimierungen eines Dorfgeistlichen“, 1894 („Bibliothek russischer Denkwürdigkeiten“, herausgeg. von Th. Schiemann, 5. Bd), die für die Gegenwart jedoch nur mit Vorsicht zu verwenden sind. Für die Balkanſlawen ſ. Fr. S. Krauß, Volksglaube und religiöser Brauch d. Südslawen, 1889; Radulowits, Die Hauskommunion bei den Südslawen, 1891. Manche Ar- 25 tikel in den EO (über Hochzeitgebräuche und Begräbnisfeierlichkeiten bei den Bulgaren, von Wisler, Bd V und VI; über den Kolymaitreit, von Petit, in Bd II: letzterer große neuzeitliche Streit betrifft eine „Totenspeise“, bezw. die erlaubten Tage ihrer Darbringung, und ist n seiner Art sehr charakteristisch). — Wertvoll sind auch die Reichtbücher, z. B. das *Ἐξομολογητάριον ἡτοι βιβλίον ψυχωφελέστατον περιέχον διδασκαλίαν σύντομον πρὸς τὸν Πνευματικόν*, 30 *τὸς νῦ ἔξομολογῆ μὲ κατόν*, von dem Athosmönch Nitodemus (vgl. ob. S. 448, 5; über den Mann selbst den Art. „Nitodemus Hagiorites“, oben S. 62 f.), 10. Ausg. Venedig 1893.

1. Die Volksfrömmigkeit. Die orientalische Kirche empfindet sich in erster Linie als Kultusanstalt und Kultusgemeinschaft. Damit ist der Grundcharakter ihrer Frömmigkeit gegeben. Verschiedene Momente sind darin zu unterscheiden. Zuerst vielleicht die 35 große religiöse Ehrerbietung mit der alles Kultische mindestens äußerlich, offenbar aber auch von vielen in innerlicher, tiefer Empfindung umgeben wird. Jede Kirche, jede Kasse wird begrüßt; der Kuß des Evangeliums ist eine geläufige, mit wahrer Devotion geschehende Ceremonie; auch dem Klerus — wohlverstanden dem im kultischen Gewande erscheinenden — wird Unterwürfigkeit bezeugt. Gelzer, S. 90 ff., will bemerkt haben, 40 daß in Griechenland in den Städten (noch nicht auf dem Lande) die Ehrerbietung vor der Kirche sehr abgenommen habe. Die „moderne Indifferenz“ habe seit einem Menschenalter große Fortschritte auch bei den Griechen gemacht. Das wird richtig sein, und bei den Slawen dürfte es kaum anders stehen. Aber nicht das ist für uns die Frage, wie weit das orientalische Volk noch an der Frömmigkeit festhält, sondern wie es seine Fröm- 45 nigkeit äußert, soweit es eben fromm ist. Da ist das zunächst ins Auge fallende Merkmal die Ehrerbietung vor allem, worin es die Kirche „sieht“, vor ihren Gebäuden, ihren Feiern, ihren Bildern, ihren Reliquien zc. Zugleich die Neigung des Volks, auch das bürgerliche Leben vielfach „weihen“ zu lassen. In letzterer Beziehung geht es ohne Frage weiter, als im Westen das gleiche auch dem römischen Volke naheliegt. Aber dabei ist 50 u. betonen, daß das orientalische Volk von der Kirche auch kaum etwas anderes weiß und erwartet, als daß sie weicht und betet. Bei der Fülle der Gottesdienste ist es berechtigt, daß sich das Volk zum Teil auf Kosten der Priester entlastet hat. So reiche Anerbietungen die Kirche für die Andacht in vorgeschriebenen oder doch empfohlenen kultischen Feiern macht, so geneigt ist das Volk, vieles einfach dem Klerus zu überlassen. 55 Es drückt sich darin eine Art von gutem Zutrauen zum Klerus aus, welches dieser nicht ganz rechtfertigt; denn auch ihm ist des vorgeschriebenen Feierns und Betens zu viel, auch er begnügt sich, manche „Akoluthie“ in der Kirche oder auch daheim bloß zu markieren. Der Drang der Systematisierung des Kultus hat so viele „öffentliche“, „gemein- 60 same“ Feiern geschaffen, daß Abstumpfung des kultischen Gewissens nicht zu vermeiden gewesen. Willkommener als die periodisch geregelten Kultübungen (abgesehen von der Liturgie“, dem sonn- und festtäglichen „Opfer“!) sind die jeweils durch persönliche Ver-

hältnisse bedingten. In dieser Form äußert sich in der orientalischen Kirche der Individualismus. Inhaltlich hat die Frömmigkeit wenig Individuelles, aber das Maß der Beziehung von Andachten und Weihen in das häusliche Leben, in die private Betätigung ist individuell. Und der wirklich fromme anatolische Christ liebt es, dieses Maß sehr zu steigern. Höchst beliebt sind Pilgerfahrten, wenigstens bei den Slawen. Im Hause bewegt sich die Andacht um die Heiligenbilder. Die Fasten gehören zur sozialen Sitte, der der einzelne sich kaum entziehen kann, auch wenn er möchte.

Sieht man die Gebete an, die die Kirche durch den Klerus sprechen läßt, so fällt ihre Wortfülle auf. Das wirkt zweifellos im einzelnen abtumpfend und einschläfernd. Aber es ist doch zu sagen, daß die orientalische Kirche ein Charisma des Betens besitzt. Viele Gebete sind hervorragend schön, in ihrem Pathos ergreifend, durch Weichheit und Reinheit der Empfindung die Stimmung wahrhaft veredelnd. Ich weiß nicht ganz, wie das Sündengefühl in der orientalischen Christenheit zu tagieren ist. Wieweit ist es wirklich ernstes Schuldgefühl, dem ein fester Wille der Besserung zur Seite geht, und wie weit ist es bloß schlaffes Unwürdigkeitsbewußtsein, sentimentale Bereitwilligkeit, sich als „schlecht“ zu bekennen? In keiner Kirche ist das „Herr erbarme dich“ ein so geläufiger Ruf, als in der orientalischen. Er wird begleitet — im öffentlichen Kultus — mit Niederfallen auf die Kniee und endlosem Aufschlagen der Stirn auf dem Boden. Sogar steckt darin für manche letztlich eine geistige Kraft, aber es ist charakteristisch, wie viel auch hier offenbar bloß rituell sich darstellt.

Chomjakow und Pobedonoszew sind einig, daß ein Hauptvorzug ihrer Kirche der ist, daß sich die Frömmigkeit in ihr nicht sehr mit Gedanken belaste, eigentlich kein „Grübeln“ kenne, sich in der Sphäre des Gefühls, des unmittelbaren Innerwerdens der Gegenwart Gottes, Christi, der Heiligen, des Himmels bewege. Es muß nur gesagt werden, daß dabei viel vage, im „Leben“, seinen Gefahren und Nöten wirkungslose Stimmung erzeugt wird. Zu einer Weltanschauung in klaren, sittlich anwendbaren, positiv verwertbaren Ideen bringt die orientalische Kirche wenige. Sie läßt gewiß oft den Eindruck einer oberen Welt, zu der es einen Zugang für den Christen gebe, so tief in das Gemüt eindringen, daß der Gläubige das Leben in Hoffnung „übersteht“. Aber Aufgaben positiver Natur stellt die Kirche dem Leben nur in geringem Maße. Sie kann zweifellos „Gleichgiltigkeit“ gegen die Güter der Welt erzeugen, aber kaum ein sittliches Interesse an ihnen d. h. ein Interesse, darüber zu sinnieren, wie man mit ihnen etwas Gutes „schaffe“.

Der letzteren Bemerkung kann freilich zum Teil widersprochen werden, wenn man sich das sittliche Interesse bloß in den Formen des Privatlebens vergegenwärtigt. In der That hat die orientalische Kirche eine starke Quelle sittlicher Impulse nicht bloß asketischer, sondern auch positiver Gute schaffender Art an der in ihr nicht vergessenen Bibel. Sie kennt sehr wohl die biblischen Gedanken der Liebe, der Selbstlosigkeit, des opferwilligen Helfens und Dienens. Aber sie hat noch keine Möglichkeit gefunden, von ihnen aus ein Ideal des öffentlichen, gemeinsamen Lebens zu zeigen, die organisatorischen, gar die kulturweckenden Kräfte der Liebe sind ihr verborgen, denn „nachdenken“ will sie auch über die Liebe nicht! Pobedonoszew hebt hervor, wie wohlthuend und sittlich groß seine Kirche darin dastehe, daß sie ein unbedingtes Gefühl von Gemeinschaft und Gleichheit aller gerade im Kultus schaffe. In der That liegt hier ein Moment von Stärke und christlicher Schönheit an dieser Kirche vor. Es ist in ihr etwas übrig geblieben von dem alten Gedanken der Christenheit als einer brüderlichen intimen Gemeinschaft. Am Osterfest tritt diese Empfindung in dem Bruderkuß, den da niemand dem andern weigern kann, besonders deutlich hervor. Wenn man wieder das „Gefühl“ betont und sich die „Gemeinschaft“ nach der Art bloß der Familie und der Freundschaft vergegenwärtigt, so ist nicht zu verkennen, daß die orientalische Kirche ihre Gläubigen wohl geistlich zu verbinden weiß. Auch das ist bemerkenswert, daß die Kirche in persönlicher Weise als eine ehrwürdige Gemeinschaft empfunden wird. Der Russe, der sich zum Beten anschickt, verbeugt sich dreimal vor Gott, dann auch nach beiden Seiten vor der „Gemeinde der Rechtgläubigen“. Diese andächtige Stimmung gegenüber den Mitchristen erinnert an die urchristliche Anschauung von der *αγία εκκλησία*. Sie gehört zu den feinsten Zügen orthodoxer Frömmigkeit.

Sieht man die Confessio orthodoxa, dieses immerhin wichtigste offizielle Dokument einer Selbstcharakteristik der orientalischen Kirche aus neuerer Zeit darauf an, was sie als Idee rechter Frömmigkeit verrate, so wird man leicht ungerecht gegen diese Kirche werden können. Denn in ihr stehen neben ziemlich blaffen Gedanken über den Dekalog, das

Vaterunser, die Seligpreisungen, so viele besonders betonte rituelle Forderungen zum Teil höchst kleinlicher Art, daß man in erster Linie nur an die Schranken und Gefahren der „Kultfrömmigkeit“ erinnert wird. Aber die CO darf nicht überschätzt werden. Sie hat zum Teil zufällige Bedingungen. Darf man bei ihr nicht vergessen, daß es in der orientalischen Kirche auch Wege zu geistigen Höhen giebt, so freilich umgekehrt bei manchen anderen Dokumenten, etwa dem Katechismus des Philaret, nicht, daß es doch noch mehr Wege in geistige Niederungen giebt. Der Engel-, Heiligen-, Reliquien-, zumal auch auf der andern Seite der Teufelsglaube, der in sehr drastischen Formen neben dem Gottesglauben steht, eröffnet solcher Wege dem Volke nur zu viele. Kann der Kultus, zumal die eucharistische Feier, die Phantasie emportragen in die reine, wahre Himmelsphäre (gegenüber dem Islam hat sich die orientalische Christenheit darauf besonnen, daß der christliche Himmel, das Reich Gottes, doch etwas anderes sei als das „Paradies“ des „Propheten“), so können die vielerlei als Wunder empfundenen Mysterien nur zu leicht auch die Vorstellung von allerhand Magie wecken, durch die der Christ „geseit“ werde. — In Bd VI S. 402 ff. ist in dem Art. „Gebote der Kirche“ auch der neun Forderungen gedacht, die 15 Mogilas unter diesem Terminus aufstellt. Sie sind in ihrer Art charakteristisch, haben aber ihren Anlaß (wahrscheinlich) an römischen Einfluß und gelten nur in begrenztem Maße.

Ein Moment an der Volksfrömmigkeit überall in dieser Kirche darf schließlich nicht übergangen werden, ich meine den strengen Konservatismus und Nationalismus derselben. Beides hängt unter sich und insonderheit mit dem kultischen Grundcharakter dieses Christentums zusammen. Ist der Ritus heilsmittlerisch, so muß er unbedingt geschont werden. Und er wieder verwehrt mit allem, was ihn trägt, Dogma und Rechtssetzung, mit dem Volkstum eo ipso von da ab, wo der Staat sich seiner schützend annahm. Die Kirche hat dann den Staat mit gezwungen konservativ zu werden, die „alte“ Art seines Volks zu schonen. Geschichtliche Verhältnisse (in Rußland die lange Mongolenherrschaft, auf der Balkanhalbinsel z. B. die Türkenherrschaft) haben das ihrige dazu beigetragen, daß die christlichen Völker mit ihrer Kirche, ihrem stärksten Bollwerk, stimmungsmäßig solidarisch wurden, daß jetzt russisch oder griechisch, oder bulgarisch, rumänisch z. B. und orthodox bei ihnen zusammenzufallen scheint. Zum Teil ergibt das für diese Völker in ihrer Selbstbeurteilung eine Glorie, die das Christentum fast auf das Niveau antiker Volksreligionen herabzieht. Die Rede vom „heiligen Rußland“ ist eine dem Russen sehr geläufige, Nikolaus II. spricht so von seinem Reiche selbst in seinem Thronbesteigungsmanifest 1894. Es ist ein interessantes Problem, daß ein und dieselbe Kirche, ein und dieselbe Art von Frömmigkeit mit so grundverschiedenen Völkern wie es das russische einerseits, das griechische andererseits sind, gleich sehr hat verwachsen können. Die Völkerpsychologie muß hier ihr Wort mitreden und ich darf nicht versuchen, der Frage an diesem Orte näher zu treten. Auch das ist hier nicht zu verfolgen, wie die besonders der russischen (vielmehr der ganzen slavischen) Kirche eigene Neigung zu Sektenbildungen bedingt ist, ob durch ihre Frömmigkeit als solche, oder durch Rassenmomente.

2. Das Mönchtum. Es darf den Schluß der Darstellung der orientalischen Kirche bilden. Nicht zwar in dem Sinne, als ob es den allgemein geehrten Gipfelpunkt des Lebens in dieser Kirche bedeutet, wohl aber in dem Sinne, daß es noch immer die wahre Konsequenz der religiösen Ideen derselben repräsentiert. Es ist ganz richtig, was besonders Beth hervorhebt, aber auch Loofs vor ihm, und was in der That die theologische Litteratur aller Art bezeugt, daß im Laufe der Zeit die ursprüngliche Heilsidee der Kirche des Ostens sehr verblaßt und zurückgetreten ist. Das Abendland und seine Lehre ist nicht ohne Einfluß geblieben. Das praktische Leben hat auch verdunkelnd auf die alten Vorstellungen von dem, was Christus gebracht habe, was sein „Wert“ gewesen, eingewirkt. Ein lebendiges Volk wird nie auf die Dauer sich gänzlich religiös befriedigen lassen durch Wertweisungen auf das zukünftige Leben und in der Gegenwart in Mysterien dargebotene momentane Berührungen mit dem „Himmel“. Aber die Kirche hat doch eben nichts Durchschlagendes an die Stelle der alten Heilsidee zu setzen gewußt. Sie hat diese Idee in der Lehre gewissermaßen vertrocknen lassen, ohne einen neuen Quell zu erschließen. Und ihr Kultus, dessen Grundtriebe in jener Idee lagen, hat sich zu einer Art von Selbstzweck ausgestaltet. Das Mönchtum war die korrekte Form des wahrhaft ernstesten Christenlebens, so lange die alte Heilsidee noch kräftig und deutlich an die Herzen und Sinne herantrat. Es bedeutete die entschlossene Hingabe der Seele an das Heil, die darin notwendig begründete Abkehr von der Welt, die Hintwendung zur oberen Welt in Askese und Kontemplation. Mit der Zeit ist der Mönch eigentlich nur der unbedingte

Kultusschrift geworden. Neuerdings sind freilich auch in die Klöster, speziell des Athos, Ideen eingedrungen, die auf Reorganisationen vorbereiten.

Beth meint behaupten zu dürfen (S. 322 ff.), daß die Klöster nur noch geringes Ansehen genießen. „Die Klosterleute gelten auch dem orthodoxen Christen [von heute] für Menschen untergeordneten Schlages. Als Untermenschen und Unterchristen belächelt sie das Volk wie die Geistlichkeit.“ Er berichtet nach Beobachtungen unter den Griechen. In Rußland ist das Mönchtum wahrlich auch nicht besonders angesehen. Was Beth für Griechenland zc. sagt: „man spricht es dort zu Lande offen aus, daß sie [die Mönche] sich rekrutieren aus den Gebrechlichen und aus dem arbeitscheuen Gefindel; kein anständiger Mensch kann mehr ins Kloster eintreten, das von dem Dunst der untersten Sphäre umhüllt ist“, das alles läßt sich auch in Rußland vielfach bestätigen. Aber danach allein ist die Sache doch nicht zu beurteilen. Es giebt auch sehr vornehme, sehr reiche Klöster. So besonders in Rußland. Die Athosklöster haben durch die Säkularisationen in Rumänien große Einbußen erfahren, denn auch sie besaßen in diesem Lande viele Metochien. Aber verarmt sind sie nur zum Teil. „Der Dunst der untersten Sphäre“ ist keineswegs in jedem Kloster zu spüren. Es sind auch viele gesunde und vermögende Leute, die sich speziell nach dem Athos „zurückziehen“. Noch immer rekrutiert sich aller hohe Klerus aus den Klöstern. Beth will das so verstanden wissen, daß nicht sowohl das Mönchsleben, als der „Cölibat“ die Kirche stark erobert habe. Ein anderes seien die „Priestermönche“, ein anderes die bloßen „Mönche“. Letztere sind für Beth die eigentlichen „Klosterleute“, jene sind die begabten und ehrgeizigen Vertreter des klerikalen Standes, die nur begriffen haben, daß nach alter, nicht zu beseitigender Tradition und übrigens auch nach richtiger Würdigung der „Freiheit“, die ein Kirchenfürst besitzen müsse, derjenige, der Bischof und mehr werden wolle, ehelos bleiben müsse; sie leben in den Klöstern nur vorläufig, nur mit dem Blick in die Welt, in der Hoffnung auf den Auf zu einer der hohen hierarchischen Stellen. Daran mag viel Richtiges sein. Es ist aber doch eine einseitige Schilderung der Verhältnisse, die Beth giebt. Noch ist nicht geschwunden die eigentlich religiöse Begeisterung für das „engelmäßige“ Leben der Mönche. Noch dankt man es weithin den Klosterleuten, daß sie vollen Ernst machen mit den kultischen Forderungen der Kirche, daß bei ihnen der Laie wahrhaft heiligen Boden treffe, auf dem er zeitweilig selbst sich „reinigen“ könne vom Staube der Sorgen und Lüste der Welt.

Die orientalische Kirche hat Mönche und Nonnen, aber sie hat keine verschiedenen Orden. In ihr gilt noch im Prinzip die alte, „ursprüngliche“ Regel des Basilus. Darüber ist hier nicht genauer zu handeln. Die Gelübde betreffen unbedingt die Keuschheit, in abgestufter Weise den Gehorsam; über den Besitz herrscht Streit, bezw. im wesentlichen Übereinstimmung, daß er sich in bestimmten Formen mit dem Mönchtum vertrage, so zwar, daß gerade der einzelne als solcher seinen Besitz behalte. Man kennt Klöster (*μοναστήρια*, *λαύραι*), Mönchsdörfer (*ομηταί*) und Einsiedeleien (*κελλάς*). Der Sprachgebrauch der einzelnen Ausdrücke ist kein ganz strikter. Die Klöster stehen unter einem Oberen („*ηγούμενος*“), die Skiten entbehren des Igumenen, in räumlicher Nähe wohnen in ihnen einzelne oder kleine Kreise (je drei) in eigenen Hütten, die eigentlichen Einsiedler ermangeln überhaupt der Kontrolle, wenn sie auch meist in einem gewissen Versorgungsverhältnis zu irgend einem Kloster stehen und in diesem zu den Gottesdiensten sich zeitweilig einfinden. Bedeutsam ist auf dem Athos, dem klassischen Lande des anatolischen Mönchtums, die Unterscheidung von „koinobitischen“ und „idiorrhhythmischen“ Klöstern. Die ersteren gestatten dem einzelnen Mönch kein Eigentum und führen das Leben in strenger Gemeinlichkeit sowohl der Nahrung als der Gebetsübungen. In den *μοναστήρια ιδιόρρυθμα* ist das Privateigentum freigelassen. Hier „mietet“ der einzelne eine größere oder kleinere Teil des Klosters, besorgt sich selbst seine Nahrung, ist in seinen Bewegungen wenig beschränkt, darf nach Gutdünken Reisen machen im Interesse seines Vermögens zc. In ihnen hat besonders der gebildete Mönch seinen Sitz. Auch hat sich in ihnen die eigentümliche Sitte ausgebildet, daß ein älterer Mann „geistliche Söhne“ um sich sammeln darf, die er anleitet und mit denen er z. B. auch in erblicher Beziehung sich zu einer „Familie“ zusammenschließt.

Innerhalb des Mönchtums werden drei Stufen unterschieden: 1. Die *εασοφόροι* (Träger des *ζάσων*, einer schwarzen Kutte), die Novizen, 2. die *μικρόσχημοι* oder *σταροφόροι*, welche die vollen Gelübde abgelegt haben und denen ein Kreuz in die Hand eingeschoren ist, 3. die *μεγαλόσχημοι*, die noch mit Bezug auf Fasten und Beten sich zu spezifischer Strenge und „Stetigkeit“ verpflichten; die Mönche letzterer Art trifft man

in den Klöstern kaum anders als in den *κωλύβια*. — Was die Gottesdienste betrifft, so können nicht alle Klöster alle Tage die Liturgie feiern, „verpflichtet“ dazu sind im Gebiete des ökumenischen Patriarchats, also speziell auch auf dem Athos, nur Klöster mit „mehr als zwanzig“ Insassen. „Gebetsnächte“ sind auf dem Athos — je nach der Strenge der Klöster — fünfundzwanzig bis siebenzig im Jahre vorgeschrieben. Sie bedeuten Gottesdienste, die sich bis zu fünfzehn oder sechzehn Stunden ausdehnen; ab und zu dürfen die Feiernden sich dabei mit Kaffee u. dgl. stärken. Neben dem, daß der Klostermönch sich an den gemeinsamen Gottesdiensten beteiligen muß, soll er auch noch manche private Gebetsübungen halten. Ein hohes Fest ist die Mönchsweihe.

Ernste, hochstrebende Mönche sind noch heute auf dem Athos der sog. *ἡσυχία* ergeben; vgl. den Art. „Hesychasten“, Bd VIII S. 14 ff. Sie ist das eigentlich „geistige Gebet“, die *νοεῖα προσευχή*. Bemerkenswert ist, daß das orientalische Mönchtum in manchen Vertretern zumal auch der religiösen Betrachtung der Naturschönheit erschlossen ist.

F. Rattenbusch.

Orientius, altkirchlicher Dichter, nach 400. — Ausgaben: Erste, unvollständige, 15. Ausgabe von M. Delrius, Antwerpen 1600; erste vollständ. Ausg. von E. Martene (Vet. Script. Monum. Coll. Tom. I), Rouen 1700; kritische Ausgabe v. R. Ellis (in CSEL 16: Poetae Christiani minores, Tom. I), Wien 1888, 191—261. MSL 61, 977—1006. Literatur: A. Ebert, Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendland, I. Bd, Leipzig 1889, 410—414; M. Manitius, Gesch. der christl.-lat. Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrh., Stuttgart 1891, 192—201 (hier ältere Literatur). Vgl. Fehler-Jungmann, Institutiones Patrologiae 2. Bd, 2. Abt., Innsbruck 1896, 374—376; D. Wardenhewer in *RLZ* 9, 1052 f.; ders., *Patrologie* 1, Freiburg 1894, 395.

Orientius nennt sich (2, 417) der Verfasser eines christlichen Lehrgebichtes (seit Sigeb. *Gembl. script. eccl.* 34 *Commonitorium* genannt) in zwei Büchern, den *Benantius Fortunatus* (Vit. S. Martini 1, 17) nach *Juvenius* und *Sedulius*, vor *Prudentius*, *Paulinus Petricordias* und anderen Dichtern aufführt. Sicherer ist von ihm nicht bekannt, doch lassen innere Gründe es als wahrscheinlich erscheinen, daß er mit dem Bischof *Orientius* von Auch identisch ist, der 439 hochbetagt im Auftrag des Gotenkönigs *Theodorich I.* als Gesandter zu den römischen Feldherren *Aetius* und *Vitorius* ging (s. seine *Vita* in *AS Mai* I, 61). Dafür spricht nicht nur, daß auch unser Dichter ein Gallier war (2, 184), sondern auch der Umstand, daß er wie der Bischof (vgl. *Comm.* 1, 405 f. mit *Vit. cp.* 1: *mundanae lubricitatis squallore deposito*) erst nachdem er das weltlich-sinnliche Leben gründlich kennen gelernt, sich mit keuschem Sinne ganz Gott geweiht hatte. Endlich redet aus dem *Comm.* offenbar der erfahrene Seelsorger. Das Gebicht (1036 Verse), im elegischen Versmaß (Distichen) verfaßt, beschreibt den Weg zur Seligkeit (*ad aeternae festinus praemia vitae . . disce viam*) mit eindringlicher Ermahnung vor den verschiedenen Abwegen, wobei der Dichter bei *lascivia*, *invidia*, *avaritia*, *vana laus*, *mendacium*, *gula*, *ebrietas* (die Bezeichnungen der Sünden nur am Rande der Handschrift) verweilt. Von auffallender Schärfe sind die (1, 337 ff.) aus eigener Erfahrung gefällten Urteile über das Weib, kraß die Schilderung des Endgerichtes (2, 271 ff.). Die Abfassung des Gebichtes dürfte durch die deutliche Bezugnahme auf die Verwüstung *Galliens* durch die *Alanen*, *Sueben*, *Burgunder* und *Vandalen* 406 (1, 165—184) und das oben zu Bischof *Orientius* gegebene Datum begrenzt sein. Die von *Ebert* und *Manitius* behauptete Abhängigkeit von dem wahrscheinlich 415 entstandenen anonymen Gebichte *De providentia divina* (s. d. A. Gebichte, altkirchliche, Bd VI, S. 409, 10 ff.) verschwindet bei näherem Zusehen (vgl. die Texte bei *Ellis* 193—195). Abhängigkeit von *Prudentius* (s. *Manitius* 194 N. 3, 195 N. 3, 197 N. 3) ist möglich, sicher nur die Benutzung klassischer Dichter, besonders *Catullus*, *Ovids*, *Virgils*. In der Handschrift (*Cod. Ashburnh. saec. X*) folgen dem *Comm.* noch fünf kleinere Gebichte (*de nativitate domini*, *de opithetis salvatoris nostri*, *de trinitate*, *explanatio nominum domini*, *laudatio*), deren Ursprung unsicher ist. Den Beschluß machen zwei poetische Gebete. **G. Krüger.**

Origenes, geb. 182, gest. 251. — Literatur. 1. Bibliographie. *Hoffmann*, *Bibliogr. Lexington* III, 22 ff.; *S. Chevalier*, *Repertoire des sources histor. du moyen-âge* p. 1683 s., 2756 s.; *Richardson*, *Bibliograph. Synopsis* p. 51 ff. Die Literatur von 1880 bis 1900 verzeichnet *A. Ehrhard*, *Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung* (Straßburger *Theol. Stud.* I, 4. 5) S. 103 ff. (für 1880—1884). *Straßb. Theol. Stud.* Erstes Supplem., S. 320 ff. (für 1885—1900).

2. Ausgaben. A. Gesamtausgaben. Die einzige Gesamtausgabe, die wir vollständig

besitzen, ist die von dem Mauriner Charles de la Rue, Paris 1733—1759, 4 Bde Fol. (vollendet von Vincent de la Rue, der den 4. Band zusügte). Nachgedruckt von C. F. Lommach, Berlin 1831—1848, 25 Bde kl. 8. (Der Vorzug dieses Nachdrucks besteht in seiner Handlichkeit und seinem verhältnismäßig billigen Preis. L. hat für den Text so gut wie nichts gethan.) Der Abdruck bei MSG XI—XVII, Paris 1857—1860 giebt den Text der Mauriner-
 5 ausgabe, vermehrt um zahlreiche Nachträge. Von der neuen Ausgabe im Berliner Corpus sind vier Bände erschienen: Die Ermahnung zum Martyrium, die Bücher gegen Celsus u. v. Gebet, herausgeg. v. P. Koetschau, Leipzig 1899, 2 Bde (dazu Wendland, GgM 1899, 276 ff.; Koetschau, Krit. Bemerk. z. m. Ausgabe, Leipzig 1899. Dagegen wieder Wendland, GgM 1899,
 10 613 ff.; Preuschen, Berliner philol. Wochenschr. 1899, 1185 ff. 1220 ff.). — Jeremiahomilien, Klageliederkommentar, Erkl. der Samuelis- und Königsbücher, herausgeg. v. E. Klostermann, Leipzig 1901 (dazu Wendland, GgM 1901, 777 ff.; Preuschen, Berl. philol. Wochenschr. 1902, 673 ff.). — Reste des Johannescommentares herausgeg. v. E. Preuschen, Leipzig 1903. —
 15 B. Die exegetischen Schriften sind mit einer für ihre Zeit hervorragenden Einleitung von P. D. Huet herausgegeben (Rouen 1688) 2 Bde Fol. Mehrfach nachgedruckt, so Paris 1679, Köln 1685, Frankfurt 1686. — C. Ausgaben einzelner Schriften. Die älteren Sonderausgaben sind sämtlich durch die neue Ausgabe des Berliner Corpus antiquiert. Von den Büchern gegen Celsus sind es: D. Hoeschel, Augsburg 1605; nachgedruckt v. W. Spencer, Camb. 1658; Band 1—4 gab Selwyn, London 1876, unvollkommen heraus. — Die Schrift
 20 vom Gebet erschien zuerst anonym Oxford 1686 (herausgeg. von Fell). Ferner herausgeg. v. Weststein, Basel 1694; v. W. Reading, London 1728 (mit sehr wertvollen Anmerkungen z. Text). Die Ermahnung zum Martyrium zum erstenmale herausgegeben von N. Weststein, Basel 1674. Die Hexapla sind nach dem unzureichenden Versuche des Flaminius Nobilius, Rom 1587 von B. de Montfaucon, Paris 1713, 2 Bde Fol. und am besten von F. Field, Ori-
 25 genis hexaplorum quae supersunt, Oxford 1867—1875, 2 Bde 4^o herausgegeben worden. Nachträge bei Pitra, Analecta sacra III, 551 ff.; E. Klostermann, Analecten z. Septuaginta, Hexapla und Patristik, Leipzig 1895. Die Homilien zu Jeremia gab zuerst Michael Geißler (Ghislerius) in seinem Kommentar zu Jeremia, Lyon 1623, heraus. Corberius druckte sie unter dem Namen des Cyrill v. Alexandrien ab (Antwerpen 1646), ohne die Ausgabe des
 30 Ghislerius zu kennen. Die Homilie über die Heze v. Endor wurde zuerst von Leo Mazzi (Matius) herausgegeben (Lyon 1629). Eine neue Ausgabe lieferte A. Jahn (Leipzig 1886; TL II, 4). Den Johannescommentar gab A. E. Drooke heraus, Cambridge 1891; 2 Bde. Die Schrift de principiis wurde von Redepenning mit Anmerkungen versehen herausgegeben, Leipzig 1836. Der Brief an J. Africanus ist von Draeske, JprTh VII (1881), S. 102 ff.
 35 und der an Gregorius Thaumaturgus v. Koetschau, des Gregorius Thaumaturgos Dante an Origenes, Freiburg 1894, S. 40 ff. abgedruckt worden. Die Sammlung von Auszügen aus Origenes Werken, die Gregor v. Nazianz und Basilus unter dem Titel Philocalia (vgl. Bd II, S. 439, 53) veranstaltet hatten, wurde zuerst von J. Tarinus, Paris 1618 (1624, 1629), zuletzt und am besten von J. A. Robinson, Cambridge 1893, herausgegeben. Frag-
 40 mente finden sich bei Gallandi, Biblioth. XIV; Pitra, Anal. sacra II. III; Tischendorf, Analecta sacra, Leipzig 1860; Monum. sacra III.

3. Uebersetzungen. In die Arbeit des Uebersetzens teilten sich im Altertum vornehmlich Hieronymus und Rufin. Von letzterem rühren die Uebersetzungen von de principiis, des
 45 Kommentares zum Römerbrief, die Homilien zu Gen, Ex, Lev, Nu, Dt, Jos, Ri, Ps her. Von Hieronymus stammt die Uebersetzung des Kommentars u. d. Homilien z. Ps, zu Jer, Ez, Lc. Unsicherer Herkunft sind die Uebersetzungen der Homilie z. 1 Kg (Hieronymus?), Jes (Hieronymus?), des Matthäuscommentares, die allerdings nicht intakt zu sein scheint (vgl. Chapman, Journ. of Theol. St. III (1902), 436 ff. Ausgaben dieser Uebersetzungen v. Merlin, Paris
 50 1512 (1519, 1522), Erasmus, Basel 1536, (1545, Lyon 1536); G. Genebrardus, Paris 1574 (1594, 1604, 1619). Außerdem in den Gesamtausgaben.

Neuere Uebersetzungen sämtlicher Werke existieren nicht. Deutsche Uebersetzungen der Bücher gegen Celsus von Mosheim, Hamburg 1745. Röhm (Kemptener Bibl. d. B.). Die Schrift *περὶ ἀρχῶν* ist von Schnizer vortrefflich übertragen worden: Origenes über die
 55 Grundlehren der Glaubenswissenschaft, Stuttgart 1835. Die Schriften vom Gebet und die Ermunterung z. Martyrium hat Kohlhofer (Kemptener Bibl. d. B.) übersetzt. Ausgewählte Predigten sind von F. A. Winter (Klassikerbibliothek der christl. Predigtliteratur XXII), Leipzig 1893 übersetzt worden. Eine Auswahl aus den Werken in engl. Uebersetzung erschien
 Ante Nicene Library X, 1 ff. XXIII, 1 ff. (v. Crombie).

4. Handschriften. Zusammenstellung v. Preuschen bei Harnad, altchristl. Litteratur-
 60 geschichte I, 390 ff. Dazu sind die Einleitungen im Berliner Corpus zu vergleichen. Contra Celsum: Vatic. graec. 386 s. XIII/XIV. Aus diesem sind 23 jüngere Hss. abgeschrieben. (Vgl. dazu Koetschau, TL VI, 1 [später modifiziert]; Wallis, Classic. Rev. 1889, 392 ff.; Robinson, Journ. of Philol. XVIII [1890], 288 ff.) De oratione: Cantabr. S. Trin. B. 8
 10 s. XIV. Schluß von c. 31 an auch in Paris 1788 a. 1440. Exhort. ad martyrium:
 65 Venet. Marc. 45 s. XIV. Paris. gr. 616 a. 1339. Kommentar zu Matthäus: Monac. gr. 191 s. XIII, Cantabr. S. Trin. B. 8. 10. Kommentar zu Johannes: Monac. gr. 191 s. XIII, von dem alle anderen Hss. abhängen. Homilien zu Jeremias: Scorial. Ω—III—19 s. XI/XII

Homilie über die Fege v. Endor.: Monac. gr. 331 s. X. Die lateinischen Hss. sind sehr zahlreich; die größere Masse ist junges und wertloses Zeug.

5. Biographien. Die ausführlichste und auch heute noch vielfach mit Nutzen zu gebrauchende Darstellung des Lebens und der Lehre des Origenes sind die Origeniana von D. Guet (abgedruckt bei de la Rue IV, 2. MSG XVII. Lommapsch B. 23—25). Für alles 6
 Neuere unentbehrlich Tillemont, Mémoires pour serv. à l'hist. eccl. III, 494—595. 753—777. Vgl. auch R. J. Neumann, Der röm. Staat und die christl. Kirche, I passim. Brauchbar auch noch v. Coelln, Origenes; Origenismus und Origenistische Streitigkeiten in Tisch und Gruber, 3 Sekt. 5, 251 ff. Gewissenhaft und langweilig: Redepenning, Origenes. Eine Darstellung s. Lebens und seiner Lehre, Bonn 1841—1846, 2 Bde; J. Böhlinger, PG in Biographien² I, 2, 1, 10
 Zürich (Leipzig) 1869; Freppel, Origène, Paris 1868 (1875) 2 Bde; W. J. Westcott, Origenes im Dict. of Chr. Biogr. IV, 96—142 (gehört zu dem Besten, was wir über Origenes besitzen); Fairweather, Origen a. greek Patristic Theologie, Edinburgh 1903. Dazu die Litteraturgeschichten von Geillier, hist. générale des auteurs sacrés II. 584 ss.; Dupin, Bibl. des auteurs ecclés. I, 326 ss.; Le Clerc, Bibl. univ. VI, 31 ss.; Cave, Script. hist. eccl. I, 15
 172 sqq.; Hardenhewer, Patrologie § 29; Gesch. der altkirchlichen Litteratur II, S. 68—158; Krüger § 61.

6. Zur Lehre des O. Gesamtdarstellungen (außer den oben genannten Biographien): G. Thomasius, Origenes, Nürnberg 1837; A. Vincenzi, In S. Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio, Rom 1864 ff. 4 Bde; J. Denis, Philosophie d'Origène, 20
 Paris 1884; Ch. Bigg, The Christian Platonists of Alexandria, Oxford 1886. Ferner die Dogmengeschichten von Baur, Lehrb. passim; Vorlesungen I, 274 ff.; Lehre v. der Dreieinigkeit I, 186 ff. 560 ff. und passim.; Harnack, Lehrb.² I, 603 ff.; Voofs § 28; Seeberg § 15.

Einzelheiten seines Systemes. Seine Stellung zur Schrift: A. Böllig, Die Inspirationslehre des Origenes (Straßb. theol. Stud. V, 1), Freiburg 1903; Hochinger, De Origenis alleg. S. Scripturae interpr., Straßburg 1829, 1830, 3 Teile; Diestel, Gesch. d. NT.s in der christl. Kirche, 1867, 36 ff. 53 ff.; J. A. Ernesti, de Origene, interpr. libror. S. Script. grammaticae auctore (Opusc. philol. crit. p. 228 sqq.); R. R. Hagenbach, Observationes historico-hermeneut. circa Origenis methodum interpr. S. Script., Basel 1823; Georgiades in 'Εκκλ. Ἀλήθεια 1885, 529 ff. 1886, 1 ff. 49 ff. 93 ff. 193 ff. 241 ff.; Costestin, Origène 80
 exégète (Rev. des sciences ecclés. IV (1866), V (1867). Stellung zur Glaubensregel: J. Rattenbush, Das apost. Symbol II, 134—179 (vgl. auch den Index). Gotteslehre: J. G. Gaf, De dei indole et attributis Or. quid docuerit, Breslau 1838 (Diss.). Christologie: H. Schulz, Die Christologie des Origenes, ZprTh I (1875), S. 193 ff. 369 ff., Lehre von der Gottheit Christi, S. 45 ff.; Knittel, Orig. Lehre von der Menschwerdung des Sohnes 35
 Gottes, ThDc LIV (1872), 97 ff. Logiklehre: J. W. Rettberg, Doctrina Orig. de λόγῳ divino, ZprTh III, 39 sqq. Kosmologie: W. Möller, Gesch. der Kosmologie, S. 536 ff.; P. Fischer, Commentatio de Orig. theologia et cosmologia, Halle 1846 (Diss.); J. Bortowski, De Orig. cosmologia, Greifswald 1848 (Diss.). Erlösungslehre: A. Fournier, Expos. critique des idées d'Origène sur la rédemption, Straßburg 1861 (Diss.); Ch. Boyer, La 40
 rédemption dans Origène, Montauban 1886 (Diss.). Anthropologie: A. Reind, Der Kampf des Origenes gegen Gellus um die Stellung des Menschen in der Natur, Jena 1875 (Diss.); M. Lang, Ueber d. Leiblichkeit d. Vernunftwesens bei Orig., Leipzig 1892 (Diss.); E. Ramers, Orig. Lehre von der Auferstehung des Fleisches, Trier 1851; J. B. Kraus, Die Lehre des Origenes von der Auferstehung der Toten, Regensburg 1859 (Progr.); P. Mehlhorn, Die 45
 Lehre von der menschlichen Freiheit nach Orig. περί ἀφρώ, PG II (1878), 234 ff.; C. Klein, Die Freiheitslehre des Origenes, Straßburg 1894; W. Schüler, Die Vorstellungen v. d. Seele bei Plotin u. Origenes ZprTh X (1900), 167 ff. Ethik: W. Capitaine, De Origenis ethica, Münster 1898. Eschatologie: A. Berger, Geschichte der christl. Eschatologie, S. 366—456; H. P. Davies, Origen's theory of knowledge, Am. Journ. of Theol. II (1898), 737 ff.; Höf- 50
 ling, Die Lehre vom Opfer, S. 129 ff. Verhältnis zum Neuplatonismus: J. P. Westmann, ZprTh 1883, 169 ff. Origenes als Prediger: H. Wasserhagen, ZprTh V, 123 ff.; G. Rebe, Gesch. der Predigt I, 1 ff. (einseitig und ungerecht); J. Barth, Prediger und Zuhörer im Zeitalter des Origenes, Theol. Abh. u. Skizzen C. v. Drelli gewidmet, Basel 1898, 24 ff.

7. Quellen für die Biographie außer den Schriften des Origenes: Eusebius, h. e. VI. 55
 Auszüge aus der verlorenen Apologie des Pamphilus (s. d. A.) bei Photius, Biblioth. cod. 118. Von Euseb abhängig und oberflächlich, wie immer, Hieronymus de viris inl. 54. Voll
 fanatischen Hasses und kleinlicher Borniertheit Epiphanius haer. 64. Zerstreute Notizen bei Rufin, Hieronymus, Sokrates u. a. werden an ihrem Orte genannt. 60

1. Leben. a) Zur Chronologie. Das Geburtsjahr des Origenes wird nicht genannt, läßt sich aber aus seinem Todesjahr noch berechnen. Nach der Apologie des Pamphilus und der Aussage von Leuten, die Origenes noch gekannt haben, starb Origenes unter Decius infolge der bei der Verfolgung erlittenen Marter (Photius c. 118 p. 92^b, 14 Bekker). Damit stimmt Eusebius (h. e. VII, 1), der zu dem Regierungs- 65
 wechsel nach Decius Tod bemerkt: Ἐπιπένης ἐν τούτῳ ἐνός δέοντα τῆς ζωῆς ἐβδο-

μήκοντα ἀπολήσας ἔτη τελευτᾷ. Das „währendem“ geht demnach auf die letzte Zeit des Decius oder den Anfang der Regierung des Gallus. Decius ist im Sommer 251 verschollen (ebenfalls vor dem 29. August s. Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserzeit I, 807, 1); spätestens Herbst 251 wird also Origenes gestorben sein. Er stand bei seinem Tode im 69. Lebensjahr. Demnach ist er 182 geboren. Nach einer anderen Berechnung setzt man seinen Tod ins Jahr 254, seine Geburt demnach in das Jahr 185. Hieronymus behauptet de viris inl. 54, daß Origenes bis zu Gallus und Volusianus gelebt und im 69. Jahre gestorben sei. Eine andere Quelle als die oben genannte Stelle in Eusebs KG hat Hieronymus augenscheinlich nicht befaßt. Seine Notiz stellt also nicht ein besonderes Wissen, sondern nur sein Verständnis jener Stelle dar. Dennoch hat diese leichtsinnige Bemerkung Unheil angerichtet. In der griechischen Übersetzung des Katalogs war die Notiz auch Photius bekannt geworden, der sie neben die aus der Apologie des Pamphilus entnommene setzte (l. c. p. 92^b, 19) und so zu der chronologischen Verwirrung beitrug. Mit der Datierung der Geburt des Origenes auf das Jahr 182 steht allerdings eine andere Notiz des Eusebius in unlösbarem Widerstreit. Nach h. e. VI, 2, 12 soll er beim Tode seines Vaters noch nicht 17 Jahre alt gewesen sein. Sein Vater starb jedoch nach VI, 1 in der Verfolgung des Septimius Severus. Diese Verfolgung fand statt im 10. Jahre des Severus (h. e. VI, 2, 2). Am 13. April 193 wurde Severus zum Kaiser ausgerufen. Sein zehntes Jahr wäre demnach 202, oder wenn man die Rechnung erst mit 194 beginnen läßt 203 (Eusebius setzt in der Chronik [II, p. 177 ed. Schöne] das 10. Jahr = 204). Trotz dieser scheinbar bestimmten Aussage, die als Geburtsjahr 185 voraussetzt, wird man auf die Angabe kein Gewicht legen dürfen, sondern vielmehr von der Angabe über das Todesjahr und das Alter beim Tode auszugehen haben. Denn Eusebius nennt Origenes VI, 1 *νέος κομωδῆ παῖς* beim Tode des Vaters und VI, 2, 3 *κομωδῆ παῖς*. Von einem Siebzehnjährigen wird man schwerlich sagen können, er sei noch „ein ganz kleiner Junge“ gewesen. So scheint diese Angabe des Eusebius aus unsicherer Quelle geflossen zu sein und weniger Beachtung zu verdienen, als sie gefunden hat. Fällt aber diese Zahl, so würde mit ihr auch die andere fallen müssen, daß Origenes mit 18 Jahren die Leitung der Katechetenschule übernommen habe (Euseb., h. e. VI, 3, 3). Möglicherweise ist diese Zahl von Eusebius auf Grund der andern erst erschlossen worden; so viel wird festzuhalten sein, daß er im Jahre nach dem Tode seines Vaters, also 203, die Schule leitete. Ein weiterer fester Punkt für die Chronologie läßt sich gewinnen durch die Erwähnung der alexandrinischen Revolte im Jahre 215, die zu einer Plünderung der Stadt und einer Vertreibung der Gelehrten führte (Dio Cass. 77, 22 sq. Clinton, Fasti Rom. ad ann. 215. Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserzeit I, 747. Mommsen, Röm. Gesch. V, 583). Origenes verließ damals Alexandria und begab sich nach Cäsarea in Palästina, bis ihn Demetrius wieder zurückrief (Eusebius, h. e. VI, 19, 15 ff.). In die Zeit vor 215 fällt ein kurzer Aufenthalt in Rom (Euseb., h. e. VI, 14, 10), sowie eine Reise nach Arabien, dessen Präsekt Origenes zu sich beorderte. Nach Eusebius (h. e. VI, 26) verließ Origenes Alexandria dauernd im 10. Jahre des Alexander Severus. Da Alexander Severus in dem ersten Viertel des Jahres 222 zur Regierung kam — die Datierung schwankt zwischen Januar und März, letztere ist wahrscheinlicher — so ist das zehnte Jahr = 230, 231. So hat auch eine Hl. bei Schöne den Ansatz in der Chronik überliefert (II, p. 179, vgl. zu dem Datum v. Gutschmid, Kl. Schriften II, S. 423). — Noch ein anderes Datum ist für die Chronologie der Schriften wichtig: die Verfolgung unter Maximin, die in der zweiten Hälfte des Jahres 235 stattfand und von der Ambrosius und Protoktetus betroffen wurden (Euseb., h. e. VI, 28; Epist. Firmiliani inter epp. Cypriani 75. Dazu Neumann, Der röm. Staat und die christl. Kirche I, 223 ff.). Endlich ist ein Datum noch sicher zu berechnen: die Weiße zum Presbyter. Nach Eusebius (h. e. VI, 23, 4) wurde Origenes unter dem Episkopat des Pontianus in Rom und des Zebinus in Antiochien in kirchlichen Angelegenheiten nach Griechenland geschickt, dehnte diese Reise bis Palästina aus und empfing dort in Cäsarea die Weiße zum Presbyteramt. Pontianus wurde am 28. September 235 nach Sardinien in die Verbannung geschickt (Catal. Liberianus bei Mommsen, Chron. minora I, 73 sq.) nachdem er 5 Jahre, 2 Monate, 7 Tage amtiert hatte. Sein Amtsantritt muß demnach, wenn die Zahlen richtig sind, am 21. August 230 stattgefunden haben. Um 230 ist demnach, da Origenes bereits im nächsten Jahre Alexandria verließ, die Reise nach Griechenland und die Erteilung der Presbyterweiße anzusetzen. Über das Todesdatum ist bereits oben gesprochen. Die chronologisch mehr oder minder genau fixierbaren Punkte im Leben des O. sind demnach: Geburt 182; Verlust des Vaters 202. Amtsantritt am

der Katechetenschule 203. Erste Reise nach Palästina 215. Reise nach Griechenland und Palästina; Empfang der Priesterweihe 230. Übersiedelung nach Cäsarea in Palästina 231. Tod 251.

b) Biographie. Origenes ist im Jahre 182 als Sohn eines christlichen Elementarlehrers (*γραμματικός*) namens Leonides (der Name weist auf griechischen Ursprung; s. CIA I, 447. II, 804. 966 A 27. 1044. 1204. 1416. III, 667. 676. 935 u. o.) geboren worden. Sein Geburtsort wird nicht genannt. Daß er ein Ägypter war und daß als seine Vaterstadt Alexandria anzusehen ist, läßt sich nicht sicher beweisen, darf aber mindestens als sehr wahrscheinlich angesehen werden. Sein vollständiger Name scheint Origenes Adamantius gewesen zu sein. (Für den Namen *Ἰουρένης* vgl. die Inschrift 10 CIGr III, 4705 vom Jahre 232/33 und CIG Sept. I, 1766 aus Thespiä. Für *Ἀδαμάντιος* ib. IV, 9373, CIA II, 1368. Andere nennt Pausly *Μισσηνα* I, 343. Der letztere Name ist meist als Epitheton ornans gefaßt worden [s. Hieron., ep. 33, 3, Photius, Cod. 118]; ohne Grund. Denn Eusebius spricht ausdrücklich von dem Doppelnamen h. e. VI, 14: *ὁ μὲντοι Ἀδαμάντιος, καὶ τοῦτο γὰρ ἦν τῷ Ἰουρένι ὄνομα.* 15 Der erste Name weist auf den Gott Hor). Die erste Erziehung leitete sein Vater, der ihn schon in früher Jugend mit der hl. Schrift vertraut machte und ihn in den Elementarfächern (*τῆ τῶν ἐγκυκλίων παιδείᾳ*) gründlich unterwies (Euseb., h. e. VI, 2, 7). Der Unterricht bestand in Auswendiglernen und Aussagen. Darüber hinaus aber übertrafste der Knabe den Vater durch seine verständigen Fragen über den tieferen Sinn 20 dessen, was er lernte, so daß er diesem oft Not machte. Und wenn der ihn auch an das wies, was dem Knaben zukomme, so bewunderte er doch den Verstand des Sohnes, der sich schon so früh offenbarte. Inzwischen war Origenes über die Knabenjahre hinausgekommen. Da brach 202 (nach dem *Chron. Alex.* p. 266 setzen de Ceulencer *Essai sur la vie de Septime Severe* p. 222 und A. Wirth, *Quaestiones Severianae* p. 32 sqq. den Ausbruch der Verfolgung in das Jahr 201) die Verfolgung über die Christen herein, die Origenes den Vater, der aus neun Köpfen bestehenden (Euseb., h. e. VI, 2, 12) Familie den Ernährer raubte. Am liebsten hätte der Sohn mit dem Vater das Martyrium erlitten. Absichtlich brachte er sich in Gefahr, und es fehlte nicht viel, so hätte er seinen Zweck erreicht (Euseb. l. c. § 3 f.). Nur durch eine List konnte 80 ihn die Mutter zurückhalten. Bitten und Flehen hatten nichts geholfen. Da verbarg sie ihm seine ganze Kleidung und zwang ihn so, zu Hause zu bleiben (ib. § 5). Origenes blieb nichts weiteres zu thun, als den Vater zur Standhaftigkeit zu ermahnen. Er that das in einem ungestümen Brief, in dem er seinem Vater zurief: „Halt aus; laß dich unsretwegen nicht auf andere Gedanken bringen“ (ib. § 6). Nach dem Tode des Vaters 85 stand die Familie mittellos da; denn das Vermögen war konfisziert worden (ib. § 13; dazu Mommsen, *röm. Strafrecht* S. 1006f.). Da nahm eine reiche und vornehme Frau sich des jungen Mannes an. Schon früher hatte sie einem Häretiker namens Paulus, einem geborenen Antiochener, bei sich Unterkommen geboten; jetzt sollte auch Origenes ihre Hausgemeinde vermehren. Der war aber von solchem Eifer für die Rechtgläubigkeit 40 erfüllt, daß er nicht einmal an den gemeinsamen Gebetsversammlungen dieser Hausgemeinde teilnehmen wollte; so sehr verabscheute er die Lehren der Häretiker (ib. § 13 f.). So scheint er es nicht lange in der nach seiner Meinung ungesunden Atmosphäre ausgehalten zu haben. Der Unterricht seines Vaters hatte ihn in den Stand gesetzt, selbst Elementarunterricht zu erteilen. Nicht lange nach dem Tode seines Vaters begann er 45 damit und erwarb so, was er und die Seinen brauchte, durch eigene Arbeit (ib. § 15).

Die Katechetenschule, die in Alexandria bestand (s. d. N. Bd I, S. 536 ff.) und an der zuletzt Clemens gewirkt hatte, war verwaist. Clemens, den letzten Leiter, scheint die Verfolgung aus Alexandria vertrieben zu haben (s. d. N. Bd IV, S. 156). Die Wißbegierigen wandten sich nun an Origenes. Als erster wird Plutarch genannt (Euseb., 50 h. e. VI, 3, 2), der mit andern Schülern des Origenes noch unter Severus das Martyrium erlitt (Euseb., h. e. VI, 4, 1). Das war 203. Die Verfolgung wütete unterdes weiter. Der junge Lehrer besuchte die Gefangenen, wohnte allen Verhören bei und stärkte die zum Tode Verurteilten auf dem letzten Gang. Wunderbarerweise blieb er unbehelligt, so oft auch die der Hinrichtung zuschauende Volksmenge gegen ihn tobte, wenn er sich 55 von den dem Tode Geweihten mit einem Bruderfuß verabschiedete (Euseb., h. e. VI, 3, 4). Dabei nahm sein Ruf von Tag zu Tag zu. Die Zahl seiner Zuhörer wuchs so sehr, daß nach des Eusebius Bemerkung (h. e. VI, 3, 5) ein Truppenaufgebot vor seiner Wohnung die Ordnung aufrecht erhalten mußte, weil die Heiden zu tumultuieren versuchten. In richtiger Würdigung der Bedeutung des jungen Mannes nahm ihm Deme- 60

trius, der Bischof von Alexandrien, den Unterricht in den Elementarfächern ab und betraute ihn ausschließlich mit der Unterweisung in der christlichen Lehre. Um fernerhin nicht mehr von fremder Unterstützung abhängig zu sein, verkaufte nun Origenes die von ihm gesammelte Bibliothek für eine Summe, die ihm eine tägliche Rente von vier Obolen brachte (52 Pfennige) — dem üblichen Tagelohn eines Handarbeiters in Athen (Blümner, *Leben und Sitten der Griechen III*, S. 165). Nur bei äußerster Bedürfnislosigkeit konnte man damit leben; Origenes lebte davon, wie er denn Zeit seines Lebens arm und bedürfnislos geblieben ist (vgl. die von Bornemann, *In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio hab. sit Orig. p. 15 sqq.* gesammelten Stellen; dazu Hieronymus, *de uiris inl.* 54. Origenes, *de mart.* 15 p. 15, 17 R.). Während der Unterricht seine Zeit am Tag ausfüllte, gönnte er sich nachts keine Ruhe, sondern widmete den größten Teil der Nächte dem Studium der heiligen Schrift, fastete und kasteite sich, indem er zum Schlaf nicht das Lager suchte, sondern sich auf der bloßen Erde ausstreckte, ging barfuß und aß nur so viel, als er unbedingt brauchte, um zu leben. So suchte er sein Fleisch zu töten (Euseb., *h. e. VI*, 3, 9). Unterstützungen, die man ihm anbot, wies er zurück, zur Betrübnis derer, die ihm damit eine Freude machen wollten (Euseb., *h. e. VI*, 3, 11).

Origenes hatte die Freude, daß die von ihm mit so viel Mut und Selbstaufopferung vorgetragene Lehre Früchte brachte. Eine ganze Anzahl seiner Schüler wird von Euseb (h. e. VI, 4, 5) aufgezählt, die das Martyrium erlitten: so Plutarch, sein erster Schüler, Serenus, Herakleides, Heron. Auch eine Frau, Herais, eine Katechumenin, fand den Tod. Auch das trug dazu bei, daß der Ruhm seines Unterrichtes stets wuchs und mit ihm die Zahl seiner Schüler und Schülerinnen. Die überspannte, weltflüchtige Askese, die er sich erwählt hatte, weil er der Meinung war, daß der Christ die Worte seines Meisters unbedingt befolgen müsse (Euseb., *h. e. VI*, 3, 10), trieb ihn in dieser Zeit seiner ersten jugendlichen Erfolge zu einem Schritt, der für unser Empfinden widernatürlich ist, über den Origenes selbst später anders urteilte, der sich aber aus seiner jugendlichen Einseitigkeit und Schwärmerei genügend erklärt. Origenes nahm das Wort Mt 19, 12 von den Eunuchen, die sich um des Himmelreiches willen selbst entmannten, wörtlich, und da er befürchtete, daß seine Lehrthätigkeit, die sich auf Männer und Frauen zugleich erstreckte, den Heiden Anlaß zu Verleumdungen geben könnten, so machte er mit dem Gebote Jesu Ernst und entmannte sich selbst (Euseb., *h. e. VI*, 8, 2; die Versuche, an dieser Thatfache zu rütteln und Euseb einen Irrtum zuzuschreiben, dürfen als mißlungen angesehen werden: s. gegen Schnitzer, *Orig. über d. Grundlehren d. Glaubenswissenschaft*, S. XXXIII ff.; Böhringer S. 28 ff. namentlich die Bemerkungen von Rebenpennig, *Orig. I*, 444 ff. 202 ff. Einen Irrtum des Eusebius wahrscheinlich zu machen ist keinem der vermeintlichen Verteidiger des Orig. gelungen). Die Sache wurde, obgleich Origenes kein Interesse an dem Bekanntwerden hatte, ruchbar; doch blieb sie zunächst ohne weitere Folgen. Demetrius selbst soll, wie Euseb berichtet (*h. e. VI*, 8, 3), Origenes beruhigt (*ἄρρηκτα ἀποκρίματα παρακλεῖνται*), auch ihm unter Anerkennung der Beweggründe die Leitung der Katechetenschule weiterhin gelassen haben.

Am 4. Februar 211 starb Septimius Severus. Die letzten Jahre seiner Regierung waren für das Christentum friedlich gewesen (Neumann, *D. röm. Staat u. d. christl. Kirche I*, S. 182). Unter der Regierung seines Nachfolgers Caracalla (c. 211/12) unternahm Origenes eine Reise nach Rom, wo Zephyrinus als Bischof wirkte. Sein Wunsch war, „die älteste Gemeinde, die römische, zu sehen“ (Euseb., *h. e. VI*, 14, 10). Der Aufenthalt war nur von kurzer Dauer (*ἔνθα οὐ πολὺ διατρίψας ἐπέειπεν εἰς τὴν Ἀλεξάνδρειαν* Euseb., *l. c.*). Gründe werden für die rasche Rückkehr nicht angegeben. Aber man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß die Lage Byzpragis, wie sie schon unter Zephyrin geübt wurde, dem strengen Alexandriner nicht zusagte und daß er darum bei seinem Besuch eine Enttäuschung erlebte, wie sie Tausende nach ihm erlebt haben. Mit um so größerem Eifer nahm er nach seiner Rückkehr seine Lehrthätigkeit wieder auf (Euseb., *h. e. VI*, 14, 11). Aber die Anforderungen, die die Schule an ihn stellte, waren mit der Zeit so gewachsen, daß eines Mannes Kraft nicht mehr ausreichte. Von Morgen bis Abend drängten sich Katechumenen und Getaufte zum Unterricht. Jene wollten die erste Unterweisung empfangen, diese suchten Belehrung durch die Auslegung der hl. Schrift. Da nahm sich Origenes einen Gehilfen in der Person des Heraklas, des Bruders seines ersten Schülers, des Märtyrers Plutarch. Ihm überließ er die Katechumenunterweisung; er besaßte sich nur noch mit den Geförderten (Euseb., *h. e. VI*, 15). Sein Interesse wandte sich nun immer ausschließlicher der hl. Schrift und ihrer

Erklärung zu. Er lernte daher noch Hebräisch und erwarb sich die hebräischen Originale der biblischen Schriften. Sein Lehrer im Hebräischen (de princ. I, 3, 4; IV, 26 u. ö.) ist nicht weiter bekannt. Wer der mehrmals von ihm citierte Iullus (oder Juillus) war, der als Patriarch bezeichnet wird (Sel. in Ps., XI, 352 Lommatzsch. Hieron., adv. Rufin. I, 13), läßt sich nicht mehr ausmachen. Wenn Hieronymus (ep. 39, 1) die hebräischen Kenntnisse des Origenes auf dessen Mutter zurückführt, die er damit als eine Jüdin zu bezeichnen scheint, so widerspricht das direkt den Angaben des Euseb (h. e. VI, 16, 1).

Aus dieser Zeit (c. 212/13) stammt auch die Verbindung des Origenes mit Ambrosius, die für beide von den größten Folgen war. Ambrosius, ein sehr wohlhabender Mann, 10 war Anhänger der valentinianischen Sekte. Der große Ruf, den Origenes als Lehrer genoss, veranlaßte den nach Belehrung suchenden Mann, die Schule des Origenes aufzusuchen. Die Folge war, daß Ambrosius die Verbindung mit der Sekte aufgab und sich der Kirche anschloß (Euseb., h. e. VI, 18, 1). Später (c. 218) schloß er mit Origenes einen förmlichen Vertrag ab, nach dem dieser auf seine Kosten eine Art Offizin 15 einrichtete und dafür ihm Schriften zu liefern hatte. Alle späteren Schriften des Origenes — von den nicht eigentlich für die Publikation bestimmten Predigten abgesehen — tragen daher die Widmung an Ambrosius (Euseb., h. e. VI, 23, 1 f. Fragment aus B. V d. Johanneskommentars S. 100 f. m. Ausg.; dazu Einl. S. LXXVI ff.).

Etwa in das Jahr 213 oder 214 wird auch die Reise nach Arabien fallen, die 20 Origenes auf Wunsch des dortigen Präfecten unternahm. Dieser sandte durch einen Offizier ein Schreiben an den Bischof Demetrius und den kaiserlichen Statthalter, in dem er diese ersuchte, ihm „mit allem Fleiß“ den Origenes zum Zwecke einer Unterredung zu senden. Dieser reiste ab und kehrte nach kurzem Aufenthalt in Petra, wo der Statthalter residierte, nach Alexandria zurück (Euseb., h. e. VI, 19, 15). Einige Zeit 25 nachher (*χρόνον δὲ μετὰ τὸ διαγενομένου*) brach die Revolte in Alexandria aus, in der Caracalla, von dem Pöbel verhöhnt, die Stadt den Soldaten zur Plünderung preisgab, die Fremden aus ihr vertrieb (Dio Cass. LXXVII, 23), die Schauspiele verbot, die Kollegien der Philosophen schloß und gegen die Gelehrten vorging. Von dem Ausweisungsbefehl ist auch Ambrosius betroffen worden, der als Antiochener die Stadt ver- 30 lassen mußte und sich nun nach Caesarea in Palästina wandte, wo er seinen dauernden Wohnsitz genommen zu haben scheint. Das war im Sommer 215 (Clinton, Fasti Romani I, p. 224 sq., nach Ebel, Doctrina num. vet. VII, p. 214).

Bei der starken Erregung des Volkes, die eine Folge dieser Revolte war, glaubte auch Origenes, an seiner Lehrthätigkeit gehindert, seine Sicherheit gefährdet und verließ 35 Ägypten. Vielleicht in Begleitung des Ambrosius kam er nach Palästina, wo er sich in Caesarea längere Zeit aufhielt (Euseb.; h. e. VI, 19, 16). Auf Verlangen der dortigen Bischöfe, des Bischofs Alexander von Jerusalem und Theotistus von Caesarea, machte er sich in der Gemeinde dadurch nützlich, daß er in dem Gottesdienste predigte und die Schrift auslegte (Euseb., ib. § 16). Obwohl er keinerlei kirchliche Weihe besaß, erblickte 40 man dort in einem derartigen öffentlichen Auftreten eines Nichtklerikers nichts Auffallendes. Dort bestand noch die aus dem Judentum übernommene (Schürer, Gesch. d. j. B.² II, S. 457) Sitte, daß jedes kundige Gemeindeglied das Wort ergreifen durfte. So war es in urchristlicher Zeit Brauch, wie die Briefe des Paulus beweisen, und so zeigt es auch noch die Didache, wo Bischofsamt und Lehramt ausdrücklich getrennt waren. 45 Für alexandrinische Verhältnisse war das öffentliche Auftreten des Origenes im Gottesdienste allerdings unerhört. Als sich der Sturm in Alexandria gelegt hatte, berief Demetrius, der von den Ehren, die Origenes in Caesarea zu teil geworden waren, Kunde erhalten hatte, der aber wohl auch den erfolgreichen Lehrer seiner Schule nicht auf die Dauer entbehren konnte, diesen nach Alexandria zurück. In dem Brief, den er (an die 50 Bischöfe?) sandte, führte er Klage über die Anmaßung des Origenes, der jeder Ordnung zuwider in Gegenwart von Bischöfen zu predigen gewagt habe (Euseb., h. e. VI, 19, 17). Diakonen, die er mit dem Brief abgehandelt hatte, machten die Sache dringlich, und so kehrte denn Origenes wieder zu seiner gewohnten Beschäftigung zurück (216?).

Ueber die Thätigkeit des Origenes in den nächsten zehn Jahren erfahren wir nichts 55 Genaueres. Sie waren offenbar ausgefüllt von der Lehrthätigkeit. Was Origenes an Zeit übrig blieb, benutzte er zu litterarischen Arbeiten, deren Anlaß in einem Vertrag zu suchen ist, den er mit Ambrosius geschlossen hatte. Dieser Mann hatte Origenes ein zahlreiches Personal zur Verfügung gestellt, mit dessen Hilfe er, ohne seine Lehrthätigkeit einschränken zu müssen, auch wissenschaftlich produktiv sein konnte. Er überließ ihm mehr 60

als sieben Stenographen, die seine Diktate aufzeichneten, indem sie einander ablösten, ebensoviele Schreiber, die die Stenogramme in Buchschrift übertrugen und eine Anzahl von Mädchen, die die Abschriften zu besorgen hatten (Euseb., h. e. VI, 23, 2; dazu Orig., Comm. in Joh. VI, 2, 9 [S. 108, 4 mit Ausg.]). Dadurch, daß Origenes der Arbeit des Schreibens überhoben war und nun seine Schriften diktieren konnte, war ihm überhaupt erst eine umfangreichere litterarische Thätigkeit ermöglicht worden. Auf Geheiß des Ambrosius begann er nun eine großangelegte gelehrte Auslegung der hl. Schrift, die mit dem Kommentar zum Johannesevangelium eröffnet wurde (in Joh. I, 2, 13 [S. 6, 6 ff. m. Ausg.]). Daneben schrieb er an einer Auslegung des Genesis, von der er acht Bücher fertig stellte, ferner einen Kommentar zu den ersten 25 Psalmen, einen Kommentar über die Klagelieder, dazu noch die kurzen Erörterungen über einzelne Bibelstellen, die er unter dem Titel *Στοιματεῖς* in zehn Büchern herausgab. Außer diesen exegetischen Schriften verfaßte er in Alexandria die zwei Bücher über die Auferstehung, sowie die Schrift *περὶ ἀρχῶν* (Euseb., h. e. VI, 24 nach den *ἐπισημειώσεις*, den „Vorreden“ des Origenes vor den einzelnen Büchern).

Etwa im Jahre 230 trat Origenes die verhängnisvolle Reise an, die ihn zur Aufgabe seines alexandrinischen Wirkungskreises zwang und ihm die nächsten Lebensjahre verbitterte. Kirchliche Angelegenheiten riefen Origenes wieder aus seiner Gelehrtenruhe ab. Mit einer Mission betraut, über deren Charakter nichts Zuverlässiges bekannt ist (Hieronymus behauptet de uiris inl. 54 es habe sich um Auseinandersetzung mit Häretikern gehandelt; doch scheint das nur eine haltlose Vermutung von ihm zu sein), begab er sich nach Griechenland. Nachdem er seinen Auftrag ausgeführt hatte, benutzte er die Gelegenheit zu einem Abstecher nach Cäsarea. Dort wurde er von seinen alten Freunden herzlich aufgenommen, und damit sich nicht wieder irgend eine Unannehmlichkeit ergebe, glaubten die palästinischen Bischöfe nichts Besseres thun zu können, als daß sie dem Gelehrten die Presbyterweihe erteilten (Euseb., h. e. VI, 23, 4). Die Bischöfe hatten es gut gemeint; aber sie hatten nicht bedacht, daß die Anschauungen, die in Palästina noch herrschten, im Lande der ausgebildeten Gemeinde- und Kirchenverfassung unmöglich waren. Demetrius war wütend. Er sah in dem Vorgehen der beiden Palästinenser einen Eingriff in seine Rechte, zu dem er nicht stillschweigen mochte. Über die kirchenrechtlichen Verhältnisse, die den Protest begründeten, sind wir nicht soweit unterrichtet, daß man die ganze Streitfrage klar lösen könnte. Jedenfalls läßt sich soviel noch erkennen, daß Origenes, der der kirchlichen Jurisdiktion des Demetrius unterstellt war, der vielleicht als *διδάσκαλος* sogar mit dem Klerus in irgend welcher Weise in Beziehung stand, nicht ohne die Genehmigung des zuständigen Bischofs die Ordination erhalten konnte. Es scheint nun, daß sich eben zur Zeit des Demetrius in Alexandria Vorgänge abspielten, die zu wichtigen kirchenrechtlichen Neuordnungen führten. Haben die orientalischen Quellen (s. Broots, Journal of Theol. Stud. II, p. 612. Gore III, p. 278 ff.; dazu Hieron., ep. 85 vgl. Bingham, Antiq. I, 91) recht, so hat es bis auf Demetrius in Aegypten auf dem Land keine Bischöfe, sondern nur Presbyter gegeben, und die Ordination des alexandrinischen Bischofs erfolgte durch Presbyter. Erst Demetrius hat den Anfang mit der Verfassungsänderung gemacht und zunächst drei Bischöfe eingesetzt. Das Presbyterinstitut scheint in der That ägyptischen Ursprungs zu sein (vgl. Hauschild, ZntW IV, S. 235 ff.), so daß nach dieser Seite die Notiz nichts Unwahrscheinliches enthält. Ist die Nachricht zuverlässig, so läßt sich verstehen, warum Demetrius über das Eingreifen in seine Metropolitangewalt so aufgebracht war, und es ist nicht nötig, ihm mit Euseb (VI, 8, 4) die niedrigen Motive des Neides und der Eifersucht unterzuschreiben. Das geht aus dem Exzerpt des Photius auch noch deutlich hervor. Wie dieser weiter berichtet (Cod. 118 p. 93^a, 2 ff. Bekker), berief Demetrius eine aus Bischöfen und Presbytern zusammengesetzte Synode, die Origenes aus Alexandria verbannte und ihm die weitere Lehrthätigkeit zugleich mit dem Aufenthalt in der Stadt untersagte. Auf einer zweiten Synode, die nur von einigen ägyptischen Bischöfen — vielleicht eben von den durch Demetrius eingesetzten — besucht war, setzte Demetrius durch, daß man die Priesterweihe für ungültig erklärte, und daß man von diesem Beschluß den andern Gemeinden durch ein gemeinschaftlich unterzeichnetes Mundschreiben Kenntnis gab. Daraufhin floh Origenes aus Alexandria und siedelte nach Cäsarea in Palästina über (i. J. 231), wo er nun dauernd seinen Wohnsitz genommen zu haben scheint (über die Trennung von Alexandria vgl. Orig., in Joh. VI, 2, 8f. Was Epiph., haer. 64, 2 [p. 587, 19 ff. Dind.] von seiner angeblichen Verleugnung bei einer Verfolgung erzählt, ist elende Verleumdung, da um diese Zeit die Kirche Frieden hatte). Die Sache war damit noch

nicht zum Abschluß gekommen. Origenes spricht (In Joh. VI, 2, 9) von Schriften, die nach seiner Übersiedelung nach Cäsarea von seinen alexandrinischen Gegnern wider ihn gerichtet worden sind, und er bezeichnet sie als unevangelisch, da sie alle Stürme der Bosheit wider ihn entfesselten. Was damit gemeint ist, läßt sich nicht mehr ausmachen. Euseb deutet an (h. e. VI, 8, 2), daß Demetrius später von der Thatfache der Selbstentmannung geredet habe, vielleicht in dem Sinne, daß er Origenes ein todeswürdiges Verbrechen vortarf. Denn auf Selbstentmannung stand Todesstrafe (Mommien, Röm. Strafrecht S. 637 f.). Spätere reden von Angriffen auf die Rechtgläubigkeit des Origenes (Justinian, ep. ad Mennam bei Mansi, Concil. ampl. coll. IX p. 524). Die Beschlüsse wurden nur in Rom anerkannt; in Palästina, Phönizien, Arabien und Achaja kümmerte man sich nicht darum (Hieron., ep. 32, 4). Origenes rechtfertigte sich in einem Brief, den er an seine Freunde in Alexandria richtete (Hieron., adv. Ruf. II, 18. Rufin, De adulterat. libr. Orig. XXV, p. 388 Romm.). Dort übernahm Heraklas die Leitung der Schule. Nicht lange danach starb Demetrius (v. Guttschmid, Kl. Schr. II, S. 423 nimmt 230 als Todesjahr an) und derselbe Heraklas ward sein Nachfolger. 15

Mit Freuden wurde Origenes in Cäsarea aufgenommen und zwar nicht nur von seinen Freunden. Der Bischof Firmilian von Cäsarea in Kappadozien rief ihn in sein Bistum, besuchte ihn dann auch selbst in Palästina (Euseb., h. e. VI, 27). Die Bischöfe von Jerusalem und Cäsarea gestatteten ihm, seinen Unterricht fortzusetzen und zugleich kirchliche Funktionen auszuüben d. h. zu predigen (Euseb., l. c.). Über den Unterricht, die Methode und den Erfolg haben wir ein schönes Denkmal in der Abschiedsrede des Gregorius Thaumaturgus, der nicht lange nach 231 nach Cäsarea gekommen zu sein scheint (Paneg. 5, 63). Aus dieser Rede ergibt sich nicht nur, daß die Schüler mit außerordentlicher Liebe an ihrem Lehrer hingen, sondern sie zeigt auch, wie vielseitig der Unterricht war. Origenes legte zunächst ein Fundament, indem er Dialektik, Physik, Ethik, Metaphysik 25 behandelte, und setzte darauf als Krönung des Gebäudes die Theologie (Paneg. 7, 102 ff.). Er machte also zuerst im großen Stil den Versuch, das gesamte Wissen seiner Zeit vom christlichen Standpunkt aus darzustellen, das Christentum zu einer in der Welt des Hellenismus möglichen Weltanschauung zu erheben. Bald nach seiner Übersiedelung nach Cäsarea sprach die Mutter des Kaisers Julia Mamäa den Wunsch aus, Origenes zu 30 sehen. Eine militärische Eskorte brachte ihn nach Antiochien, wo sich die Kaiserin damals aufhielt (i. J. 232; Euseb., h. e. VI, 21, 3 f. Dazu Neumann, D. röm. Staat I, 207 Anm. 3). Origenes blieb einige Zeit dort, hielt der Kaiserin Mutter Vorträge und kehrte dann wieder zurück. Ein Briefwechsel schloß sich an den Besuch, war ihm vielleicht auch schon vorausgegangen. 35

Die Friedenszeit der Kirche fand inzwischen ihr Ende. Am 18. Februar 235 wurden Alexander Severus und seine Mutter ermordet. Sein Nachfolger Maximin, ein Soldat von altem Schrot und Korn, ging gegen das Christentum in der Weise vor, daß er die Kleriker allein zur Verantwortung zog (Euseb., h. e. VI, 28; dazu Neumann, Der röm. Staat I, 211 f.). In unmittelbarer Nähe des Origenes forderte das Edikt seine Opfer; 40 Origenes Freund Ambrosius ward verhaftet, ein Presbyter namens Protoktetus wurde Märtyrer. Ambrosius wurde Konfessor, kam dann aber wieder frei. In das J. 235 setzt man zumeist den Aufenthalt des Origenes in Cäsarea in Kappadozien, wo er sich im Hause der Jungfrau Juliana zwei Jahre verborgen gehalten haben soll. Die Nachricht geht auf eine Notiz des Palladius zurück (hist. Laus. 147), dessen Quelle sich nicht mehr nachweisen 45 läßt, und dessen Angabe daher nicht über jeden Zweifel erhaben ist. Die Inschriftion, die in einem Buche von der Hand des Origenes gefunden worden sein soll, erweckt allerdings kein schlechtes Zutrauen. Sie könnte auf irgend eine Glosse in Euseb (etwa zu h. e. VI, 17) zurückgehen, die in Cäsarea in Palästina gemacht sein würde. Doch muß das Ganze zweifelhaft bleiben. 50

Ueber die letzten zwanzig Jahre des Lebens wissen wir wenig. Origenes scheint nun eine ungeheure schriftstellerische Thätigkeit entwickelt zu haben, die ab und zu durch Reisen unterbrochen wurde. Regelmäßig am Mittwoch und Freitag predigte er (Soer., h. e. V, 22); später, wie es scheint, täglich (hom. in Num. 13, 1). Eine Reise nach Athen (Euseb., h. e. VI, 32, 2) läßt sich nicht mehr fixieren. Sie kann nicht allzu kurz 55 gewesen sein, da Origenes in Athen Gelegenheit zu wissenschaftlicher Arbeit fand. Nach seiner Rückkehr fand er neue Arbeit vor. Der Bischof Beryll von Bostra hatte eine adoptianische Lehre vorgetragen, die sich aus dem Referat des Euseb (h. e. VI, 33, 1) nicht mehr klar erkennen läßt (s. Bd XIII, 319, 1 ff.). Es fanden zahlreiche Disputationen statt, die zu keiner Einigung führten. Endlich berief man „mit andern“ auch 60

Origenes, der zunächst im Zwiegespräch mit Beryll dessen Anschauungen kennen zu lernen suchte, dann seine Irrlehren feststellte und ihn endlich durch seine Beweisführung zur Rechtgläubigkeit zurückführte. In Predigten, die er in seinem Sprengel hielt, scheint er dann auch den Gemeindegliedern die Kirchenlehre oder vielmehr die biblische Lehre vorgetragen zu haben (Euseb., h. e. VI, 33, 3; der Zeitpunkt der Disputation ist nicht mehr zu bestimmen, jedenfalls fällt sie vor 244; die zu Eusebs Zeit noch vorhandenen Akten sind leider verloren). In diese Jahre (um 240) mögen auch die Angriffe auf die Rechtgläubigkeit des Origenes fallen, die ihn veranlaßten, in Schreiben an den römischen Bischof Fabian (236—250) und viele andere Bischöfe sich gegen die erhobenen Angriffe zu verteidigen (Euseb., h. e. VI, 36, 4). Von wem die Angriffe ausgingen, ist ebenfowenig bekannt, wie die Punkte der Lehre, gegen die sie sich richteten. An einen Zusammenhang mit dem Novatianismus zu denken liegt nahe, ist aber nicht zu erweisen. Nach dem erfolgreichen Gespräch mit Beryll beehrte man die Hilfe des Origenes öfter im Kampfe gegen die Sekten. Als in Arabien die Lehre auftauchte, daß die Seele mit dem Leibe sterbe und vertoe, und daß sie erst bei der Auferstehung wieder zum Leben zurückkehre, forderte man abermals Origenes auf, zu der deswegen zusammenberufenen Synode zu kommen. Er leistete Folge und wiederum vermochte er es, durch die Ueberzeugungskraft seiner Predigt die Abgefallenen zurückzuführen (Euseb., h. e. VI, 37).

Da brach 250 die Verfolgung aufs neue aus. Diesmal entging ihr Origenes nicht. Alexander von Jerusalem wurde zum zweiten Male Märtyrer. Man stellte ihn in Caesarea vors Gericht; im Gefängnis verschied der Greis. Auch Origenes wurde angeklagt, gefoltert, ins Halseisen gelegt, viele Tage lang mit Händen und Füßen in den Bloß gespannt, ohne daß man ihn zum Nachgeben und Abfall zwingen konnte. An den Folgen dieser Mißhandlungen scheint der 69jährige ungebeugte Mutes gestorben zu sein (251; Euseb. VI, 39. VII, 1). Eine Euseb (Photius, Cod. 118) noch nicht bekannte Legende läßt ihn in Tyrus gestorben und begraben sein (Hieron., de uiris inl. 54, zahlreiche Itinerare, die Huet, Origeniana I, 4, 9, Westcott, DehrB IV, 103^a zusammenstellen). Eine gänzlich unkontrollierbare und wahrscheinlich wertlose moderne Tradition (Vincenzi, In S. Gregor. Nyss. et Origenis scripta et doct. IV, 400 sqq. vgl. Hergenröther, Bonner Theol. Literaturbl. 1866, S. 551) behauptet, daß Origenes neben dem Episkopium unter dem ehemaligen Kloster der Mönche von St. Salvator begraben liege an einer Stelle, wo einst eine dem hl. Johannes geweihte Kirche im Namen des Origenes gebaut worden sei. Wahrscheinlich ist Origenes in Caesarea gestorben, wie Euseb in der Apologie ausdrücklich angegeben hat (Photius, Cod. 118 p. 92^b, 17 Bekker), und vermutlich war er auch dort begraben. Wie die andere Tradition entstanden ist, ob in irgend welchen Zeitläuften der Leib des Märtyrers nach Tyrus gebracht worden ist, läßt sich nicht mehr ausmachen.

II. Schriften. Ein Verzeichnis der Schriften des Origenes, deren Zahl sich nach Epiphanius (haer. 64, 63 p. 669, 11f. Dindorf; vgl. Hieron., Adv. Ruf. III, 23. Suidas s. v. *Ὀριγῆνης* u. a.) auf 60 000 belaufen haben soll, war nach Euseb (h. e. VI, 32, 3) dessen Biographie des Pamphilus einverleibt, der sich um die Sammlung der Schriften des Origenes die größten Verdienste erworben hat. Eine Bearbeitung dieses Verzeichnisses ist wahrscheinlich dasjenige des Hieronymus (ep. ad Paulam, am besten hgg. v. E. Klostermann, SBW 1897, 855 ff.). Bei der Aufzählung sind hier sachliche Gesichtspunkte befolgt.

1. Textkritische Arbeiten. a. Die Hexapla. Über das große textkritische Werk des Origenes, durch das er eine den wissenschaftlichen Anforderungen genügende Grundlage für den Gebrauch des NT schaffen wollte, sind wir genauer unterrichtet, seit wir ein Stück aus eigener Anschauung kennen, gelernt haben. S. den A. „Bibelübersetzungen, griechische“ Bd III, S. 17; vgl. auch Schürer, Gesch. des jüd. V. III, S. 312 ff.; E. Schwarz, NGW 1903, 6. Zur Veranschaulichung der Arbeit mag Bf 45 [Hbr 46], 1 ff. dienen (vgl. Klostermann, JZ 16, S. 336f. Das Hebräische füge ich zu und emendiere wo es nötig ist: s. Tabelle S. 477)

Über die Schicksale der Hexapla ist nichts bekannt. Der Mailänder Fund beweist, daß mindestens einzelne Teile viel länger existiert haben, als man bis dahin annahm. Die hexaplarischen Notizen späterer Handschriften und Autoren gewinnen daher eine größere Bedeutung, als es seither schien.

b. Die Tetrapla (*τὰ τετραπλά*) bildete eine Verkürzung der Hexapla, indem Origenes hier nur die Übersetzungen (Aquila, Symmachus, Theodotion und LXX) nebeneinander stellte. Auf sie geht wohl auch, was Origenes selbst (in Mtth. XV, 14) von seiner

Hebr.	Aquila	Symmachus	LXX	Theodotion	Varr.
λαμνασσηα βγη κοδα	τῷ νικοποῦ τῶν υἱῶν κορέ	ἐπιπέριος τῶν υἱῶν κορέ	εἰς τὸ τέλος ὑπὲρ τῶν υἱῶν κορέ τοῖς υἱοῖς	τῷ νικοποῦ τοῖς υἱοῖς κορέ	εἰς τὸ τέλος
αλ· αλαιμωθ σιθ·	ἐπὶ νεανιστήτων ἄσμα	ὑπὲρ τῶν αἰωνίων ᾠδή·	ὑπὲρ τῶν κρηφίων ψαλμός	ὑπὲρ τῶν κρηφίων ᾠδή	ψαλμός
ἐλωεμγλανου μασσε· ουοζ εζθ	<ὁ θεὸς ἡμῶν> ἐλπίς καὶ κράτος	ὁ θεὸς ἡμῶν πεποιθήσας καὶ ἰσχύς	ὁ θεὸς ἡμῶν καταφυγὴ καὶ δύναμις	ὁ θεὸς ἡμῶν καταφυγὴ καὶ δύναμις	
βσαρθωθ νεμσα· μωδ	βοήθεια ἐν θλίψεσιν	βοήθεια ἐν θλίψεσιν	βοήθης ἐν θλίψει	βοήθης ἐν θλίψεσιν	
εἰρεθεῖς σφόδρα	εὐρεθεῖς σφόδρα	εὐρεθόμενος σφόδρα	ταῖς εὐρούσας ἡμῶς σφόδρα εὐρεθήσεται ἡμῖν	εὐρέθη σφόδρα ταῖς εὐρούσας ἡμῶς	
αλ· χεν λω· νθα	ἐπὶ τοῦτω οὐ φοβηθῆσόμεθα	διὰ τοῦτο οὐ φοβηθῆσόμεθα	διὰ τοῦτο οὐ φοβηθῆσόμεθα	διὰ τοῦτο οὐ φοβηθῆσόμεθα	
βαμμθ [α]ραθ ου βαμωτ	ἐν τῷ ἀνταλλάσσεσθαι γῆν καὶ ἐν τῷ σφάλλεσθαι	ἐν τῷ συγχεῖσθαι γῆν καὶ κλῆσθαι	ἐν τῷ ταράσσεσθαι τὴν γῆν καὶ μετατίθεσθαι	ἐν τῷ ταράσσεσθαι τὴν γῆν καὶ σαλεύεσθαι μετατίθεσθαι	
αριμ βλεβ αμμ	ὄρη ἐν καρδίᾳ θαλασσῶν	ὄρη ἐν καρδίᾳ θαλασσῶν	ὄρη ἐν καρδίᾳ θαλασσῶν	ὄρη ἐν καρδίᾳ θαλασσῶν	

Arbeit an dem griech. Text des NT erzählt, daß er durch Anwendung kritischer Zeichen (s. über diese Epiph., de pond. et mens. 7—19; Hieron., ep. 106, 7; Serruys, Melanges d'Archéol et d'histoire XXII, p. 157 ss.) die Zuverlässigkeit der Überlieferung kenntlich zu machen gesucht habe. „Die Differenzen in den Handschriften des NT habe ich mit Gottes Hilfe zu beseitigen vermocht, indem ich die andern Uebersetzungen als Maßstab brauchte. Was bei den LXX wegen der Differenzen der Hss. zweifelhaft erschien, habe ich nach den anderen Uebersetzungen recensiert, und beibehalten, was mit diesen übereinstimmte. Einiges, was sich im Hebräischen nicht fand, habe ich mit dem Obelos versehen, da ich es nicht wagte, es ganz zu streichen. Anderes habe ich zugefügt und zwar mit 5 Asteriskus, damit deutlich sei, was bei den LXX fehle, und was wir dem Hebräischen entsprechend aus den andern Uebersetzungen zugefügt haben. Wer es will, mag das gelten lassen; wer aber daran Anstoß nimmt, mag es mit der Annahme halten, wie er es will.“ Bescheidener kann man von einer solchen Riesenarbeit schwerlich sprechen. Die Bedeutung dieser textkritischen Arbeiten kann man nicht hoch anschlagen. Origenes hat in der 10 That mit den für die damalige Zeit möglichen Mitteln eine kritische Benützung des NT ermöglicht (s. Wendland, ZntW I, S. 272 ff.). Daß die Folgezeit mit seiner Arbeit nichts anzufangen wußte und sie verwahrlosten ließ, war nicht seine Schuld.

c. Auch auf dem Gebiete des NT hat Origenes die Schwierigkeit und Zersplitterung der handschriftlichen Überlieferung empfunden, wenn es auch nicht zu einer abschließenden Arbeit gekommen ist. Noch in einer seiner letzten Schriften beklagt er die 20 Zweispaltigkeit der Überlieferung des NT, und behauptet, „daß nicht einmal die Hss. des NT miteinander übereinstimmen, sei es infolge der Leichtfertigkeit der Abschreiber, sei es infolge der Lieberlichkeit der Korrektoren, sei es infolge der Eigenmächtigkeit von solchen, die bei der Korrektur Zusätze und Abstriche machten“ (in Matth. XV, 14). Auf die 25 Verschiedenheit der MA hat er in seinen exegetischen Schriften häufig hingewiesen (s. d. Zusammenstellung bei Nestle, Einführung in d. NT², S. 267). Warum es aber nicht mehr möglich ist, einen zuverlässigen „Origenestext“ aus den Kommentaren zu entnehmen, habe ich ZntW IV, S. 67 ff. zu zeigen gesucht. Die Textitate zeigen eine außerordentliche Verschiedenheit, die darauf zurückzuführen ist, daß die Abschreiber diese Citate selbstständig einsetzten, während Origenes bei dem Diktat die Citate nur allgemein bezeichnete. 30 Wie der Cod. Athous Lawra 184 s. X beweist, sammelte man aus den Kommentaren des Origenes dessen MA und stellte so „Origenesterte“ her (s. v. d. Goltz, TU 17 [N² 2], 4).

2. Exegetische Arbeiten. Nach Hieronymus (Orig. homil. in Ezech. prolog.) 35 zerfielen die exegetischen Arbeiten des Origenes in drei Gruppen: 1. *oxólia*, kurze Notizen, in denen er knapp und summarisch den Sinn schwieriger Stellen erörterte; 2. Homilien (*óμλilai*, tractatus); 3) *τόμοι* (eig. Bücher), Kommentare im eigentlichen Sinn, in denen er eingehend nach den verschiedenen Methoden die Texte behandelte. Er stellte zunächst den historischen Sinn fest und suchte dann vor allem mit Hilfe der 40 Uebersetzung der Eigennamen in den tiefsten Sinn einzubringen, der ihm der allein wertvolle zu sein schien. Reste von diesen drei Arten sind noch erhalten. Die Auslegung erstreckte sich fast über die ganze hl. Schrift. Eine Aufzählung dessen, was bekannt ist, würde hier zu weit führen (vgl. m. Liste bei Harnack, Altchr. Litteraturgesch. I, 343 ff.). Eine kurze Übersicht und sachliche Gruppierung der drei Formen mag 45 genügen.

a) Scholien. Es waren nach Hieronymus (ep. ad Paulam) Scholien vorhanden zu Le, Jes, Ps 1—15, Brd, zu Teilen des Jo. Auch die Stromateis gehören hierher. Davon ist wahrscheinlich in den Katenen noch viel erhalten, wenn sich der Nachweis auch nicht mehr erbringen läßt. Die glossatorische Art vieler Katenenfragmente 50 stimmt jedoch vortrefflich zu den für die Scholien anzunehmenden Charakter (ein Scholion zu Gen 5, 26 wird ausdrücklich citiert im Cod. Ath. Lawra 184 s. v. d. Goltz, TU N² II, 4, S. 87). Citate aus den Stromateis finden sich Orig. in Joh. XIII, 45, 298 (danach war in B. III Mt 6, 4 erklärt). Aus B. I eine sehr verstümmelte Notiz am Rand von Cod. Ath. Lawra 184 (bei v. d. Goltz a. a. D. S. 46). Aus demselben 55 Buche ein anderes zu 1 Ro 6, 14 (v. d. Goltz a. a. D. S. 62). B. III wird von derselben Hs. zu Rö 9, 23 erwähnt (v. d. Goltz a. a. D. S. 59). Aus B. IV zu 1 Ro 7, 31. 34.; 9, 20 f.; 10, 9 (v. d. Goltz a. a. D. S. 62. 63. 65. 66). Citate aus B. VI u. X finden sich bei Hieronymus (Vommaßsch XVII, p. 69 sqq.).

b) Homilien. Homilien waren fast über alle Bücher der hl. Schrift vorhanden, 60 da Origenes in seiner späteren Zeit sehr häufig predigte. Von seinem 60. Jahre an ge-

stattete er, daß die Homilien bei den Gottesdiensten nachgeschrieben wurden (Euseb., h. e. VI, 36, 1). Aus einer solchen Nachschrift ist die Predigt über die Heze von Endor veröffentlicht worden (Wendland, GgA 1901, S. 780 ff.) Auch die Homilien über Jer sind wahrscheinlich aus verschiedenen Nachschriften herausgegeben worden (Berl. philol. Wochenschr. 1902 Nr. 22 Sp. 676 ff.), und es ist nicht unwahrscheinlich, daß sich Origenes selbst um die Veröffentlichung dieser Nachschriften nicht mehr gekümmert hat, da sich sonst zahlreiche Nachlässigkeiten im Stil (vgl. Wendland a. a. D. S. 783 f.) nur schwer erklären lassen. Die Auslegung war in den Homilien gemeindemäßiger, als in den Kommentaren, die wissenschaftliche Zwecke verfolgten, stellte jedoch an die Fassungskraft der Zuhörer immerhin noch recht hohe Anforderungen. Das Hauptaugenmerk richtete Origenes auf die praktische Auslegung des Textes. Satz für Satz folgt er dem Text. Die sterilen Texte von Nu und Le hat er durch allegorische Auslegung nutzbar zu machen gesucht. Wo der Text ihm genügend Material bot, wie bei den Propheten, ist er nur selten genötigt gewesen, nach einem tieferen Sinn zu suchen. Rhetorische Kunstgriffe verschmähte Origenes, dem die Phrase in jeder Form widerwärtig war. Erhalten sind Homilien zu Gen (17), Ez (13), Le (16), Nu (28), Jos (16), Ri (9), 1 Sa (2), Ps 36 (5), Ps 37 (2), Ps 38 (2), Hl (2), Jes (9), Jer (7 nur griech., 12 griech. u. latein., 2 nur lat.), Ez (14), Lc (39). Alles andere ist verloren. Ob die Predigten stets in Serien gehalten wurden, oder ob nicht zuweilen die Predigten über ein einziges Buch aus verschiedenen Serien zusammengestellt wurden, ist nicht mehr auszumachen (vgl. die Behandlung von Jer 15, 10 20 in hom. XIV, 3 und XV, 5).

c) Kommentare. Zweck der Kommentare war, eine wissenschaftliche Auslegung der hl. Schrift mit den Mitteln der damaligen Exegese zu liefern. Origenes unterschied dabei überall streng zwischen der zufälligen und mindwertigen historischen Bedeutung der zu erklärenden Schriftstelle und der in ihr verborgen liegenden tieferen geistigen Wahrheit, die ewig und unvergänglich ist. Diese letztere herauszustellen war daher stets sein letztes Ziel. Doch hat er darüber auch die philologische Erklärung ebensowenig vernachlässigt, wie die Sacherklärung. In zahlreichen Exkursen hat er, um die Wortbedeutungen festzustellen, verwandte Schriftstücke zusammengetragen, sich um historische, geographische Dinge u. ä. eifrig bemüht, auch sonst, wo es nötig war, antiquarisches Material herbeigeschafft. In dem Johanneskommentar hat er, wohl einem Auftrag des Ambrosius folgend, die Exegese des Valentinianers Herakleon ständig berücksichtigt und dessen Glossen kurz besprochen, auch sonst stillschweigend oder mit ausdrücklicher Erwähnung die Gnostiker herangezogen und ihre Anschauungen widerlegt. Leider sind von den Kommentaren nur ganz kümmerliche Reste erhalten geblieben; vollständig besitzen wir keinen einzigen mehr. Außer den in der Philokalie erhaltenen Bruchstücken aus dem Kommentar zu Gen (B. III), Ps 1. 4. 50, dem kleineren Kommentar zum Hl und B. II des größeren, zu Ez (B. XX), zu Ho, haben wir noch Reste des Johanneskommentares (B. I. II. X. XIII, ein Stück vom B. XIX, B. XX, XXVIII. XXXII Inhaltsangabe bei Westcott, DehrB IV, p. 114 f.). Den Römerbriefkommentar besitzen wir nur in einer stark verkürzten Bearbeitung des Rufin. Was es mit den acht erhaltenen Büchern des Kommentars zu Mt auf sich hat, bedarf noch der Untersuchung. Wie es scheint, ist das Erhaltene nur eine verkürzte Bearbeitung oder ein Entwurf. Alle Eigentümlichkeiten der schriftstellerischen Eigenart des Origenes (Vorreden und Schlüsse in den einzelnen BB.) fehlen; die Exegese vermeidet die Breite und beschränkt sich auf die Hervorhebung des Hauptsächlichen; die alte lateinische Übersetzung, die ein Stück über den Griechen hinaus aufbewahrt hat, weicht nicht selten wesentlich ab, so daß sie vielfach eine verschiedene Vorlage besessen zu haben scheint. Durch zwei Hss. kennen wir die Einteilung einiger Kommentare. Nämlich die des Kommentares zu Jes und Ez aus Cod. Vatic. 1215 (Anfang von B. VI, VIII, XVI; B. X reicht von Jes 8, 1—9, 7; XI v. 9, 8—10, 11; XII v. 10, 12—23; XIII: 10, 24—11, 9; XIV: 11, 10—12, 6; XV: 13, 1—16; XXI: 19, 1—17; XXII: 19, 18—20, 6; XXIII: 21, 1—17; XXIV: 22, 1—25; XXV: 23, 1—18; XXVI: 24, 1—25, 12; XXVII: 26, 1—15; XXVIII: 26, 16—27, 11^a; XXIX: 27, 11^b—28, 29; XXX: 29, 1 ff.). Zu Ez ist die Einteilung der sämtlichen 25 BB. erhalten (s. Harnack, Altchristliche Litteraturgeschichte I, 927). Aus Cod. Ath. Lawra 184 kennen wir die Einteilung der 15 BB. des Kommentares zum Rö (mit Ausnahme von XI u. XII) der 5 BB. zu Ga und den Umfang der Kommentare zu Phi und Ko (Römerbr. I: 1, 1—7; II: 1, 8—25; III: 1, 26—2, 11; IV: 2, 12—3, 15; V: 3, 16—31; VI: 4, 1—5, 7; VII: 5, 8—16; VIII: 5, 17—6, 15; IX: 6, 16 bis 8, 8; X: 8, 9—39; XIII: 11, 13—12, 15; XIV: 12, 16—14, 10; XV: 14, 11 60

bis Schluß. Ga I: 1, 1—2, 2; II: 2, 3—3, 4; III: 3, 5—4, 5; IV: 4, 6—5, 5; V: 5, 6—6, 18. Der Kommentar zu Phi reichte nur bis 4, 1; der zu Eph bis 4, 13).

3. Systematische, praktische und apologetische Schriften. a) Hier ist zunächst die wichtige, nach Euseb (h. e. VI, 24, 3) noch in Alexandria entstandene Schrift „von den Grundlehren“ (*περὶ ἀρχῶν*) zu nennen. Es liegt nahe, ihre Entstehung mit dem katechetischen Unterricht des Origenes in Verbindung zu bringen, doch läßt sich das nicht beweisen. Wenn sie wirklich dabei benutzt wurde, so müßte das auf der obersten Stufe geschehen sein, da nur die am meisten Vorgeschnittenen ein Buch gebrauchen konnten, das eine gute philosophische Vorbildung voraussetzt. Da Rufins Übersetzung unsere Hauptquelle bildet (nur Stücke aus B. III und IV sind durch die Philokalie, kleinere Reste durch den Brief Justinians an Mennas erhalten), und dieser eingeständenermaßen sich viele Freiheiten erlaubt hat, so lassen sich nicht mehr alle Fragen, die das Buch stellt, mit Sicherheit beantworten. Man hat aus den Lebensumständen des Origenes, sowie aus seiner Erwähnung des Kommentares zu Gen 1, 2 (de princ. I, 3, 3) und zu Ps 2, 5 (II, 4, 4) und endlich der Schrift von der Auferstehung (II, 10, 1) geschlossen, daß das Werk zwischen 212 und 215 abgefaßt sein werde (s. bes. die scharfsinnige Erörterung von Schnitzer, Origenes über die Grundlehren S. XIX ff.). Sicher ist, daß das Werk in die erste Periode von Origenes Schriftstellerei und zwar mitten in die Abfassung seines Kommentares über Gen fällt. Da nach einer Andeutung des Origenes (Comm. in Joh. I, 2, 14) der Anfang des Kommentares zu Gen vor dem zu Jo anzunehmen ist, letzterer aber erst c. 218 begonnen wurde und Origenes 215 Alexandria verließ, so wird in der That die Schrift zwischen 212 und 215 entstanden sein. In dem I. Buch behandelt Origenes die Lehre vom Geist und den Geistern (Gott, Logos, hl. Geist, Ver-nunftwesen, Engel); im II. die von der Welt und der Menschheit (darunter auch von der Menschwerdung des Logos, der Seele, dem freien Willen und den letzten Dingen). Das III. Buch beschäftigt sich mit der Lehre von der Sünde und der Erlösung, das IV. mit der hl. Schrift. Zum Schluß giebt Origenes noch einen kurzen Abriß des ganzen Systems. Die Schrift war epochemachend. Ihr Zweck war gewesen (prol. 2), die Unsicherheit zu beseitigen, in der sich viele Christen nicht nur hinsichtlich der nebensächlicheren Fragen, sondern gerade hinsichtlich der Grundwahrheiten befanden. Als einen Versuch hat Origenes die Arbeit selbst angesehen und mehrfach hat er hervorgehoben, daß andere vielleicht eine bessere Antwort zu geben vermöchten als er. Aber dennoch ist die Schrift von allergrößter Bedeutung gewesen. Sie ist der erste Versuch das Christentum als eine geschlossene Weltanschauung zur Darstellung zu bringen. Damit erst konnte es den heidnischen Systemen gegenüber konkurrenzfähig werden. Keiner vor Origenes hat etwas Derartiges gewagt; es hätte es auch keiner wie er vermocht.

b) Ebenfalls in Alexandria abgefaßt und zwar noch vor de princ. ist die Schrift „über die Auferstehung“, in zwei Büchern. Die Schrift ist verloren (Euseb., h. e. VI, 24, 2. Hieron., contra Joh. Hieros. 25. Rufin., Apol. II, 20). Ebenso sind zwei Dialoge über die Auferstehung verloren, die dem Ambrosius zugeeignet waren (Hieron., ep. 92, 4 vgl. 96, 16).

c) In der Zeit nach seiner Übersiedelung nach Cäsarea sind entstanden die noch erhaltenen Schriften vom „Gebet“, vom „Martyrium“ und „gegen Celsus“. Die ersten, vielleicht kurz vor 235 (oder vor 230?) abgefaßt (Kochschau in seiner Ausgabe I, LXXVII), verdankt ihre Entstehung einer schriftlichen Aufforderung des Ambrosius (de or. 5, 6). Sie behandelt in einem einleitenden Teil Zweck, Notwendigkeit und Nutzen des Gebetes und gipfelt in einer Auslegung des Vater Unfers, um die es wohl Ambrosius in erster Linie zu thun gewesen ist. Zum Schluß werden noch einige Außerlichkeiten (Haltung beim Gebet, Ort, Himmelsrichtung, Gattungen des Gebetes) besprochen. Der Verfolgung unter Maximin, die 235 ausbrach und die auch in den Bekanntenkreis des Origenes eingriff, verdankt die Ermunterung zum Martyrium ihre Entstehung. Ambrosius und Protokteus waren in Cäsarea verhaftet worden. Wie Origenes einst seinen gefangenen Vater zum Ausharren ermahnt hatte, so nun die Freunde. Das Sendschreiben ist in dem *προτροπικὸς πρὸς μαρτύριον* noch erhalten. Origenes warnt darin, es mit der Abgötterei leicht zu nehmen, da dies die schwerste Sünde sei. Daraus folge die Pflicht standhaft das Martyrium zu ertragen, den makabäischen Märtyrern gleich. Im zweiten Teil erörtert Origenes den Begriff des Martyriums, und zum Schluß wiederholt er noch einmal seine Mahnungen. Beide Schriften, die vom Gebet und die vom Martyrium sind reich an praktischen Hinweisen und wichtig, nicht nur für die Kenntnis der Anschauungen des Origenes, sondern auch für die Kirchengeschichte seiner Zeit. In das Jahr 248 fällt

die Abfassung der acht Bücher gegen Celsus (s. Neumann, D. röm. Staat I, S. 265 ff. Koetschau vor s. Ausgabe I, S. XXII ff.). Anlaß bot die Streitschrift des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum (s. o. Bb III, S. 772 ff.). Ambrosius hatte Origenes aufgefordert, den Heiden zu widerlegen und dieser Aufforderung verdankt die Schrift ihre Existenz. Mit seiner ganzen Gelehrsamkeit hat sich hier Origenes in den Dienst der Apologetik gestellt. Schritt für Schritt folgt er den Ausführungen des Celsus, zerpflückt seine Argumente, bekämpft seine Angriffe mit den gleichen Waffen und nach derselben Taktik. Selten wird er ungerecht, nie hat er seinen Gegner heimtückisch nicht verstehen wollen, um sich die Widerlegung leichter zu machen (über den Inhalt vgl. Koetschau, JprTh 18 [1892], S. 604 ff. u. in s. Ausg. I, S. LI ff.).

4. Briefe. Euseb besaß eine Sammlung von über 100 Stück (h. e. VI, 36, 3) und von mehreren Büchern von Briefen spricht das Verzeichnis des Hieronymus (Klostermann, SBW 1897, S. 869, 3. 191 ff.). Erhalten ist davon außer einigen Fragmenten nur der Brief an Julius Africanus, der in gewundener Logik die Echtheit der von Africanus angegriffenen Zusätze in der griechischen Übersetzung des Daniel zu verteidigen sucht, und ein kurzes Schreiben an Gregorius Thaumaturgus. Mit den zahlreichen andern Briefen ist leider eine der wertvollsten Quellen für die KG des 3. Jahrhunderts sowie für die Lebensgeschichte des Origenes verloren gegangen.

5. Unehnte Schriften. Der *Dialogus de recta in deum fide* s. den A. Bb IV, S. 620 f. Die *Philosophumena* s. A. „Hippolyt“ Bb VIII, S. 131, 26 ff. Der 20. Hiobkommentar des Julian von Halikarnas s. d. A. Bb IX, S. 607, 22 ff. Über Verfälschungen, die Origenes Schriften schon zu Lebzeiten ihres Verf. erlitten haben s. Rufin, *de adulterat. libror. Orig.* bei Lommatzsch XXV, p. 382 sqq.

III. Das System des Origenes. — Uebersicht: 1. Bildung; Stellung zur Philosophie Platos. 2. Stellung zur Bibel und Kirche. 3. Gotteslehre. 4. Offenbarung; Logoslehre. 5. Verhältnis des Logos zu Gott; Wirksamkeit des Logos. 6. Der Weltproph. 7. Menschheitsgeschichte. 8. Christologie. 9. Soteriologie. 10. Eschatologie.

Die Bedeutung des Origenes nach allen Seiten gerecht darzustellen, kann nicht Sache eines Lexikonartikels sein, sondern verlangt ein eigenes Buch. Immerhin ist der Einfluß, den er auf die theologische Arbeit der Folgezeit ausgeübt hat, so ungeheuer groß gewesen, daß eine Darstellung seiner Gedankenwelt in ihren Hauptzügen notwendig erscheint. Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, die treibenden Kräfte seiner Gedankenbildung schärfer hervorzuheben, denen gegenüber das Detail seiner Lehre verhältnismäßig geringfügig erscheint.

1. Origenes ist ohne Zweifel durch die Schule des Clemens hindurchgegangen (Euseb., h. e. VI, 6; der Text der Stelle steht nicht sicher fest), wie er andererseits den Unterricht seines Vaters genossen hat (Euseb., h. e. VI, 2, 7 ff.). Bei jenem wie bei diesem wird er die Grundlage zu seinem Wissen gelegt und die Richtung für sein Denken empfangen haben. Mit seinen Kenntnissen hat er nie Mißbrauch getrieben, indem er sie zur Fäule seiner eignen Person ausbreitete, wie das Clemens pflegte. Nur selten citiert er — von der Schrift gegen Celsus abgesehen, wo der Zweck der Arbeit es verlangte — einmal eine Schrift, obwohl er sich um alles kümmerte. Als er das Gleichnis von der köstlichen Perle zu erläutern hatte, trägt er zusammen, was er in der einschlägigen Literatur über die verschiedenen Arten von Perlen und Edelsteinen findet (in Matth. X, 7); aber er begnügt sich, seine Quellen (das Steinbuch des Theophrast und das des Suides s. Wener Theol. Abhandl. f. R. Weizsäcker S. 205 f.) mit den Worten zu bezeichnen: ταῦτα δὲ σφραγιστῶν ἐκ τῆς περὶ λίθων πραγματείας (l. c. X, 8). Wie würde Clemens in ähnlichem Fall mit Namen geprunkt haben! Von nichtkirchlichen Schriftstellern citiert Origenes gelegentlich Josephus (c. Cels. I, 16, 47; II, 13; IV, 11; in Mtth. V, 17; dazu Schürer, Gesch. d. jüd. V. I, 546 f. 581 f.), Tatian (c. Cels. I, 16); von Heiden Aristandros (c. Cels. VI, 8), Chäremon (ib. I, 59), u. v. a. (vgl. d. leider recht ungeschickt angelegten Index bei Koetschau II, S. 431 ff., der nicht erkennen läßt, was wirkliches Citat ist). Auch ohne die zahlreichen Citate in der Schrift c. Cels. würden wir auf eine ausgiebige Vertrautheit mit den Werken und mit den Gedanken der heidnischen Philosophen schließen müssen. Das ganze System des Origenes ist abhängig von der Gedankenwelt Platos, zuweilen auch von der Stoa.

Platonisch ist vor allem der ausgeprägte Idealismus, der in der Materie das Unwirkliche, in der Idee das allein Wirkliche und Ewige sieht. Alles, was mit dem Zeitlichen und Materiellen zusammenhängt, ist daher für Origenes bedeutungslos und gleichgültig. Die historischen Fakta bedeuten ihm ebensowenig wie dem Plato. Wie bei diesem

bewegt sich das Denken daher auch um den rein ideellen Mittelpunkt dieser geistigen und ewigen Welt, die Gottheit, die auch von Origenes als die absolut denkende Ursache alles Seins, das schlechthin Gute vorgestellt wird. Von dieser reinen Vernunft stammt die ganze geschaffene Welt ab, die vermittels der schöpferischen Vernunftkräfte ins Dasein getreten ist. Die Materie bot das dazu notwendige Substrat. Wie bei Plato findet sich auch bei Origenes die Lehre von der Freiheit der zur Erkenntnis der höchsten Vernunft befähigten Geister, die auf Erden in ihr leibliches Gefängnis gebannt, nach diesem Leben geläutert durch das Reinigungsfeuer zur Gottheit aufsteigen.

2. Origenes will aber ein christlicher, genauer ein kirchlicher Lehrer sein. Darum hat er es unternommen, das großartigste System, das die antike Spekulation zu Stande gebracht hatte, mit dem Christentum zu amalgamieren. Den Weg hatte ihm Philo gezeigt, von dem er in der Methode seiner Beweisführung durchaus abhängig ist. Wie Philo vermag er der hl. Schrift alle Beweisgründe zu entnehmen, da er wie dieser durch die von den Platonikern geübte Interpretation in den Stand gesetzt ist, die ewigen Vernunftwahrheiten aus jeder Stelle zu entnehmen, wenn er es nur vermag, von dieser die zufälligen Beziehungen abzustreifen. Das hatten auch die Gnostiker gethan und materiell unterscheidet sich die Exegese des Origenes von der des Herakleon durchaus nicht. Doch besitz er in dem Kanon des NT und in der kirchlichen Tradition ein Korrektiv, das ihn befähigt, die Exegese der gnostischen Schriftauslegung nicht nur zu verurteilen, sondern auch zu vermeiden. Vergleicht man seine Arbeit mit der des Clemens, so ergibt sich, daß Origenes biblischer und kirchlicher ist, als dieser. Die Arbeit, die zur Ausbildung des Kirchenbegriffes geführt hatte, für den, wie einst bei der jüdischen Gemeinde, ein Kanon, ein Amt und eine Tradition grundlegend wurden, ist nicht vergeblich gewesen. Der erste Theologe, der die Errungenschaften der neuen Zeit zu verarbeiten und gegen Häretiker, Heiden und Juden zu schützen wußte, war Origenes. Im folgenden wird passend zunächst die Stellung des Origenes zur Schrift und zur Kirche vorausgestellt und daran eine Darstellung seines theologischen Systemes angeschlossen.

Raum ein anderer Theologe ist in dem Maße Bibliozist gewesen, wie Origenes. Er hat keine Behauptung aufgestellt, ohne sie irgendwie aus der hl. Schrift zu begründen. In welchem Maße das A und NT für ihn maßgebend gewesen sind, zeigen schon die Indices der Citate. Das sollte nicht leerer Prunk sein, sondern entsprach durchaus der Schätzung, die er von der Schrift hatte. Sie ist göttlich, aus Gottbegeisterung heraus geschrieben (*ἐκ θεοφορίας ἀπηγγελμένη* c. Cels. III, 81). Den Beweis hat Origenes schon in de princ. IV, 1, 1 ff. zu führen versucht, wo er die Göttlichkeit der hl. Schrift nachzuweisen suchte aus der erfüllten Weissagung und aus dem unmittelbaren Eindruck, den sie auf den Leser mache (*παθὼν ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἀναγιγνωσκῆν ἵππος ἐνδουλοῦμὸν* de princ. IV, 1, 6 nach Philoc. 1 p. 7, 26 Rob.). Hauptsache ist ihm, daß der göttliche Logos in der Schrift redet und darum bedarf es im Grunde keiner menschlichen Beweise; der Logos erweist sich als mächtig im Geist und in der Kraft (ib. IV, 1, 7). Da demnach in der Schrift ein göttliches Prinzip herrscht, so ist die Schrift eine Einheit, ein Ganzes. Die von den Gnostikern gelehrte Minderwertigkeit des NT hat er in keiner Hinsicht anerkannt und bei jeder Gelegenheit hat er die Lehre bestritten. Die Schwierigkeiten seines Standpunktes sind ihm nicht verborgen geblieben. Die zahlreichen Differenzen zwischen dem A und NT hat er ebenso gekannt, wie die Widersprüche in den Erzählungen der Evangelien. Er sieht jedoch darin nur Widersprüche für eine ungeistliche, rein historische Auslegung, die die Geschichten nimmt, wie sie sind. Die geistliche Auslegung findet auch in dem scheinbar widerspruchsvollen die Einheit, da sie das vom göttlichen Logos Gewollte zu ermitteln weiß (vgl. bes. in Joh. X, 1 ff. de princ. IV, 2, 1 ff.). Die Grundsätze, nach denen Origenes bei seiner Exegese verfährt, hat er systematisch de princ. IV, 2 entwickelt. Er bemüht sich, die Andeutungen der hl. Schrift zu verstehen und danach den tiefen Sinn zu erfassen (IV, 2, 4). Ein Hauptmittel ist für ihn die Übersetzung der Eigennamen, die er einem aus hellenistischen Kreisen stammenden Onomastikum (*ἐρμηνεῖα τῶν ὀνομάτων* in Joh. II, 33, 197) entnommen hat. Die Wortübersetzung macht es ihm, wie Philo, möglich, auch in jeder historischen Erzählung eine tiefere Wahrheit zu finden. Bestimmte Namen haben eine feststehende Bedeutung; so Ägypten (= Welt, *κόσμος*, Sünde), Jerusalem (= Reich des Guten, Gemeinde, Seligkeit); die „Werke der sichtbaren Schöpfung“ sind Bilder für die geistigen Vorgänge u. s. w. In alledem ist Origenes wesentlich von Philo und der alexandrinischen Schulmethode abhängig. Konsequent hat er das System auch auf das NT ausgedehnt und auch da die zufälligen historischen Fakta von den ewigen Geheimnissen des Logos

getrennt. Daneben aber hat er auf genaue grammatische Erklärung des Textes als der Grundlage jeder Exegese gedrungen (Redepenning II, S. 199 ff.).

Von den Gnostikern, die dieselbe Methode an dem NT übten, wie das Beispiel des Herakleon zeigt, unterschied ihn nicht nur seine Stellung zum NT, bei dem NT seine Beschränkung auf die anerkannten Schriften, sondern auch seine oft betonte Kirchlichkeit. 5 Den Häretikern, die das mosaische Gesetz verwerfen, stellt er entgegen *ἡμεῖς οἱ ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας* (c. Cels. II, 6), die das von Gott gegebene Gesetz nicht übertreten. Doch scheidet er scharf zwischen der idealen Kirche, der *κνρίως ἐκκλησία*, auf die er Eph 5, 27 anwendet, und der empirischen Kirche, die auch Ägyptern und Idumäern d. h. Sündern Unterschlupf gewährt (de orat. 20, 1 [doch darf man nicht übersehen, daß diese Schrift 10 aus der Zeit des Streites stammt, in dem Tertullian, de pud. geschrieben wurde]; de princ. III, 1, 21). Jener, die allein die Kirche Christi genannt zu werden verdient, gelten die Verheißungen Gottes vom wahren Israel; sie ist über das ganze Erdenrund zerstreut (hom. in Gen. IX, 2; in Ex. 1, 4; in Cant. I, 4. Comm. in Cant. II passim; hom. in Ez. I, 11. IV, 1. Comm. in Mt. X, 23). Wo sie zusammenkommt, nimmt nicht 15 nur Christus teil, sondern auch die Engel (de orat. 31, 5; hom. in Luc. XXIII [V, p. 177 Komm.]), daher Origenes von einer *διπλῆ ἐκκλησία τῶν ἀνθρώπων καὶ ἀγγέλων* redet (de or. I. c.; es ist die untere Kirche und ihr himmlisches Idealbild nach platonischer Vorstellung). Gelegentlich (hom. in Jes. Nave III, 5) hat er auch den Gedanken scharf formuliert, daß die Kirche, weil sie im Besitz der Mysterien ist, auch die 20 einzige Heilsanstalt darstellt (*extra hanc domum i. e. ecclesiam nemo salvatur*). Der Gedanke liegt schon bei Hermas vor s. IX, 26). Die äußere Verfassung der Kirche ist daher Origenes gleichgiltig gewesen, wenn er auch zuweilen die Gemeindebeamten als die Säulen der Kirche bezeichnet hat (de princ. II, 7, 3), auch sonst gelegentlich von den schweren Pflichten und der Verantwortlichkeit der kirchlichen Beamten geredet hat 25 (hom. in Jer. XI, 3. XIV, 4; in Ez. V, 4; de or. 28, 4). Wichtiger ist die von Plato entlehnte Scheidung der großen, nur zu sinnlichem Schauen berufenen Masse, und derer, die den verborgenen Sinn der Schrift und der göttlichen Geheimnisse zu erfassen vermögen (*τὰ τοῦ εὐαγγελίου γράμματα τοῖς μὲν ἀπλοῖς κατ' οἰκονομίαν ὡς ἀπλῆ γερύνηται, τοῖς δὲ δεξιτέρον ἀκούειν αὐτῶν βουλομένοις καὶ δυναμένοις ἐγκέ- 30 κρπται σοφὰ καὶ ἄξια λόγον θεοῦ πράγματα* in Matth. X, 1 a. E.; vgl. de princ. IV, 2, 4: *ὁ μὲν ἀπλούστερος οἰκοδομῆται ἀπὸ τῆς οἰονει σαρκὸς τῆς γραφῆς . . . ὁ δὲ ἐπὶ ποσὸν ἀναβεβηκώς ἀπὸ τῆς ὡσπερὶ ψυχῆς αὐτῆς ὁ δὲ τέλειος . . . ἀπὸ τοῦ πνευματικοῦ νόμου* [griech. nach Philoc. 1 p. 17, 31 ff. Rob.] u. o.). Durch diese aristokratische Zweiteilung ist Origenes veranlaßt, über den Wert der 35 äußeren Ordnungen in der Kirche, die eben nur für die untere Schicht Bedeutung haben, gering zu denken. So läßt sich auch nicht mit Sicherheit nachweisen, ob er ein verpflichtendes kirchliches Bekenntnis befehlen hat (s. Rattenbusch, D. apost. Symb. II, S. 134 ff., der die Frage mit Rücksicht auf Comm. in Joh. XX, 30, 269 ff. XXXII, 16, 190 ff. bejaht; de princ. prol. 2 ist offenbar von Rufin stark überarbeitet; vgl. Schnitzer S. 3 40 Anm.). Jedenfalls ist das Bekenntnis für ihn nicht in dem Sinne Norm gewesen, wie das inspirierte Schriftwort; und wenn er gelegentlich einen *κανὼν ἐκκλησιαστικὸς* nennt (hom. in Jer. V, 14), so erläutert er das durch *πρόθεσις τῆς ὑγιούς διδασκαλίας*, braucht also den Begriff im Gegensatz zur gnostischen Irrlehre (ebenso de princ. IV, 2, 2 [Philoc. 1 p. 16, 4 Rob.] und Comm. in Joh. XIII, 16, 98, wo *ἐκκλησίας* 45 mit *πολλούς* zu verbinden ist und ausdrücklich gesagt wird, daß der Vollkommene über diese Richtschnur hinausgeht, indem er *θεωρητικώτερον καὶ σαφέστερον καὶ θεώτερον* anbetet). So bleibt als Erkenntnisquelle nur die durch die vom göttlichen Logos erleuchtete Vernunft, die im stande ist, die geheimnisvollen Tiefen der Gottheit zu erforschen. Das *κῆρυγμα ἐκκλησιαστικόν* (de princ. III, 1, 1 [Philoc. 21 p. 152, 4 Rob.]) 50 ist wohl dem Sinne nach identisch mit dem *κῆρυγμα εὐαγγελικόν*, der antihäretischen Verkündigung der biblischen Wahrheit (Comm. in Joh. V, 8. VI, 1, 3. 44, 229. XIII, 44, 295).

3. Origenes mahnt selbst (Comm. in Joh. X, 18, 106), bei der theologischen Arbeit mit dem Himmlischen zu beginnen und von da fortschreitend zu enden mit dem Mate- 55 riellen oder den bösen Geistern. So ist im wesentlichen auch seine Schrift *περὶ ἀρχῶν* angelegt (s. o. S. 408, 3 ff.), die demnach auch hierin ein treuer Spiegel seiner Gedanken ist. Sein Gottesbegriff ist vollkommen abstrakt. Gott ist eine vollkommene Einheit (*ἓν καὶ ἀπλοῦν* in Joh. I, 20, 119), unsichtbar und körperlos, jenseits von allem Materiellen (c. Cels. VII, 38; in Joh. XII, 21, 123 ff.), daher auch unbegreiflich und un-

(de princ. I, 1, 5), doch nicht von unendlicher Macht, da er sich dann selbst nicht erfassen könne (de princ. II, 9, 1 nach platonischer Lehre). Vielmehr wird seine Macht begrenzt durch seine Güte, Gerechtigkeit und Weisheit (c. Cels. III, 70; in Matth. ser. lat. 95). Wie Gott über jede räumliche Grenze erhaben ist, so auch über jede zeitliche. Er ist unveränderlich, unwandelbar (*ἀρρεπτος ἀνalloίωτος*, in Joh. VI, 38, 193; vgl. II, 17, 123; c. Cels. I, 21 a. C.; IV, 14. VI, 62). Die Allmacht Gottes verlangt, daß er zu keiner Zeit unthätig zu denken ist (de princ. III, 5, 3: otiosam et immobilem dicere naturam dei impium simul est et absurdum; vgl. I, 2, 2. 10). Zwar ist er vollkommen bedürfnislos (*ἀνευδεής* in Joh. XIII, 34, 219; 10 c. Cels. VII, 65), aber seine Güte und Allmacht drängte ihn zur Offenbarung.

4. Diese Offenbarung, das ewige Ausschüßheraustreten Gottes, wird von Origenes verschieden bezeichnet (vgl. bes. in Joh. I, 21 ff.). Von den Bezeichnungen ist die als *λόγος* nur eine unter vielen (ib. I, 21, 125). Diese Offenbarung ist Geschöpf Gottes (nach Spr. Sal. 8, 22) und zwar das erstgeschaffene, geschaffen zu dem Zwecke, die schöpferische Vermittlung zwischen Gott und der Welt darzustellen. Notwendig war diese Vermittlung, weil Gott als unwandelbare Einheit nicht Grund der in eine Vielheit zersplitterten Schöpfung sein kann. Der Logos ist daher als das schöpferische, die Welt des Vernünftigen durchbringende Prinzip angesehen (in Joh. II, 35, 215 *προηγουμένην αὐτοῦ ὑπόστασιν διήκουσαν ἐπὶ πάντα τὸν κόσμον κατὰ τὰς ψυχὰς τὰς λογικὰς*; 20 vgl. VI, 30, 154; die Terminologie ist stoisch). Alles, was ist, hat durch ihn, das ewig waltende Schöpfungsprinzip erst Realität empfangen (in Joh. VI, 38, 188). Als Offenbarungsmittler ist der Logos, da Gott ewig sich offenbarend ist, ebenfalls ewig (de princ. II, 6, 1 u. ö.) und bildet so die Brücke, zwischen dem *ἀγέννητος* und den *γενητά* (c. Cels. III, 34). Nur durch ihn kann der unsaßbare und körperlose Gott erkannt werden, da er das sichtbare Bild dieser Vernunft ist (c. Cels. VII, 38). Nur durch ihn hat die Schöpfung Existenz erhalten, während Gott letzter Weltgrund nur dadurch ist, daß er den Befehl zur Schöpfung gab (c. Cels. VI, 60: *τὸν μὲν προσεχῶς δημιουργὸν εἶναι τὸν υἱόν, τοῦ θεοῦ λόγον καὶ ὡσπερ εἰ αὐτουργὸν τοῦ κόσμου τὸν δὲ πατέρα τοῦ λόγου τῷ προσεταχέναι τῷ υἱῷ ἑαυτοῦ λόγον ποιῆσαι τὸν κόσμον εἶναι πρώτως δημιουργόν*). Im Unterschied von Gott, der absoluten Einheit, ist daher der Logos eine Vielheit (in Joh. I, 9, 52: *πολλὰ ἀγαθὰ ἐστὶν ὁ Ἰησοῦς*), da er alle Tugenden, alle *λόγοι* umfaßt (c. Cels. V, 39: *περικειμένη πασῶν ἀρετῶν ἀρετὴ καὶ παρεκτικὸς παντὸς οὐτινοσοῦν λόγου . . . λόγος*). So ist er substanzuell eine Einheit, umschließt aber eine Vielheit der Begriffe, die sich in den Namen ausdrücken (hom. in Jer. VIII, 2: *τὸ μὲν ὑποκείμενον ἐν ἐστίν, ταῖς δὲ ἐπινοαίαις τὰ πολλὰ ὀνόματα ἐπὶ διαφόρων ἐστίν*), und platonisch nennt er ihn die *οὐσία οὐσιῶν* und *ἰδέα ἰδεῶν* (c. Cels. VI, 64).

5. Über das Verhältnis des Logos zum Vater hat Origenes häufig geredet und seine Anschauungen in konsequenter Entwicklung dargeboten (vgl. Loofs oben Bd II, 40 S. 8, 56 ff. IV, S. 43, 40 ff., dessen Ausführungen mir nicht durchaus zutreffend zu sein scheinen). Durch den Gedanken der Einheit Gottes, den Origenes gegen jede gnostische und heidnische Beeinträchtigung zu schützen suchte, war ihm die Unterordnung des Logos unter Gott gegeben. Neu ist der Gedanke einer ewigen Zeugung des Logos, durch den die kleinasiatische Vorstellung von der Ewigkeit des Logos mit der apologetischen von 45 seiner vorzeitlichen Zeugung in Verbindung gesetzt wurde. Die Selbstständigkeit seines Wesens hat Origenes dabei scharf betont (in Joh. VI, 38, 188: *τοῦ λόγου . . . ὑφρασηκότος οὐσιωδῶς κατὰ τὸ ὑποκείμενον τοῦ αὐτοῦ ὄντος τῇ σοφίᾳ*; vgl. de or. 27, 12 [II, p. 371, 8 ff.]), wie auch die Verschiedenheit von Wesen und Substanz Gottes hervorgehoben (de or. 15, 1: *ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς*). Den Ausdruck *δμοούσιος τῷ πατρί* hat Origenes nicht gebraucht (doch vgl. die 50 Erörterung in Joh. VI, 24, 202 ff.), konnte ihn auch nicht brauchen, wenn er die Selbstständigkeit der *ἀγέννητος καὶ παμμακαρία φύσις* Gottes nicht preisgeben wollte (vgl. in Joh. XIII, 25, 149). Daher ist auch der Logos nur *θεός*, nicht *ὁ θεός*, ein *θεοποιούμενος*, nicht Gott an sich (in Joh. II, 2, 17); so daß er in einer Reihe steht mit 55 andern „Göttern“, allerdings an erster Stelle (ib.). Er ist nur ein Bild, ein Reflex, der eben darum mit Gott nicht verglichen werden kann (in Joh. XIII, 25, 153: *εἰδῶν ἀγαθότητος, ἀπαύγασμα τῆς δόξης θεοῦ, ἀμῖς τῆς δυνάμεως, ἀπόρροια τῆς δόξης, ἔσοπτρον τῆς ἐνεργείας*).

Die Wirklichkeit des Logos hat sich Origenes de princ. II, 1, 3 entsprechend der 60 Platonischen Lehre nach Art der Weltseele gedacht (*universum mundum velut animal*

quoddam immensum atque immane opinandum puto, quod quasi ab una anima virtute dei ac ratione teneatur). In ihm beweist Gott seine Allmacht (de princ. I, 2, 10). Schöpferisch thätig tritt der Logos zuerst in der Schaffung des göttlichen *πνεῦμα* auf, das eine selbstständige Existenz hat (in Joh. II, 10, 75: *τρεις ὑποστάσεις πειθόμενοι τυχάνειν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ πατρὸς εἶναι πιστεύοντες, ὡς εὐσεβέστερον καὶ ἀληθὲς προσέμεθα τὸ πάντων διὰ τοῦ λόγου γενομένων τὸ ἅγιον πνεῦμα πάντων εἶναι τιμώτερον καὶ τάξει <πρώτον> πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγενημένων*). Teilreflexe des Logos kamen auf die geschaffenen Vernunftwesen (in Joh. XXXII, 29, 353), die als auf den vollkommenen Gott als letzten Grund zurückgehend, 10 ebenfalls vollkommen sein mußten (in Joh. XIII, 37, 238; 42, 282; de princ. II, 1, 1; c. Cels. VI, 69). Diese Vollkommenheit, die der absoluten Vollkommenheit Gottes, seines Logos und des hl. Geistes nicht gleichartig ist, muß jedoch von den geschaffenen Vernunftwesen zugleich erworben werden. Die Willensfreiheit hat Origenes aufs strengste festgehalten (de princ. I, 2, 4. 5, 3. 5. 8, 3. III, 1). Die Freiheit ist ein wesentliches Moment der Vernunft (de princ. III, 1, 3 mit stoischer Terminologie), und auch durch die Vorsehung Gottes nicht aufgehoben; vielmehr weiß Gott, in welcher Art der Mensch von seiner Freiheit Gebrauch machen wird, ohne daß er ihn hindert (de or. 6, 3).

6. Weil der Logos ewig ist, muß er auch ewig schöpferisch sein (de princ. I, 2, 10. 20 III, 5, 3). So ergibt sich ihm eine unendliche Reihe von Welten, die einander ablösen. Diese Welten sind begrenzt, darum faßbar; die Vernunftwesen gehen durch sie hindurch in wechselnden Schicksalen, und die Materie entsteht und vergeht, je nachdem die Vernunftwesen ihrer bedürfen oder nicht (de princ. II, 3, 1. 3). Origenes zeigt sich auch hier als Schüler Platons, noch mehr der Stoiker; einen Anfang für seine geistige Welt kann 25 er sich nicht denken. Da diese geistige, durch den Logos vermittelte Schöpfung ein Teilreflex der Gottheit ist, muß sie ewig und unendlich sein. Die kirchliche Lehre redete von einem Anfang und Ende der Welt. Beide Gedankenreihen suchte er in dieser Weise zu vereinigen, daß er einen ewigen Weltprozeß annahm, in dem die sinnlichen Welten die einzelnen Stappen bilden. Dieser ewige Wechsel der Welten bot ihm zugleich eine Erklärung für die Verschiedenheit der menschlichen Schicksale, des Lohnes und der Strafe (de princ. III, 3, 5).

In diesem ewigen, geistigen Entwicklungsprozeß hat die materielle Welt zunächst keinen Raum. Sie verdankt ihre Entstehung erst dem Abfall der Geister von Gott. Einst lebten die Heiligen in einem immateriellen, körperlosen Wesen; da fiel die sogen. 35 Schlange von dem reinen Leben ab und wurde nun an die Materie und den Leib gefesselt (in Joh. I, 17, 97). Gott schuf zu diesem Zweck die Materie aus dem Nichts und unterwarf nun die Welt zur Strafe der Vergänglichkeit. Die Materie nimmt nach dem Abfall der Geister eine bestimmte Gestalt an; der Teufel wird der Anfang der Gebilde *ἀρχὴ τῶν πλασμάτων* [nicht *κτισμάτων* oder *ποιημάτων*] in Joh. I, 17, 97. XX, 22, 182). Letzter Zweck Gottes bei der Bildung der Materie ist nicht die Strafe, sondern die Erziehung der abgefallenen Geister (in Joh. XX, 22, 183. I, 17, 100). In diesen Zwiespalt sieht sich der Mensch hineingestellt. Sein zufälliges Sein wurzelt in der vergänglichen Materie; sein höheres Wesen ist nach dem Bilde des Schöpfers geschaffen (in Joh. XX, 22, 182). Mit seiner Seele partizipiert er an dem Leben, wie 45 es auch die *ἄλογα ζῷα* führen. Denn die Seele ist eine *οὐλο φανταστικὴ καὶ ὁμηρικὴ*, mit Vorstellungsvermögen und dem Trieb der Bewegung ausgestattet (de princ. II, 8, 1), oder, wie er Platons Trichotomie folgend annimmt, geteilt in *ψυχὴ λογικὴ* und *ψυχὴ ἄλογος*, von denen die zweite in *θυμός*, *ὄργη*, *ἔβρις* zerlegt wird (de princ. III, 4, 1). Die letztere ist, weil unvernünftig, körperlich; allem Lebenden ist sie eigen, 50 Tieren, Menschen und Engeln. Unkörperlich, der Materie entkleidet, ist nur die vernünftige Seele, die nur den *λογικοί* zukommt. Sie hat die Freiheit des Willens und die Fähigkeit, wiederum emporzusteigen zu dem reineren Leben (de princ. II, 8, 3).

Der starke ethische Einschlag dieser Kosmologie läßt sich nicht verkennen. Die Rückkehr zu dem der göttlichen Vernunft gemäßen ursprünglichen Dasein ist der Zweck dieses 55 ganzen Weltprozesses. Die Welt wird so die Bühne, auf dem sich das Drama der geistigen Erlösung abspielt. Durch die Welten, die in ewigem Wechsel einander folgen, wird den Geistern die Möglichkeit gegeben, zu dem reinen Leben, dem seligen Paradies, in dem das Böse abgestreift ist, zurückzukehren. Und von Gott ist dieser Weltprozeß so geordnet worden, daß alle einzelnen Akte sich eng zusammenschließen, um dies letzte Ziel 60

herbeizuführen. Wenn ein Teil der Vernunftwesen der Hilfe bedarf, so hat Gott dafür gesorgt, daß andere sie gewähren können; andere bringen Streit und Kampf in das Leben hinein, damit der Sieg des Guten desto sicherer errungen werde (de princ. II, 1, 2). Das ist eine großartige Spekulation, die es vermocht hat, die disparaten Elemente des Weltekennens in seinem höchsten Sinne zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzuschließen, und die von Gott ausgehend auf das Ende in Gott wieder hinweist. Auch die Strafe, die Gott in dieser und jener Welt über die Bösen verhängt, hat keinen andern Zweck, als den der Erziehung und Besserung (c. Cels. IV, 10). Die von ihren Leidenschaften zerrissene Seele, uneins in sich, findet in diesem Zustand ihre Strafe (de princ. II, 10, 5). Daneben hat er die Idee von dem reinigenden Höllenfeuer und auch diesen Gedanken zuweilen vergeistigt zu einem Läuterungsprozeß rein geistiger Art (Anrich, Theol. Abh. f. S. Holzmann 1902, S. 95 ff.).

7. Ein Ausschnitt aus der großen Weltengeschichte ist die Menschheitsgeschichte. Die Idee, die Origenes in jener als die treibenden Kräfte erkennt, findet er auch in dieser wieder. Wie ihm der Weltprozeß eine Geschichte der göttlichen Heilswirtschaft ist, so findet er auch in der Geschichte der Menschen dieselben Heilsgedanken Gottes verwirklicht. Der Mensch hat von Anfang an die Ebenbildlichkeit Gottes empfangen, und mit ihr die Möglichkeit, durch Nachahmung Gottes in vollkommen guten Werken zur Gottähnlichkeit zu gelangen (de princ. III, 6. 1: *imaginis dignitatem in prima conditione percipit . . . ut ipse sibi eam propriae industriae studiis ex dei imitatione conscisceret, cum possibilitate sibi perfectionis in initiis data per imaginis dignitatem, in fine demum per operum expletionem perfectam sibi ipse similitudinem consummaret*). Den hierdurch nahegelegten Gedanken an die eigene Wertgerechtigkeit lehnt Origenes energisch ab. Nur der wird zur Vollkommenheit gelangen, der die eigene Schwachheit zuvor erkannt und alles der Güte Gottes überlassen hat (de princ. III, 1, 12). Die Hilfe, die der Mensch in seiner Schwachheit braucht, ist ihm stets zu teil geworden. Origenes hat aus der jüdischen Theologie (Bouffet, Rel. des Judent. S. 313 ff.) den Glauben an Schutzengel aufgenommen, die nicht nur den Gemeinen, den Aposteln und Großen, sondern jedem, selbst dem Geringsten in der Gemeinde beistehen (de princ. I, 8: *tum demum per singulos minimorum qui sunt in ecclesia vel qui adscribi singulis debeant angeli, qui etiam quotidie videant faciem dei; sed et quis debeat esse angelus qui circumdet in circuitu timentium deum; vgl. c. Cels. V, 28 ff. hom. in Num. XI, 1, in Lev. IX, 8*). Neben dieser Thätigkeit der Engel geht die größere und wichtigere des Logos, der sich in jeder Generation wirksam erwiesen hat, indem er Seelen ergriff und in verschiedenen Formen je nach dem Fassungsvermögen der Menschen durch seine Organe (die Heiligen und Propheten) die Menschen der Vollendung entgegenzuführen suchte. Je nach der Beschaffenheit dieser menschlichen Organe war der Logos mit mehr oder weniger Irrtum vermischt, so daß er nicht völlig zur Wirkung gelangen konnte.

8. Den Abschluß dieser stufenförmigen Offenbarung bildet diejenige in Christus (über die geschichtlichen Zusammenhänge von Origenes Christologie vgl. in Kürze Loofs in dem Art. „Christologie“ oben Bd IV S. 44, 30 ff.). Zwischen den Offenbarungen des Logos in früheren Zeiten und der endgültigen Offenbarung in Christus bestehen nur Gradunterschiede, nicht aber prinzipielle. Während die früheren Offenbarungen nur „im Winkel“ geschahen — Origenes denkt an die jüdischen Propheten — ist die Christusoffenbarung universal (c. Cels. IV, 4 a. E.; in Joh. I, 15, 87). Während früher Gott nur als der Herr erschien, hat er sich in Christus als der Vater erwiesen (in Joh. XIX, 5, 27): so daß sich auch hier die Weisheit Gottes offenbart, der die Menschen zunächst den Knechtsstand erfahren ließ, damit sie dann geeignet würden, die höhere Stufe zu erreichen und die Liebe Gottes zu erfahren (c. Cels. IV, 8; in Joh. XX, 33). Die Verkörperung des Logos aber war notwendig, weil er sonst den an sinnliche Anschauung gebundenen Menschen nicht vorstellbar gewesen wäre. So allein konnte der Logos die Menschen zu geistiger Anschauung heranziehen. Wie aber der göttliche Logos in der menschlichen Natur Wohnung nehmen konnte, ist ein Geheimnis (in Joh. VI, 5, 29. 30, 157. 34, 172; de princ. II, 6, 2; c. Cels. I, 27. III, 28. VI, 68), das wir uns nur nach Analogie der Art vorstellen können, wie der Logos in den Heiligen wirkt (in Joh. XXXII, 29, 359 f.). Das Geheimnis dieser Verkörperung des Logos in Christus zu erklären ist Origenes nicht gelungen. Er redet von einem „wunderbaren Körper“ (*σῶμα τερατώδες, σῶμα πάντη παράδοξον* c. Cels. I, 33), spricht davon, daß die sterbliche Qualität des Leibes Jesu von Gott in eine luftförmige und göttliche verwandelt worden sei (c. Cels.

III, 41), so daß er sich mit dieser Auffassung hart an der Grenze des von ihm bekämpften Doketismus bewegt. Ebenso ist seine Auffassung von der Seele Jesu unbestimmt und schwankend. Sie ist der Versuchung unterworfen, aber dadurch, daß sie beständig das Gute wollte, hat sie ihre Natur so geändert, daß das Böse an ihr nicht mehr haften konnte (de princ. II, 6, 5. IV, 31), so daß Origenes die Frage aufwerfen kann, ob sie nicht vielleicht ursprünglich in Vollkommenheit bei Gott gewesen und von ihm ausgegangen sei, um auf sein Geheiß von dem aus Maria geborenen Leibe Besitz zu ergreifen (in Joh. XX, 19, 162). Als bloße Akkommodation ist es anzusehen, wenn Origenes gelegentlich davon redet, daß sich in Jesus der Beginn einer Verschmelzung von göttlicher und menschlicher Natur zeige (c. Cels. III, 38). Da er in der Materie nur die allgemeine Beschränktheit der geschaffenen Geister erblickt, sie wie Aristoteles aber als Subjekt alles Werdens und sich Veränderens auffaßt, qualitätslos und doch fähig jede Dualität anzunehmen, (de princ. II, 1, 4. IV, 33; c. Cels. IV, 66), so scheint es unmöglich zu sagen, in welcher Form sich diese Materie mit dem vollkommenen Logos verbinden könne. Origenes hat darum auch eine Lösung des Rätsels gar nicht versucht, sondern durch den Hinweis auf das Geheimnis der weisen göttlichen Weltleitung das Problem zurückgeschoben. Von der Kirchenlehre abzugehen verbot ihm nicht nur sein kirchlicher Standpunkt, sondern auch die Rücksicht auf den Gnosticismus. Konsequenter ist er da verfahren, wo er die Materialität der Welt nur als eine Episode in dem geistigen Entwicklungsprozeß bezeichnet und wo er das Ziel der Entwicklung in der Aufhebung und Vernichtung aller materiellen erblickt (de princ. II, 3, 2: *consumetur corporalis universa natura et redigetur in nihilum, quae aliquando facta est de nihilo* [nach Hieronymus]), und die Rückkehr zu Gott, der dann wieder Alles in Allem sein wird (in Joh. I, 37, 235; de princ. III, 6, 1. 9). Daneben weiß er sich freilich mit der Lehre von der leiblichen Auferstehung in der Art abzufinden, daß er die stoische Lehre von den *λόγοι σπερματικοί* in seiner Weise umdeutet. Der Logos hält danach die Einheit unserer Existenz fest, indem er den Körper in immer neuen Gestalten umformt (de princ. II, 10, 3; c. Cels. V, 18. 22 f. u. o.). Damit wird wenigstens die Einheit und Identität der Persönlichkeit gewahrt, und die Auferstehungslehre mit der Gesamtanschauung des Origenes von einem unendlichen Weltprozeß in Einklang gesetzt.

9. Über das Erlösungswert Jesu kann Origenes bei seiner Auffassung vom Wesen und Wirken des Logos keine besonderen Aussagen machen. Die menschliche Lebensform ist etwas Accidentielles gegenüber der immanenten Weltwirksamkeit des Logos. Da ihm Sünde Abfall von Gott, Trübung des Gottesbewußtseins, also im letzten Grund negativ der Mangel an reiner Erkenntnis ist, so ist die Wirksamkeit Jesu im wesentlichen Erleuchtung durch Beispiel, Belehrung durch Wort und Rede. Den Tod Jesu hat er dabei als Opfertod betrachtet, und ihn in Parallele gesetzt zu den von den Historikern berichteten Fällen der Selbstaufopferung zum allgemeinen Besten bei Seuchen, Hungersnöten und Naturereignissen (in Joh. XXVIII, 19, 162; vgl. VI, 54, 279 und zahlreiche andere Stellen bei Höfiling, Lehre v. Opfer S. 132 ff.). Aber es leuchtet ein, daß hier nur eine äußerliche Verbindung mit der Kirchenlehre erreicht ist, der Zusammenhang dieser Anschauungen mit dem ganzen System ist lose, muß ebenso lose sein, wie die Verbindung des ewigen Logos mit dem Menschen Jesus. Zu den nur locker mit der Gesamtdarstellung verbundenen Gedanken gehört auch der, daß Jesus mit seinem Tod den Satan überwunden und den Zugang zum Totenreiche erzwungen habe, durch den sich Origenes den Zugang zu einem anderen, in seinem System wichtigeren bahnt. Christus ist nicht nur die vollendete Offenbarung für die Menschen; er hat sich nach seinem Tod der abgeschiedenen Geister angenommen, so daß sein Werk universal ist nicht nur im räumlichen Sinn, sondern auch im zeitlichen (c. Cels. IV, 4. II, 42; in Joh. 1, 15, 87: *Jesus predigte οὐ μόνον τῷ περιγεῖω τόπῳ ἀλλὰ καὶ παντὶ τῷ συστήματι τῷ ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς ἢ ἐξ οὐρανῶν καὶ γῆς*. VI, 55, 284: *Jesus starb ἵνα ἀγῆ τὴν ἀμαρτίαν οὐκ ὀλίγων ἀλλ' ὅλου τοῦ κόσμου ὑπὲρ οὗ καὶ πέποιθεν*). So zeigt sich auch an diesem Punkte, wie die Grundvoraussetzungen dieses ganzen Systems, der Idealismus, der nur das Geistige als real zu fassen vermag, zu einer Auflösung der historischen Tatsachen und einer Umdeutung in das Geistige geführt haben. Was Jesus erlebte, ist nichts anderes, als was jeder Märtyrer auch erlebt, ja was jede Menschenseele erlebt im Kampf mit der Sünde.

19. Auch in dem, was Origenes über die letzten Dinge lehrt, ist ihm eine organische Verbindung der Kirchenlehre mit seinem System nur unvollkommen gelungen. Gerade hier befand er sich allerdings in einer besonders schwierigen Lage. Er stand Anschauungen so

gegenüber, an denen das christliche Bewußtsein besonders zäh festhielt, der Gemeindeglaube besonders hing, Hoffnungen, Verheißungen, die sich nicht so ohne weiteres bei seite schieben ließen. Zwar den grobsinnlichen Chiliasmus, der sich das Jenseits in den fatten Fatten rein irdischen Genießens ausmalte, hat er mit aller Energie bekämpft (de princ. II, 5 11, 2f.; in Matth. XVII, 35; c. Cels. II, 5). Aber mit den klar ausgeprägten Jenseitshoffnungen und Paradiesesvorstellungen hat er doch nicht vollkommen gebrochen, wenn er auch stets einen geistigen Sinn hineinzulegen suchte. Die seinem System entsprechende Vorstellung war die einer fortschreitenden Reinigung und Läuterung der Geister bis zu dem endlichen Ziel, wo der von allen Rebellen des Bösen gereinigte Geist die Wahrheit erkennt und Gott erkennt, wie der Sohn ihn schon erkannt hat (de princ. III, 6, 3; in Joh. I, 16, 92). Dann erhalten wir den hl. Geist vollkommen, nicht stückweise in der jeder jener einzelnen Gabe (c. Cels. VI, 70), schauen Gott von Angesicht zu Angesicht, in ewiger Erkenntnis seines unsichtbaren Wesens (c. Cels. V, 10. VI, 20) und werden so mit Gott wahrhaft vereint (in Joh. XIX, 4, 22. XX, 16, 134). Der Weg, auf dem dies Ziel erreicht wird, ist von Origenes verschiedentlich beschrieben worden. Vor allem ist ihm hier die Vorstellung von einem Reinigungsfeuer, die an platonische Lehren anknüpfte, wichtig geworden (de princ. II, 10, 3. III, 1, 6). Dies Feuer, ein *πῦρ καθάρσιον*, reinigt die Welt vom Bösen und führt so zur Welterneuerung (c. Cels. IV, 21). Eine geistige Umdeutung, die ohne Zweifel dem ganzen System des Origenes besser entspricht, findet sich häufig (de princ. II, 10, 4ff.; in Matth. ser. lat. 69; in ep. ad Rom. II, 6). So kann er Gott selbst dies verzehrende Feuer nennen (hom. in Jer. II, 3. XVI, 6; c. Cels. IV, 13). In dem Maße, wie die Befreiung der Geister von Sünde und Unwissenheit erfolgt, vergeht auch die materielle Welt, bis nach unendlichen Aonen das letzte Ziel erreicht ist und Gott Alles in Allem ist (hom. in Lev. VII, 2). Dies Ziel beschreibt Origenes so: *εἰς δὲ καταλήγειν οἶμαι καὶ τὸ τέλος αὐτῆς (d. h. τῆς ἀγαθῆς ὁδοῦ) ἐν τῇ λεγομένῃ ἀποκαταστάσει διὰ τότε καταλείπεσθαι μηδὲν ἐχθρόν . . . τότε γὰρ μία προῖξις ἔσται τῶν πρὸς θεὸν διὰ τὸν πρὸς αὐτὸν λόγον φθασάντων ἢ τοῦ κατανοεῖν θεόν* (in Joh. I, 16, 91f.). Zur Erkenntnis Gottes, von dem die Welten ihren Ursprung nahmen, kehren die Welten und die Geister zurück.

IV. Charakteristik. In Origenes hat die christliche Kirche ihren ersten Theologen im höchsten Sinn besessen, in vieler Hinsicht ist er ihr größter Theologe überhaupt gewesen. Die griechische Kirche hat jedenfalls keinen größeren in ihrer Mitte gehabt. Auf den Höhen der Bildung seiner Zeit stehend, ausgerüstet mit wahrem wissenschaftlichen Sinn, ist er emporgestiegen bis zu den höchsten Höhen menschlicher Spekulation. Was er lehrte, sollte Leben sein, nicht Wissen. Denn das Wissen, jene im Abenteuerlichen wühlende Gnosis, die nicht zugleich auch sittliche Kraft und sittliches Streben war, hat er bekämpft bis aufs Blut. Freilich war seine Lehre nur für die starken Geister. Da großen Menge liebte er ihre Symbole, die Bilder, deren sie für ihr fleischliches Schauen bedurften. Aber auch sie sollten dereinst zu dem hohen geistigen Ziele gelangen, wo sie der Krücken und Stützen nicht mehr bedurften. So lag vor seinem Blick die Welt aufgeschlagen, nicht die Welt, die das Auge erfasst, sondern die Welt der Geister, die sich losringen von Sünde, Tod und Teufel und die geführt von der göttlichen Vernunft emporstreben zum ewigen, unkörperlichen und nur dem reinen Denken erfassbaren Lichte Gottes. Heidentum und Christentum hat in seiner Person den innigsten Bund geschlossen; nicht das Heidentum, das die Christen verbrannte, sondern das Heidentum, in dem etwas von dem Wahrheitsdrang und der Gottessehnsucht der Besten lebte.

Noch war Origenes nicht tot, da fingen schon die kleinen Geister an, den Bau, den er gebaut hatte, mit den schwachen Pfeilen ihrer kurzsichtigen Vernunft zu beschießen. Und als er gestorben war, zeigte es sich, daß er keinen Schüler hatte, der das Erbe seines reichen Geistes antreten konnte; und die Kirche seiner Zeit war noch nicht reif, als Ganzes dies Erbe zu übernehmen. So ist seine Wissenschaft begraben worden und was von ihren Trümmern erhalten blieb, hat genügt, Geschlechtern über Geschlechtern das Leben zu fristen. Dreihundert Jahre später aber hat es päpstliche Dummheit fertig gebracht, den größten Sohn der Kirche noch nachträglich aus ihren Büchern zu streichen. Zur Strafe hat die griechische Theologie Mühen zeigen und Kamele verschlucken müssen. Was noch lebendig blieb von ihrer Arbeit, das kam aus den Klöstern, und der geistige Vater dieses Mönchtums war Origenes, der Origenes, bei dessen Name die Mönche schauderten.

Origenistische Streitigkeiten. — Literatur: Walch, *Historie der Ketzereien*, Bd VII, 362—760; Hefele, *Konziliengeschichte* II, 89 ff. 786 ff. 859 ff.; A. W. Dale, *DehrB* IV, 142—156; Fr. Loofs, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, *Th* III, 1. 2, Leipzig 1887; W. Rügamer, *Leontius von Byzanz*, *Diss.*, Würzburg 1894 (dazu Loofs, *Byz. Ztschr.* V, 185 ff.); Fr. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten* im 6. Jahrhundert und das 5. allg. Konzil, Münster 1899; N. Bonwetsch, *Die Theologie des Methodius von Olympus*, *Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss.* VII, 1. 1903. S. a. d. *Chrystostomus* II, 105 ff., *Epiphanius* V, 417 ff., *Leontius* XI, 394 f., wo auch noch weitere Literatur.

In der theologischen Entwicklung der griechischen Kirche ist ebenso ein andauerndes 10 Fortwirken des Origenes bemerkbar, wie eine Reaktion gegen das in ihm waltende hellenische Element. Schon Origenes selbst hatte sich mit Angriffen gegen seine Orthodoxie abzufinden (Orig., *Ep. adamicos* *MSG* 17, 624; *hom.* 25 in *Lucam* *MSG* 13, 1867), aber dennoch beherrscht er die Theologie des 3. Jahrhunderts. Ein Gregorius Thaumaturgus (s. Bd VII, 155 ff.) und Dionysius von Alexandria (Bd IV, 685 ff.) sind 15 seine verehrungsvollen Schüler, Theognost (vgl. Photius, *Bibl.* 106; Diekamp, *ThD* S 1902, S. 481 ff.; Harnack, *Th*, *Nf.* IX, 3, S. 73 ff.) ist ein solcher „striktester Obsewanz“ und Hierius wurde Origenes junior genannt (Hier., *De vir.* III, 76). — Jedoch der Widerspruch gegen Origenes ist nie vollständig verstummt. Es scheint, daß selbst Heraklas (s. d. A. Bd VII, 692 f.), der Schüler und Freund des Origenes und sein Nach- 20 folger an der Katechetenschule, als Bischof die Exkommunikation durch Demetrius wiederholt hat (gegen Dale S. 143). Entschieden hat der Bischof Petrus von Alexandria (s. d. A.) die Anschauungen des Origenes bekämpft. Bedeutamer ist dies durch Methodius von Olympus (s. d. A. Bd XIII, 25 ff.) geschehen. Aber auch dieser läßt nicht nur erkennen, welches Ansehen Origenes genoß (vgl. z. B. *De resurr.* I, 19), sondern 25 hat auch selbst seiner Wertung des Origenes Ausdruck gegeben (ebd. III, 3. *Sokr.*, h. e. VI, 12) und sich von ihm beeinflussen lassen (vgl. *Abhandl.* A. v. Dettingen gewidmet, S. 44). Nur das Interesse der als kirchliche Lehre überkommenen Glaubenswahrheit ist Methodius überzeugt gegen Origenes vertreten zu müssen, und er wendet sich daher gegen seine Lehre von der Ewigkeit der Welt, der Präexistenz der Seelen und einer Auferstehung 30 nur des *ekdos*. Die Anseindungen, die ihn an der Vollendung des Wertes über die Auferstehung behinderten (*Meth.*, *De cibis* 1, 1), bekundeten den Einfluß der Origeneschüler. Ihr Wortführer in dieser Zeit ist Pamphilus (s. d. A.). Zu seiner Apologie des Origenes in 5 Büchern hat sein Schüler Eusebius noch ein 6. hinzugefügt. In seiner Zuschrift an die palästinensischen Konfessoren in den Bergwerken vor dieser Apologie redet 35 Pamphilus von Gegnern des Origenes, die doch ihre Bildung diesem verdanken, und bemerkt, daß Bibelklärungen verdächtig werden, sobald man ihre Herkunft von Origenes erfährt. Aber auch er selbst hat das Bedürfnis, die Lehren seines Meisters zu rechtfertigen, teils durch Ablehnung ihm zugeschriebener Aussagen, teils durch Entschuldigung, Milde rung oder Begründung ihrer Rechtgläubigkeit. Im Anschluß an Methodius ist 40 Eustathius von Antiochien in *De engastromycho* dem Origenes scharf entgegengetreten.

Die arianischen Kämpfe haben zunächst das Interesse von den Fragen abgelenkt, um die es sich bei der Auseinandersetzung zwischen den Verehrern und Gegnern des Origenes handelte. Alexander von Alexandria giebt sich in seiner Trinitätslehre deutlich als Schüler des Origenes zu erkennen (s. Bd II, 11, 22 ff.). Athanasius sucht nicht nur die den Aria- 45 nern günstigen Äußerungen des alexandrinischen Dionysius in freundlichem Sinn zu deuten, — er ist auch nicht geneigt, den Gegnern den Origenes zu überlassen, dessen Lehre in der That die noch einheitliche Basis der sich entgegengesetzten Anschauungen bildete (s. Bd II, 8 f.) und in der Formel von der ewigen Zeugung dem Athanasius eine kräftige Stütze bot. Dieser unterscheidet zwischen dem, was der fleißige und gelehrte 50 Mann untersuchend vorbringe, und dem, was er rhetorisch und antithetisch bestimmt behauptet, und glaubt ihn in letzterem auf seiner Seite zu haben (*De decr. Nic. Syn.* c. 27). Unbefangen führt er (*Ad Serap.* IV, 9 f.) eine für die orthodoxe Trinitätslehre keineswegs unbedenkliche Stelle an. Haben sich dann auch Arianer auf ihn berufen (*Sokrat.*, h. e. IV, 26) und muß die durch Eusebius von Caesarea repräsentierte Mittelpartei als 55 die der origenistischen Gotteslehre am meisten sich anschließende angesehen werden, so hinderte ihr entschiedenes Fortschreiten zur nicänischen Lehre die drei Kappadocier doch nicht, an ihrer Verehrung des Origenes festzuhalten, dem sie vornehmlich ihre Bildung verdankten, und eben hierdurch haben sie die hellenische Wissenschaft in den orthodoxen Kreisen heimisch gemacht. Basilus schätzt in des Origenes Lehre vom hl. Geist die Macht 60

der durchschlagenden kirchlichen Überlieferung höher ein als die Unkorrektheit (De spir. s. 29. 73), und mit seinem Freunde Gregor von Nazianz hat er in der „Biblotek“ eine Sammlung der Schrifttheologie des Origenes dargeboten. Gregor von Nyssa aber und der letzte bedeutende Lehrer der alexandrinischen Katechetenschule, der blinde Didymus, sind beide zugleich entschiedene Vorkämpfer der nicänischen Lehre und doch Vertreter origenistischer Sonderlehren gewesen. Orthodoxe lateinische Kirchenlehrer wie früher Viktorinus von Pettau, jetzt Hilarius, Eusebius von Vercelli, Ambrosius, haben die Schätze der Schrifttheologie des Origenes dem Abendlande zugänglich zu machen begonnen, worauf sich denn Hieronymus beruft (die Stellen bei Walch, VII, 436 f.). In dem jetzt mächtig auftretenden Mönchtum mit seiner Verbindung von Askese, Kontemplation und kirchlichen Tendenzen stehen leidenschaftlicher Reizereifer gegen Origenes und begeistertere Verehrer für ihn — verbunden mit eifrigem Studium seiner Schriften — dicht nebeneinander. Die beiden Richtungen im Mönchtum, deren eine das Ideal des asketischen Weisens noch irgendwie festhielt, während die andere die Askese als solche wertete, gaben gerade in ihrem verschiedenartigen Verhalten zu Origenes ihrem eigentümlichen Wesen einen Ausdruck. Wie der Haß gegen Origenes (vgl. die Vita Pachomii 21 ASS Mai III², 303 f. und App. 25 S. 30), so fand auch das Studium seiner Werke (vgl. z. B. Hist. Laus. 12 MSG 34, 1034 B) in den Kreisen des Mönchtums eine Heimstätte. Epiphanius, in dem der Eifer um Orthodogie, wie ihn die arianischen Kämpfe gezeigt hatten, sich mit dem mönchischen Interesse verband, sah in Origenes den Vater aller Häresie und machte es sich zu einer Lebensaufgabe, dem Einfluß seiner *ἑλληνογενή παιδεία* auf die Kirche entgegen zu wirken. Schon im Antyrotos bekämpft er ihn (13. 54 f. 62 f.), und im Panarion hat er der Polemik gegen ihn einen breiten Raum gewidmet (64). Er hat dann bei seiner Anwesenheit in Jerusalem (wohl 292 oder 293, oben Bd V, 419, 161.) den entscheidenden Anlaß zu den Streitigkeiten über Origenes in der palästinensischen Mönchskolonie gegeben. Hier hatte sich nämlich ein Kreis gelehrter und asketischer Studienengenossen zusammengefunden, die zu Bischof Johannes von Jerusalem, einem warmen Verehrer des Origenes, Freund des Chrysostomus und von Theodoret (h. e. V, 35) hochgeschätzt, in naher Beziehung standen; die vornehmste Schatzkammer ihrer Studien waren die Schriften des Origenes. Zu jenem Kreis gehörte Rufinus (s. d. A.), Schüler und Verehrer des Makarius und anderer Eremiten, seit 378 am Delberg. Asketisch wie litterarisch von gleichem Geist getrieben, kam 386, ebenfalls über Ägypten, Hieronymus. Origenes, dessen Schriften er eifrig sammelte und übersetzte, begehrte er gleich zu werden an Gelehrsamkeit und Einsicht, ob auch unter Erfahrung ähnlicher Anfechtungen (vgl. auch noch ep. 33 I, 153 f. ad Paulam vor 385). Aber schon gegenüber den Angriffen der Antiorigenisten Asterius ließ er sich zu einer Erklärung über Origenes herbei, und seit dem Auftreten des Epiphanius nahm er seine Stellung unter den Gegnern des Origenes. Der eifernden Predigt des Epiphanius in der Auferstehungskirche, begegnete Johannes durch eine Predigt gegen den Anthropomorphismus (s. Bd V, 419, 17 ff.). Epiphanius floh zu den Mönchen des Hieronymus bei Bethlehem und suchte sie zum Bruch der Gemeinschaft mit Johannes zu bestimmen. Hieronymus schloß sich Epiphanius an und übersetzte auch dessen Rechtfertigungsschrift ins Lateinische (ep. 51 I, 241 ff.; zur Chronologie der im origenistischen Streit geschriebenen Briefe des Hieronymus vgl. G. Grunmach, Hieronymus I, 68 ff.). Unter Vermittlung des Theophilus von Alexandria — auch an den ägyptischen Statthalter hatte sich Johannes gewandt, selbst Rom wurde hineingezogen, — der den Presbyter Isidor sandte, welcher wesentlich auf Johannes eintrat, wurde der Streit beigelegt (Hieron., C. Joann. 37 ff. II, 446 ff. Apol. C. Ruf. III, 18, II, 547 ff.). Indessen hatte nicht nur Vigilantius den Hieronymus als Origenisten charakterisiert, sondern auch Rufin warf in der Vorrede zu seiner Übersetzung der Apologie des Pamphilus für Origenes, die er nach seiner Rückkehr nach Rom auf Wunsch des Mönchs Makarius lieferte, Seitenblicke auf die, welche sich beleidigt fühlten, wenn man nicht schlecht von Origenes urteile, und verwahrte sich selbst wie den Bischof Johannes von Jerusalem gegen Irrlehre in Betreff der Trinität und der Auferstehung. In der angehängten Schrift De adulteratione librorum Orig. (Hieron., Opp. ed. Mart. V, 249 ff.) suchte er die Annahme zu begründen, daß die Schriften des Origenes von Häretikern verfälscht worden seien. Sodann berief sich Rufin im Vorwort der bald darauf (398/9) von ihm übersetzten Bücher *περὶ ἀρχῶν* sowohl für seine Übersetzung des Origenes, als für das dabei beobachtete Verfahren in Beseitigung des Anstößigen auf den Vorgang seines „Bruders“ Hieronymus, welcher Origenes so hoch gelobt, jetzt aber die Fortsetzung seiner Übersetzungen, wie es scheint, aufgegeben habe. Hieronymus, davon

sofort unterrichtet, setzte nun der Rufinschen eine wörtliche Übersetzung des gefährlichen Werks entgegen und suchte seine origenistische Vergangenheit möglichst zu verleugnen (ep. 84). Hieraus entwickelte sich eine häßliche, von Augustin schmerzlich bedauerte (ep. 73, 6—10) Fehde zwischen den beiden alten Freunden (Rufini apol. in Hier. II. 2 [Vall. 307 ff.]; Hier. apol. adv. Ruf. II. 2 [Vall. II, 583 ff. 457 ff.] und als Antwort auf eine uns nicht erhaltene Mahnung des Rufin und des Bischofs Chromatian von Aquileja ein drittes Buch [II, 531 ff.], sämtlich um 402). Der römische Bischof Anastasius, der von Alexandria aus jetzt (s. u.) betriebenen Verbannung des Origenes zustimmend, hatte Rufin, der sich (399) in seine Heimat Aquileja zurückgezogen, zu seiner Rechtfertigung nach Rom gefordert. Aber Rufin, für den sich auch Johannes von Jerusalem verwandte, wich dem aus (Apol. ad Anast., ed. Vall. 403 ff., Hier. Vall. II, 573 ff.), und Anastasius überließ ihn seinem Gewissen (ep. ad Joann. ebd. 408 ff. 577 ff.). Noch über den Tod Rufins (410) hinaus verrät sich die feindliche Gesinnung des Hieronymus gegen ihn (ep. 125, 16 S. 944).

Auf diese Anfeindungen Rufins hatte bereits die Wendung in Alexandria entscheidend eingewirkt. Der Bischof Theophilus (385—412) hatte noch in dem Osterschreiben von 399 die unter den ägyptischen Mönchen verbreitete Ansicht der „Anthropomorphen“ bekämpft, d. h. gegen jene den spiritualistischen Ansichten des Origenes am schroffsten gegenüberstehende Partei, die Gott Körper und menschliche Gestalt beilegte, da doch der Mensch nach Gottes Bilde geschaffen sei (Gennab., De vir. ill. 33. Joh. Cassian, Collat. 20 X, 2, 383), im Sinne des Origenes geltend gemacht, daß die Gottheit, aber auch sie allein, völlig immateriell zu denken sei. Die im Rufe großer Heiligkeit stehenden Mönche der stetischen Wüste, hierdurch in gewaltige Aufregung versetzt, kamen nach Alexandrien und schüchterten Theophilus so ein, daß er eine Verurteilung der Werke des Origenes zusagte. Zugleich benutzte er diesen Stellungswechsel gegen hervorragende origenistische Mönche der nitrischen Berge, namentlich die vier „langen Brüder“ (Hist. Laus. 10. 12), deren einen er selbst zum Bischof von Hermopolis gemacht hatte; durch ihr Eintreten für den in feindlichen Gegensatz gegen Theophilus geratenen Presbyter Isidor hatten sie seinen Zorn erregt. Eine Synode zu Alexandria (399 oder 400) mußte die Verbannung des Origenes aussprechen, das Gleiche setzte Theophilus in einer stürmischen Versammlung in den nitrischen Bergen durch (Mansi III, 971 und bes. die ep. encycl. ib. 979 ff.). In brutaler Weise vertrieb Theophilus die ihm mißliebigen Mönche mit militärischer Hilfe, ließ ihnen auch auswärts keine Ruhe, veranlaßte Erklärungen gegen origenistische Irrlehren selbst in Jerusalem; Anastasius in Rom stimmte zu, Hieronymus pries Theophilus wegen seiner Heldenthaten überschwenglich, und Epiphanius, der auch in Cypern gegen den Origenismus vorging, jubelte. In den drei Osterschreiben (401, 402 und 404), welche Hieronymus uns lateinisch erhalten hat (ep. 96. 98. 100. I, 560 ff.) polemisierte Theophilus sowohl gegen Apollinaris als gegen Origenes, wobei ersterem immer noch das Verdienst der Bekämpfung der Arianer und des Origenes angerechnet wird. In Konstantinopel, wohin die vier langen Brüder, Isidor und 50 verjagte Mönche sich gewandt hatten, entwickelte sich nun jenes häßliche Schauspiel, das mit der Verbannung des Chrysostomus (s. d. A. Bd IV S. 101) endete.

Die Anhänger des Origenes verschwinden damit natürlich nicht (Hier., Ad Demetr. ep. 130, 16 I, 992 f.; Augustin, De haer. 43). Unter ihnen ragte damals Evagrius Ponticus (s. d. A. Bd V, 650 ff.) hervor. Wie Palladius, so ist auch der Kirchenhistoriker Sokrates sein begeisterter Verehrer und sieht durch ihn im voraus einen Porphyrius und Julian widerlegt (h. e. III, 23) und die nicänische Lehre trefflichst verteidigt (IV, 26. VI, 13); nur Böswilligkeit hat zu Angriffen gegen ihn geführt (VI, 13). Theodoret, sein Gegner in der Hermeneutik (Quaest. in Gen. 39. I, 52), hat ihn benützt und giebt ihm im Kezerkatalog keine Stelle. In den Mönchskreisen Südfrankreichs waren ebenso Sympathien für Origenes vorhanden, wie ihn Vincentius Lerinensis als Beispiel dafür nennt, daß große gelehrte Verdienste durch Emanzipation von der kirchlichen Überlieferung aufgehoben werden. Leo d. Gr. hält an seiner Verurteilung fest (ep. 35). Ist der Bischof Ammon von Adrianopel, der gegen die Auferstehungslehre des Origenes geschrieben haben soll (Walch, VII 598 f.), der Freund des Chrysostomus, so gehört seine Schrift wohl noch der Zeit vor den origenistischen Streitigkeiten an. Dagegen hat Antipater von Bosstra wohl nach der Mitte des 5. Jahrhunderts gegen des Eusebius Apologie für Origenes geschrieben (Walch 616). Etwa um die gleiche Zeit wies der Abt Euthymius in Palästina Mönche aus der Gegend von Caesarea ab wegen origenistischer Irrtümer, namentlich in der Präexistenzlehre (Cyrill von Skythopolis, Vita Euthymii, S. 92).

Im einzelnen läßt sich der Zusammenhang dieser Origenisten mit den zu Anfang des 6. Jahrhunderts in Palästina Begegnenden nicht nachweisen. Schwerlich aber haben die letzteren eine ernsthafte Beeinflussung durch den einer radikalen pantheistischen Mystik huldigenden Mönch Stephan bar Sudaili erfahren, obwohl dieser in einem Kloster bei Jerusalem eine Zufluchtstätte gefunden (vgl. den Brief des Kenajas bei Frothingham, Stephen Bar Sudaili, the Syrian mystic and the book of Hierotheos, Leyden 1886, S. 29. 43). Von vier Origenisten, Anhängern der Präexistenzlehre, unter Führung des Nonnus berichtet aber Cyrill von Skythopolis in der Vita des Sabas 36 (Gotelier, Monum. eccl. gr. III, 274 f.), daß sie 514 in die neue Laura aufgenommen worden seien; der neue Abt des Klosters habe sie vertrieben, sein Nachfolger (nicht vor 519) aber wieder angenommen, und bei Lebzeiten des Sabas hätten sie mit ihren Anschauungen zurückgehalten. Bei einem von ihnen, Leontius von Byzanz, seien sie schließlich doch zu Tage getreten. Dieser habe nämlich bei einem Religionsgespräche mit den Monophysiten (531), an dem der nach Konstantinopel gereiste greise Sabas teilnahm, obwohl scheinbar das Chalcedonense verteidigend, origenistische Anschauungen bekundet; Sabas habe ihn daraufhin ebenso, wie die heimlichen Verehrer des Theodor von Mopsveste von sich entfernt. Leontius ist sehr wahrscheinlich (vgl. Loofs S. 274 ff.) identisch mit dem bekannten gleichzeitigen Schriftsteller Leontius. Ist es aber an dem, so hat der Vorwurf des Origenismus jetzt auch solche getroffen, die nicht etwa die Sonderlehren des Origenes teilten, jedoch sich weigerten, schon jeden zu verurteilen, der von Origenes zu lernen bereit war. Damit stimmt, daß nach Cyrill (VS S. 361) nach dem Tode des Sabas Nonnus alle begabten und gelehrten (*λογωδέτεροι*) Mönche der neuen Laura genommen haben soll. Zwei von ihnen, darunter Theodoros Askidas, erlangten (seit der Synode 536) unter Vermittlung des Leontius in Byzanz die Gunst des Kaisers und erhielten angesehene Bischofsitze, während nun Nonnus und Leontius die neue Laura beherrschten und Einfluß auch auf die benachbarten Klöster auszuüben verstanden. Aus der alten Laura aber wurden ihre Anhänger (vierzig Mönche) vertrieben, ein Sturm der Neolauriten auf die alte Laura mißlang und ebenso ihre weiteren Bemühungen um Wiederaufnahme. Von beiden Seiten wandte man sich nach auswärtis um Unterstützung. Mit Hilfe des von der Synode zu Gaza (nach Diekamp S. 39 ff. wohl Ostern 542) heimkehrenden, beim Hof sehr angesehenen *πάππας* Eusebius erlangten die Origenisten die Entfernung auch ihrer schroffsten Gegner aus der alten Laura. Diese aber mußten nicht nur den Patriarchen Ephyram von Antiochien zur Verurteilung des Origenismus zu bestimmen (Cyrill, VS 85, S. 364 f.), sondern gewannen auch den Beistand des päpstlichen Apokrifars Pelagius und des Patriarchen von Konstantinopel Mennas, die den Einfluß des Theodoros Askidas beneideten (Liberatus, Breviar. 23, MSL 68, 1046 B). Durch sie veranlaßt, erließ Justinian (s. d. A. Bd IX, S. 657) sein berühmtes Schreiben an den Patriarchen Mennas (Mansi IX, 488—534. MSG 86, 1, 945—990) voll der heftigsten Anklagen gegen Origenes, zugleich mit der Aufforderung, auf einer endemischen Synode dessen Lehren zu verdammen, und der Bestimmung, daß jeder Bischof und Abt vor seiner Weihe auch den Origenes und seine Häresien mit dem Anathema zu belegen habe. Mit 24 Belegen aus De principiis und 10 Anathematismen von Lehren des Origenes schließt die Schrift. Mennas und seine endemische Synode, aber auch Vigilius von Rom haben dies Edikt unterschrieben und auch die übrigen Bischöfe des Reichs zugestimmt. Jedoch auch Theodor Askidas unterzeichnete und wußte durch einen erfolgreichen Gegenzug nicht nur den Kaiser von der weiteren Verfolgung dieser Sache abzulenken, sondern auch die Gegner empfindlich zu treffen, indem er den Kaiser zu jener dogmatischen Verurteilung der Antiochener bewog, die den Dreikapitelstreit (s. d. A. Bd V, 21 ff.) heraufbeschwor. Auch über seine palästinensischen Gesinnungsgenossen hielt er seine Hand und erzwang ihre Wiederaufnahme, als sie wegen ihrer Weigerung dem Edikt gegen Origenes sich zu fügen aus der neuen Laura vertrieben worden waren. Aber nach dem Tode des Nonnus (547) kam es unter den origenistischen Mönchen selbst zu einer Spaltung, indem die einen ihre Gegner *λογομάχοι* (wegen der in der Apokatastasis zu erreichenden vollkommenen Gleichheit mit Christus), diese jene *πρωτοκρίτοι* und *τετραδίται* (so wegen ihrer Fassung der Lehre von der Präexistenz der Seele Christi) schalteten. Das Übergewicht der Hochristen trieb die Protokristen zur feierlichen Ausöhnung mit den Orthodoxen (Abt Konon von der großen Laura); und als die Hochristen die Erhebung eines der Ihren (wohl 552) zum Patriarchen von Jerusalem durchsetzten, erreichten die Orthodoxen in Konstantinopel nicht nur dessen Entfernung (gegen Ende 552), sondern auch, daß die fünfte ökumenische Synode (553) zugleich mit den Antiochenern auch den Origenismus

verurteilte. Die Neolauriten, die anhaltend die Anerkennung des Konzils verweigerten, wurden aus der neuen Laura verjagt und diese mit orthodoxen Mönchen besetzt.

Aber hat eine Verurteilung der Origenisten in gesonderter Verhandlung auf dem Konzil von 553 wirklich stattgefunden? Zuletzt hat Diekamp diese Frage untersucht und seine Resultate sind m. E. zutreffend. Gegen eine Verhandlung über den Origenismus scheint zu sprechen, daß Vigilius weder in seinem Schreiben an den Patriarchen Eutychius von Konstantinopel, noch in seinem Constitutum vom 23. Februar 554 einer Verurteilung des Origenes Erwähnung thut, und daß dies ebensowenig von Pelagius II. und Gregor d. Gr. geschieht, wo diese über die Beschlüsse jener Synode handeln; auch in der Leichenrede des Eustratius auf Eutychius wird dessen nicht gedacht. Dennoch ist an dieser Verurteilung nicht zu zweifeln. Georgius Monachus hat einen „Brief des Kaisers Justinian an die hl. Synode über Origenes“ aufbewahrt als an die fünfte allgemeine Synode gerichtet, der die Verdammung der auf Pythagoras, Plato und Origenes zurückzuführenden Irrtümer der palästinensischen Mönche und die Verwerfung des Origenes und seiner Anhänger fordert (Mansi IX, 533 ff.). Das hier erwähnte Verzeichnis der zu verurteilenden Sätze ist in fünfzehn Anathematismen erhalten, die Lambecius aus einer Wiener Handschrift herausgegeben hat. Den Beweis für die Zusammengehörigkeit der Anathematismen und des Briefes s. bei Diekamp S. 89 ff. Da hier auch auf die in der Ep. ad Mennam noch nicht erwähnte Lehre der Isokristen Bezug genommen wird, kann es sich nicht — wie Hefele S. 793 und andere meinten — um in das Jahr 543 anzuführende Schriftstücke handeln. Diekamp hat aber auch genügend Zeugnisse gleichzeitiger — so namentlich das des Cyrill und des Kirchenhistorikers Evagrius — und späterer Schriftsteller beigebracht, die die Verurteilung des Origenes befanden, und hat die Unmöglichkeit einer Verwechslung der Synode von 553 mit der von 543 nachgewiesen. Das Schweigen der anderen Zeugen erklärt Diekamp daraus, daß die origenistische Sache hinter dem Dreikapitelstreit sehr zurücktrat und vor der Eröffnung der eigentlichen ökumenischen Synode stattgefunden, diese als solche daher nur dem letzteren gegolten habe. Jedenfalls hat er gezeigt, daß, wie namentlich schon von Norris und den Ballerini und von Möller in der 2. Auflage gesehen, an der Verurteilung des Origenes auf der 5. ökumenischen Synode festzuhalten ist.

Welche Punkte in des Origenes Lehre besonders anstößig wurden, zeigen neben der Apologie des Pamphilus Methobius, *De resurrectione* und *De creatis*; Epiph., *haer.* 64; Hieron., *C. Joann. Hieros.*; der Synodalbrief des Theophilus (Hieronymus, *ep.* 92, I, 541 ff.); Drosius, *Common.* und Augustins Antwort; Theophilus bei Mansi III, 979 f. und Hieronymus I, 540 ff.; der Anonymus bei Photius, *Bibl.* 117; Justinian, *Ad Mennam* und in den Anathematismen. Im Unterschied von Späteren verteidigt Pamphilus die Trinitätslehre des Origenes noch ebenso gegen den Vorwurf des Sabellianismus und gnostischen Emanatismus, wie gegen den des Subordinatianismus. Daneben gereicht von Anbeginn zum Anstoß seine Beschränkung der Auferstehung auf das *eidōs* des Leibes im Zusammenhang mit seiner Ableitung der Verleiblichung aus einem vorzeitlichen Fall der Geister, ferner seine Lehre von einer Präexistenz der Seelen, einer ewigen Welterschöpfung, seine vergeistigende Umdeutung besonders des biblischen Berichts von der Schöpfung und dem Paradies und seine Behauptung einer Apokatastasis aller, auch des Teufels. Fehlte es Origenes auch nicht an Verteidigern seiner meisten Sonderlehren, so haben die später als Origenisten Angegriffenen doch nur in sehr beschränktem Umfang die Anschauungen des Origenes sich angeeignet. Durch das eigene Zeugnis eines Origenisten des 6. Jahrhunderts (bei Jakundus, *Defens. trium capit.* IV, 4) sind nur die Präexistenz der Seelen und die Apokatastasis als Lehren dieser Origenisten bezeugt. Aber ihnen wurden auch schon die zugezählt, welche diese Lehre als *Abiaphora* behandelten (vgl. Voofs S. 293), wie denn Leonius die origenistische Eschatologie sicher nicht geteilt hat (Voofs S. 297). Aber auch die Isokristen, gegen die sich die Beschlüsse der Synode von 553 richteten, dürften nur eine Zusammenfassung der vorzeitlichen Geistwesen zu einer Einheit im Logos und dem entsprechend ein bereinstigtes Aufgehen der vergotteten Seelen in ihn gelehrt haben (vgl. die Anathematismen dieser Synode und den Brief Justinians). (Möller †) *Bonwetsch.*

Drosius, Presbyter, gest. nach 418. — Ausgaben: Ein genauer Bericht über die älteren Ausgaben, unter denen die von S. Havertamp, Leiden 1738 (1767), hervorragt, mit kurzen Bemerkungen zu Person und Schriften bei C. L. G. Schönemann, *Biblioth. Hist.-Litt. Patr. Lat.*, 2. Bd, Lips. 1794, 481—507. Die Edit. princ. der *Historiae* erschien

- August. Vind. 1471 (Joh. Schöpfer). Neueste Ausg. von C. Bangemeister, in CSEL 5. Bd. Wien 1882 (edit. min. Leipzig, Teubner, 1889). Bei 3. auch der Liber Apologeticus (Edit. princ. von Joh. Cofter, Löwen 1558). MSL 31, 663—1216, druckt außer Hist. und Lib. (beides nach Haverkamp) auch das Commonitorium, das sonst mit Augustins Antwort (s. u.) unter den Werken Augustins abgedruckt zu werden pflegt (MSL 42, 665—670), neuerdings auch von G. Schöpff im Anhang seiner Priscillian-Ausgabe (CSEL 18, Wien 1889) herausgegeben wurde. König Alfreds angelsächsische Uebersetzung der Hist. ed. J. Sweet, 1. Tl., London 1883 (vgl. H. Schilling, R. N.s angels. Bearbeitung der Weltgeschichte des D., Halle 1886). Ueber einen noch ungedruckten Brief des D. an Augustin s. A. Goldbacher in der Zeitschr. f. d. österr. Gymnasien 34, 1883, 104 Anm. 1. — Litteratur: Die Notizen bei Gennadius, Vir. ill. cp. 39, ed. Capla, Münster 1898, 87—89; vgl. auch cp. 46 (Lucian) und 47 (Abitus); Th. de Mörner, De Orosii vita eiusque historiarum libris VII adv. paganos, Berl. 1844 (sorgfältige Quellenuntersuchung, genaue Angaben zur älteren Litteratur); E. Méjean, Paul Orose et son apologétique contre les païens (Straßb. 1861 [1862?]); P. B. Gams, D. Kirchengesch. v. Spanien, 2. Bd., 1. Abt., Regensb. 1864, 398 ff.; H. Sawage, De Orosio, Par. 1874; E. Pauder, Die Latinität d. Or., Berl. 1883 (abgedr. aus: Vorarbeiten z. latein. Sprachgesch., 3. Tl.); A. Ebert, Allgem. Gesch. d. Litter. d. Mittelalters im Abendl., 1. Bd., Leipz. 1889, 337—344. Vgl. auch Teuffel-Schwabe, Gesch. d. röm. Litteratur, Leipz. 1890, 1165—68; Feiler-Jungmann, Institutiones Patrologiae, 2. Bd., 1. Abt., Innsbruck 1892, 412—418; Potthast, Bibliotheca medii aevi, Berl. 1896, 882 f.; Vardenhewer, Patrologie, Freib. 1901, 449 f. und RL² 9, 1084—87.

Drosius — der Vorname Paulus ist vor dem 8. Jahrhundert nicht nachweisbar — wurde, unbekannt wann, wahrscheinlich (s. Gams 399) zu Bracara (Braga) in Gallicien geboren. Aus unbekannter Ursache, vielleicht vor den Vandalen fliehend (Hist. 3, 20; doch s. Comm. 1: sine voluntate, sine necessitate, sine consensu de patria egressus sum), verließ er sein Vaterland und kam, noch jung an Jahren, aber schon Presbyter (August. Ep. 166), nach Afrika, wo er im Jahre 414 dem Augustin, um sich über die Priscillianisten und die durch diese Sekte angeregten Fragen Rats zu erholen, eine Schrift überreichte unter dem Titel Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum, die Augustin mit der Schrift ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas beantwortete. Mit einem Empfehlungsbrief an Hieronymus, der ihm seine Mißbegier über den Ursprung der Seele befriedigen sollte, versehen (August Ep. 166: religiosus iuvenis, catholica pace frater, aetate filius, honore compresbyter noster, vigil ingenio, promptus eloquio, flagrans studio . . . vgl. auch Ep. 169 an Evodius), reiste D. nach Bethlehem. Hier wurde er in die pelagianische Frage verwickelt. Auf dem Konvent zu Jerusalem (s. d. Art. Pelagius) trat er 415 als Ankläger des Pelagius vor dem Bischof Johannes auf, mit dem er eine lebhaftes Auseinandersetzung hatte und der ihn bald darauf der Kezerei beschuldigte (Lib. Apol. 7: ego te audiui dixisse, quia nec cum dei adiutorio possit esse homo sine peccato). Um sich zu reinigen, schrieb er seinen an die jerusalemischen Presbyter gerichteten Liber apologeticus, vom augustinischen Standpunkt eine scharfe, vielfach ungerechte Kritik der pelagianischen Lehre bietend. Dann begab er sich auf die Rückreise. Der Presbyter Lucian von Caphar Gamala bei Jerusalem glaubte damals die Gebeine des Ermärtyrers Stephanus aufgefunden zu haben. Einen Teil dieser Reliquien nahm D. mit sich samt einem von dem damals in Jerusalem weilenden Presbyter Abitus aus Bracara ins Lateinische übersehten Schreiben Lucians (Genn. 46 und 47; MSL 41, 805—818), ließ sie aber auf der Insel Minorca zurück, wo durch die Reliquien viele Juden bekehrt wurden (vgl. Severus von Minorca, de virtutibus ad Judaeorum conversionem in Minoricensi insula facta, MSL 41, 821—832), und kehrte nach Afrika zurück. Hier hat er seine Historien geschrieben, die wahrscheinlich 418 vollendet waren (Ebert 337 Anm. 3). Dann verliert man ihn aus den Augen. Das Geschichtswerk, das seinen Namen bekannt gemacht hat, führte nach der besten Überlieferung den Titel: *Historiarum adversum paganos libri VII* (Genn.: adv. querulos Christiani nominis; der seit 1100 in den Handschriften auftauchende Titel: de (h)ormesda oder (h)ormesta oder (h)ormista mundi ist trotz vieler gelehrter Versuche [de miseria mundi? s. die Liste der Konjekturen bei Mörner 180 f.] unaufgeklärt geblieben). Es ist auf Augustins Veranlassung geschrieben (s. den Prolog), der damals (prol. § 11) mit der Abfassung seiner Civitas Dei beschäftigt war und zur Ergänzung seiner geschichtsphilosophischen Betrachtung aus der Geschichte (§ 10: ex omnibus qui haberi ad praesens possunt historiarum atque annalium fastis) den Nachweis geliefert zu sehen wünschte, daß in der vorchristlichen Zeit Krieg, Krankheit und verderbliche Naturereignisse die Menschheit schlimmer noch heimgesucht hätten als in der Gegenwart, eine Betrachtung,

die sich dem Drosius (vgl. prol. § 14) durchaus bestätigte. Den Vorwurf der Heiden, daß der Abfall von der alten Religion und die Verbreitung des Christentums die eigentliche Ursache der Leiden und Drangsale der Zeit seien, widerlegt also auch die Geschichte. Dieser apologetischen Tendenz entsprechend ist das Quellenmaterial zurechtgelegt. Benutzt sind zahlreiche Autoren, am meisten Cäsar, Livius, Sueton, Florus, Justin, Eutrop, Cusebius-Hieronymus (s. den Index bei Zangemeister 684—700). Vielfach eingestreute selbstständige und kluge Bemerkungen zeugen doch dafür, daß D. kein gedankenloser Ausschreiber war, und trotz mancher Flüchtigkeiten und Willkürlichkeiten im einzelnen bleibt das — leider zu rasch (s. o.) gearbeitete — Werk eine beachtenswerte Leistung, die für die Gegenwart des Verf. Quellenwert besitzt. Es ist sehr wohl verständlich, daß das Buch im 10. Mittelalter als Leitfaden der Universalgeschichte im Unterricht viel gebraucht wurde. Für seine Beliebtheit sprechen noch heute die fast 200 (Bottstaf 882 b) erhaltenen Handschriften. Von 1471 bis 1738 erschienen 26 Ausgaben. **G. Krüger.**

Orthodoxie und **Heterodoxie** sind keine biblischen Begriffe. Was in den Pastoralbriefen dahin bezügliches gefunden werden will, trifft doch nicht ganz den in diesen Be- 15 zeichnungen ausgedrückten Gegensatz. Tit 1, 9 ist *ὁ κατὰ τὴν διδασχὴν πιστὸς λόγος* das Wort, welches mit der unter den Christen schlechthin geltenden Lehre im Einklang steht und darum sicher und verlässlich ist (Hofmann z. d. St.); gleichbedeutend mit den häufig begegnenden Wendungen: *ἡ καλὴ διδασκαλία* 1 Ti 4, 6; *ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία, οἱ ὑγιαίνοντες λόγοι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* ib. 6, 3; *ὑγιαίνοντες λόγοι ὧν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας* 2 Ti 1, 13; *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* ib. 4, 3 und Tit 1, 9; vgl. Tit 1, 13: *ἵνα ὑγιαίνωσι τῇ πίστει*. Auf den Anklang der Worte *ὀρθοτομεῖν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας* 2 Ti 2, 15, und *ἑτεροδιδασκαλεῖν* 1 Ti 1, 3; 6, 3 dürfte nicht viel zu geben sein. Denn jenes *ὀρθοτομεῖν* heißt doch: das Wort der Wahrheit gerade durchschneiden und so in der Mitte, in den Kern des Wortes hinein- 25 führen, ohne sich beim Außenwert aufzuhalten (Hofmann z. d. St.); und *ἑτεροδιδασκαλεῖν* steht an beiden Stellen ganz allgemein vom Lehren sonderlicher Dinge, die mit der gefunden und heilsamen Lehre von der Gottseligkeit nichts zu schaffen haben; das *ἑτερο* ist Objektbestimmung, während es in Heterodoxie adverbial gemeint ist.

Zimmerhin wird die Grundlage für die Bestimmung dessen, was Orthodoxie sei, in 30 den berührten Stellen gegeben sein. Der Apostel geht doch von der Annahme aus, daß es nach den von Christus auf Erden gesprochenen Worten und nach der Verkündigung des Evangeliums durch seine Jünger eine öffentliche Lehrthätigkeit in der Kirche giebt, die nicht lediglich in buchstäblicher Wiederholung des von Christus und den Aposteln Gesagten besteht, sondern freie Reproduktion der daraus geschöpften Wahrheitskenntnis ist; 35 und er verlangt nur, daß diese Lehrthätigkeit mit jener grundlegenden Predigt und mit dem darauf ruhenden Glaubensbewußtsein der Gemeinde im richtigen Verhältnis stehe. Indem er das einmal (1 Tim 6, 3) die *ὑγιαίνοντες λόγοι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, das anderemal (2 Tim 1, 13) die *ὑγιαίνοντες λόγοι ὧν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας* als solche Richtschnur der Lehre bezeichnet, nimmt er allerdings für die apostolische Ver- 40 kündigung gleiche normative Autorität wie für das Wort des Herrn in Anspruch; das Recht hierzu wird ihm aber nicht bestritten werden können angesichts solcher Aussagen wie Mt 10, 20. 40; Lc 10, 16; Jo 14, 12; 15, 27; 16, 13; 17, 18. 20, durch welche das Zeugnis der Apostel unter die ganz spezielle Garantie des hl. Geistes gestellt ist; und die Kirche hat denn auch bei Festsetzung des neutestamentlichen Kanons diese Lehr- 45 norm endgiltig und in ausschließender Weise anerkannt.

Die Kirchenlehre geht jedoch nicht unmittelbar aus der hl. Schrift hervor; dazwischen tritt jederzeit das gemeinsame Verständnis vom Worte Gottes und der Gemeinglaube der Christenheit; und während der Schriftkanon unverändert derselbe bleibt, ist Schriftverständnis und Glaube der Christen in steter Entwicklung begriffen, und zwar nicht in gleichmäßig 50 fortschreitender und gerade ansteigender Linie, sondern in vielfach gebogener Kurve oder Spirale; auch nicht so, daß biblische Erkenntnis und Glaube immer miteinander Schritt halten, sondern so, daß bald dieser, bald jene voraus ist; wie denn unsere Zeit mit all ihrer historischen und philologischen Geschicklichkeit der Exegese hinter dem Glaubensleben der patristischen oder der reformatorischen Periode erheblich zurückbleibt, und die Kirchenlehre 55 damals Fortschritte machte, an welche heute nicht zu denken ist.

Verstehen wir nun unter Orthodoxie, zunächst ganz allgemein ausgedrückt, Übereinstimmung mit der geltenden Kirchenlehre, so ergibt sich von selbst, daß, wie Bestmann in seiner Streitschrift „Theologische Wissenschaft und Ritschlsche Schule“ S. 40 richtig, ob-

wohl von einem andern Gesichtspunkt aus, sagt, Orthodoxie keine „konstante Größe“ ist. Indem sie in der Glaubensüberzeugung des Einzelnen, in der kirchlichen Predigt, Katechese, Liturgie, in der wissenschaftlich-theologischen Darstellung den getreuen Abdruck der *doctrina publica* bildet, schließt sie sich notwendig an die stufenweise Entwicklung der
 5 letzteren aufs engste an und folgt ihren Wandlungen Schritt für Schritt, so daß sehr wohl zu einer Zeit orthodox heißen kann, was zur anderen heterodox war, und umgekehrt. Aber nicht bloß der geschichtliche Verlauf der christlichen Lehrentwicklung bedingt eine zeitliche Verschiedenheit des Begriffes Orthodoxie, sondern fast noch mehr Einfluß
 10 übt darauf die konfessionelle Spaltung der Kirche. Lutherische und reformierte, römisch- und griechisch-katholische Orthodoxie verhalten sich doch, je schärfer sie ausgeprägt sind, je genauer sie ihrem Begriff innerhalb der einzelnen Teilkirche entsprechen, um so polemischer gegeneinander, und selbst den mannigfaltigen Sekten kann es nicht verwehrt werden, Uebereinstimmung mit ihrer Sonderlehre von ihren Angehörigen zu fordern und Orthodoxie zu nennen. (Spricht man doch auch von jüdischer und muhamedanischer Orthodoxie.) So
 15 tritt zu dem Nacheinander ein weitschichtiges Nebeneinander, auf welches unser Begriff in seiner weitesten Fassung Anwendung findet.

Wir gelangen aber zu einer engeren Begrenzung, wenn wir in Betracht nehmen, in welchem Maße die Übereinstimmung mit der zeitweilig anerkannten und geltenden Kirchenlehre den Gliedern einer kirchlichen Gemeinschaft zuzumuten ist. Bei Laien oder
 20 Nichttheologen pflegt von Orthodoxie nicht die Rede zu sein. Zwar gilt auch ihnen, was 1 Pt 3, 15 geschrieben steht, und die Unterweisung, welche sie empfangen haben, auch wenn sie über den Katechismus nicht hinausging, soll sie dazu in stand setzen. Doch wird ihre *apologetik* nur kräftiger sein, wenn sie nicht den Charakter einer lehrhaften Darlegung ihres Glaubens an sich trägt. (Vgl. die weitgehende Forderung der
 25 Testakte in England von 1673—1828, oder das Verfahren, womit die Bischöfe in Deutschland die Anerkennung der vatikanischen Dekrete im Beichtstuhl erzwingen.) — Fraglich erscheint auch, ob mit Zug von Kirchenvorstehern, Gemeindevältesten, Zustimmung zum kirchlichen Bekenntnis, bei uns etwa zur Augustana, begehrt wird. Dagegen ist schon bei Schullehrern, denen ein Teil des öffentlichen Religionsunterrichts übertragen
 30 ist, ernstlich darauf zu sehen, daß sie sich genau an die Kirchenlehre halten, und von entscheidender Wichtigkeit wird endlich die Frage der Orthodoxie für die Träger des Kirchenamts und des theologisch-wissenschaftlichen Berufes. Denn von ihnen wird erwartet und sie übernehmen eine ausdrückliche Verpflichtung, daß sie die Lehre der Kirche, in deren Dienst sie stehen, allseitig bewahren und vertreten.

Der Geistliche soll orthodox nicht bloß predigen und unterrichten, sondern sein. Er gelobt jenes beim Eintritt in sein Amt, aber sein Gelübde setzt dieses voraus. Es kommt uns hier nicht zu, die vielumstrittenen Grenzen der Lehrfreiheit und des Symbolzwanges festzusetzen. Darüber kann aber kein Zweifel obwalten, daß der ein unseliger Mann ist,
 40 der wider seine innere Überzeugung bekenntnismäßig lehrt, und der ein unredlicher Mann, der sein Lehramt mißbraucht, um das Bekenntnis seiner Kirche zu untergraben und anzufechten. Und wenn wir zugeben, daß dem akademischen Lehrer und theologischen Schriftsteller ein weiterer Spielraum gegönnt sein muß als dem praktischen Geistlichen, so wird doch keine Kirche ihre Theologie aus der Verbindlichkeit gegen das kirchliche Bekenntnis
 45 so entlassen können, daß der Theologe das Banner der Kirche mit dem der freien Wissenschaft vertauschen dürfte, — so lange wenigstens, als die künftigen Kirchendiener ihre wissenschaftliche Vorbildung bei den theologischen Fakultäten zu erwerben gehalten sind. (Mit den von Rothe in der 2. Auflage seiner *Ethik*, Bd 5, S. 433 ff. entwickelten Ansichten ist
 50 schlechterdings nicht auszukommen. Er will keine unbegrenzte Lehrfreiheit, aber so elastische Grenzen, daß sie eben keine sind. Er will normative Autorität der Symbole, behauptet aber, daß wir keine wirklichen, d. h. keine lebendigen Symbole haben.)

Zimmerhin werden wir, im Hinblick auf das Pfarramt wie auf das theologische Lehramt, die Fragen nicht umgehen können: wo hört die Orthodoxie auf und beginnt die Heterodoxie? wie weit ist Heterodoxie zu dulden und wo schlägt sie in eigentliche Irrlehre um? Und diese Fragen fordern ein näheres Eingehen auf die Geschichte.

55 Marheinekes berühmte Abhandlung „Über den Ursprung und die Entwicklung der Orthodoxie und Heterodoxie in den drei ersten Jahrhunderten des Christenthums“ in Daub und Creuzers *Studien*, Bd III, 1807, — obwohl in manchen Einzelpunkten durch die neueren Forschungen überholt, doch immer sehr lesenswert, — bietet für unsere Untersuchung darum wenig Ertrag, weil er unter Orthodoxie die Kirchenlehre selbst und unter
 60 Heterodoxie den an ihr und ihr gegenüber sich entwickelnden Widerspruch, die Häresie,

versteht. Er zeigt trefflich, wie es zu einer fixierten und autoritativ geschützten Kirchenlehre allmählich gekommen ist durch den ineinander greifenden Einfluß der *regula fidei*, der theologischen Arbeit der Kirchenväter und des sich bildenden Lehrkörpers, des katholischen Episkopats. Er berücksichtigt aber nicht den allerdings nicht greifbaren, aber im Stillen doch mächtig wirkenden Faktor des in der Gesamtkristenheit stets vorhandenen Heilsglaubens, in welchem der Geist Christi seine verheißene Gegenwart und Kraft je und je geübt hat und noch übt. Jene Feststellung der Kirchenlehre, welche er bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts schildert und welche dann durch die ökumenischen Konzilien fortgesetzt wurde, hat zwei Seiten an sich, eine, nach welcher sie göttlich berechtigt und notwendig war und die bleibende Grundlage des christlichen Glaubens, das richtige Verständnis der Schriftlehre, sicherte, — eine andere, als Menschenwerk, nach welcher sie den Übergang bildete zu der starren gesetzlichen Rechtgläubigkeit, in die das Geistesleben der morgenländischen Kirche nach Abschluß der großen Lehrstreitigkeiten seit Johannes Damascenus mehr und mehr versank. Vor einem solchen Triumph der Orthodoxie (den die griechische Kirche seit 19. Februar 842 durch ein besonderes Fest, *η νύκτα της ορθοδοξίας*, alljährlich am ersten Fastensonntag feiert) blieb die abendländische Kirche durch providentielle Leitung bewahrt. Das Papsttum verfolgte andere Ziele; seine Herrschaft ließ das ganze Mittelalter hindurch, neben aller Verfolgung und Mißhandlung der Ketzer, für die individuelle Auffassung und Darstellung der Kirchenlehre genügenden Raum, und was die Reformation nach dieser Seite zu strafen und zu bessern fand, war im Grunde doch mehr Vernachlässigung als Verderbnis der Heilswahrheiten. Heterodoxien von sehr weitgehender Art, kühne Spekulation, scharfe Kritik ertrug das geltende System der Scholastik ohne gewaltsame Reaktion, wenn sie nur nicht an das politische System der Kirche rührten.

Mit der Reformation trat eine große Wendung ein. Indem die Protestanten Deutschlands, von innen und von außen gedrängt, ihre Lehre in symbolischen Schriften zusammenfaßten und dem öffentlichen Urteil vorlegten, nötigten sie alle anderen Kirchen und Parteien, das gleiche zu thun. Das 16. Jahrhundert ist das Jahrhundert der Bekenntnisschriften — und das 17. das der Orthodoxie. In den reformatorischen Gemeinschaften zumal, und am meisten in Deutschland, wird die Kirchenlehre zum Mittelpunkt der ganzen Lebensbewegung; jedermann ist theologisch gebildet, um an dem Streite über Lehrbestimmungen regen, ja leidenschaftlichen Anteil zu nehmen, und wenn die Kanzeln mit den Rathedern in Erörterung dieser Dinge wetteiferten, so ist wohl zu beachten, daß die Gemeinden dies erwarteten und begehrten. — Auch die römisch-katholische, vielmehr jesuitische Orthodoxie besteht um dieselbe Zeit in Frankreich ihren großen und aufregenden Kampf mit dem Janßenismus; sogar die spezifisch sich so nennende orthodoxe Kirche wird durch die von Cyrillus Lufaris hervorgerufene Bewegung aus ihrer Apathie aufgerüttelt und faßt in der *confessio* des Petrus Mogilas ihre Lehre noch einmal zusammen.

Die Gleichzeitigkeit dieser Vorgänge giebt doch zu denken, und man wird veranlaßt, der so hart beurteilten lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts insoweit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, daß man sie nicht bloß für ein Werk spitzfindiger haarspaltender Subtilität einerseits und hochfahrender theologischer Rechthaberei andererseits ansieht, sondern ihr eine gewisse innere Notwendigkeit zugesteht. Die reine Lehre war doch einmal das Kleinod, ja das eigentümliche Charisma unserer Kirche; die liebende Verjüngung in sie und das ernste Bemühen, ihre Wahrheit, ihren logischen Zusammenhang, ihre innere Konsequenz aufzuzeigen, verdient entschiedene Anerkennung und hat unleugbar dauernde Früchte getragen. Die heute noch in der lutherischen Kirche übliche katechetische Unterweisung, wenn auch durch Spener belebt und in volksmäßigere Bahn geleitet, verdankt jener Orthodoxie unendlich vieles, was längst Gemeingut unseres evangelisch-christlichen Volkes geworden ist; und der Theologiestudierende wird zu seiner Einführung in die Dogmatik nichts besseres thun können, als einmal gründlich das System jener orthodoxen Dogmatiker durcharbeiten, vor dessen dialektischem Aufbau selbst ein Lessing Respekt hatte. Aber allerdings drohte Gefahr, daß die reine Lehre zum Gößen werde, und die Art und Weise, wie sie ihre Alleinherrschaft in der Kirche durchsetzen und behaupten wollte, erinnete zuletzt allzusehr an das vom Herrn selbst gerichtete Vorbild aller falschen und toten Orthodoxie: an den Pharisäismus.

Daher mußte sie als die Kirche beherrschendes System zusammenbrechen; aber die über alles Maß anschwellende Flut der Heterodoxie im 18. Jahrhundert zeigte bald, welch einen Damm man zerrissen hatte. Weber der Pietismus, der im Gegensatz zur Betonung

wohl von einem andern Gesichtspunkt aus, sagt, Orthodoxie keine „konstante Größe“ ist. Indem sie in der Glaubensüberzeugung des Einzelnen, in der kirchlichen Predigt, Katechese, Liturgie, in der wissenschaftlich-theologischen Darstellung den getreuen Abdruck der *doctrina publica* bildet, schließt sie sich notwendig an die stufenweise Entwicklung der letzteren aufs engste an und folgt ihren Wandlungen Schritt für Schritt, so daß sehr wohl zu einer Zeit orthodox heißen kann, was zur anderen heterodox war, und umgekehrt. Aber nicht bloß der geschichtliche Verlauf der christlichen Lehrentwicklung bedingt eine zeitliche Verschiedenheit des Begriffes Orthodoxie, sondern fast noch mehr Einfluß übt darauf die konfessionelle Spaltung der Kirche. Lutherische und reformierte, römisch- und griechisch-katholische Orthodoxie verhalten sich doch, je schärfer sie ausgeprägt sind, je genauer sie ihrem Begriff innerhalb der einzelnen Teilkirche entsprechen, um so polemischer gegeneinander, und selbst den mannigfaltigen Sekten kann es nicht verwehrt werden, Uebereinstimmung mit ihrer Sonderlehre von ihren Angehörigen zu fordern und Orthodoxie zu nennen. (Spricht man doch auch von jüdischer und muhammedanischer Orthodoxie.) So tritt zu dem Nacheinander ein weitschichtiges Nebeneinander, auf welches unser Begriff in seiner weitesten Fassung Anwendung findet.

Wir gelangen aber zu einer engeren Begrenzung, wenn wir in Betracht nehmen, in welchem Maße die Übereinstimmung mit der zeitweilig anerkannten und geltenden Kirchenlehre den Gliedern einer kirchlichen Gemeinschaft zuzumuten ist. Bei Laien oder Nichttheologen pflegt von Orthodoxie nicht die Rede zu sein. Zwar gilt auch ihnen, was 1 Pt 3, 15 geschrieben steht, und die Unterweisung, welche sie empfangen haben, auch wenn sie über den Katechismus nicht hinausging, soll sie dazu in stand setzen. Doch wird ihre *ἀπολογία* nur kräftiger sein, wenn sie nicht den Charakter einer lebhaften Darlegung ihres Glaubens an sich trägt. (Vgl. die weitgehende Forderung der Testakte in England von 1673—1828, oder das Verfahren, womit die Bischöfe in Deutschland die Anerkennung der vatikanischen Dekrete im Reichstuhl erzwangen.) — Fraglich erscheint auch, ob mit Fug von Kirchenvorstehern, Gemeindegliedern, Zustimmung zum kirchlichen Bekenntnis, bei uns etwa zur Augustana, begehrt wird. Dagegen ist schon bei Schullehrern, denen ein Teil des öffentlichen Religionsunterrichts übertragen ist, ernstlich darauf zu sehen, daß sie sich genau an die Kirchenlehre halten, und von entscheidender Wichtigkeit wird endlich die Frage der Orthodoxie für die Träger des Kirchenamts und des theologisch-wissenschaftlichen Berufes. Denn von ihnen wird erwartet und sie übernehmen eine ausdrückliche Verpflichtung, daß sie die Lehre der Kirche, in deren Dienst sie stehen, allseitig bewahren und vertreten.

Der Geistliche soll orthodox nicht bloß predigen und unterrichten, sondern sein. Er gelobt jenes beim Eintritt in sein Amt, aber sein Gelübde setzt dieses voraus. Es kommt uns hier nicht zu, die vielumstrittenen Grenzen der Lehrfreiheit und des Symbolzwanges festzusetzen. Darüber kann aber kein Zweifel obwalten, daß der ein unselbiger Mann ist, der wider seine innere Überzeugung bekenntnismäßig lehrt, und der ein unredlicher Mann, der sein Lehramt mißbraucht, um das Bekenntnis seiner Kirche zu untergraben und anzufechten. Und wenn wir zugeben, daß dem akademischen Lehrer und theologischen Schriftsteller ein weiterer Spielraum gegönnt sein muß als dem praktischen Geistlichen, so wird doch keine Kirche ihre Theologie aus der Verbindlichkeit gegen das kirchliche Bekenntnis so entlassen können, daß der Theologe das Panier der Kirche mit dem der freien Wissenschaft vertauschen dürfte, — so lange wenigstens, als die künftigen Kirchendiener ihre wissenschaftliche Vorbildung bei den theologischen Fakultäten zu erwerben gehalten sind. (Mit den von Rothe in der 2. Auflage seiner Ethik, Bd 5, S. 433 ff. entwickelten Ansichten ist schlechterdings nicht auszukommen. Er will keine unbegrenzte Lehrfreiheit, aber so elastische Grenzen, daß sie eben keine sind. Er will normative Autorität der Symbole, behauptet aber, daß wir keine wirklichen, d. h. keine lebendigen Symbole haben.)

Zimmerhin werden wir, im Hinblick auf das Pfarramt wie auf das theologische Lehramt, die Fragen nicht umgehen können: wo hört die Orthodoxie auf und beginnt die Heterodoxie? wie weit ist Heterodoxie zu dulden und wo schlägt sie in eigentliche Irrlehre um? Und diese Fragen fordern ein näheres Eingehen auf die Geschichte.

Marheinekes berühmte Abhandlung „Über den Ursprung und die Entwicklung der Orthodoxie und Heterodoxie in den drei ersten Jahrhunderten des Christenthums“ in Daub und Creuzers Studien, Bd III, 1807, — obwohl in manchen Einzelpunkten durch die neueren Forschungen überholt, doch immer sehr lesenswert, — bietet für unsere Untersuchung darum wenig Ertrag, weil er unter Orthodoxie die Kirchenlehre selbst und unter Heterodoxie den an ihr und ihr gegenüber sich entwickelnden Widerspruch, die Häresie,

versteht. Er zeigt trefflich, wie es zu einer fixierten und autoritativ geschützten Kirchenlehre allmählich gekommen ist durch den ineinander greifenden Einfluß der *regula fidei*, der theologischen Arbeit der Kirchenväter und des sich bildenden Lehrkörpers, des katholischen Episkopats. Er berücksichtigt aber nicht den allerdings nicht greifbaren, aber im Stillen doch mächtig wirkenden Faktor des in der Gesamtchristenheit stets vorhandenen Heilsglaubens, in welchem der Geist Christi seine verheißene Gegenwart und Kraft je und je geübt hat und noch übt. Jene Feststellung der Kirchenlehre, welche er bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts schildert und welche dann durch die ökumenischen Konzilien fortgesetzt wurde, hat zwei Seiten an sich, eine, nach welcher sie göttlich berechtigt und notwendig war und die bleibende Grundlage des christlichen Glaubens, das richtige Verständnis der Schriftlehre, sicherte, — eine andere, als Menschenwert, nach welcher sie den Übergang bildete zu der starren gesetzlichen Rechtgläubigkeit, in die das Geistesleben der morgenländischen Kirche nach Abschluß der großen Lehrstreitigkeiten seit Johannes Damascenus mehr und mehr versank. Vor einem solchen Triumph der Orthodoxie (den die griechische Kirche seit 19. Februar 842 durch ein besonderes Fest, *ἡ κυριακή τῆς ὁρθοδοξίας*, alljährlich am ersten Fastensonntag feiert) blieb die abendländische Kirche durch providentielle Leitung bewahrt. Das Papsttum verfolgte andere Ziele; seine Herrschaft ließ das ganze Mittelalter hindurch, neben aller Verfolgung und Mißhandlung der Ketzer, für die individuelle Auffassung und Darstellung der Kirchenlehre genügenden Raum, und was die Reformation nach dieser Seite zu strafen und zu bessern fand, war im Grunde doch mehr Vernachlässigung als Verderbnis der Heilswahrheiten. Heterodoxien von sehr weitgehender Art, kühne Spekulation, scharfe Kritik ertrug das geltende System der Scholastik ohne gewaltsame Reaktion, wenn sie nur nicht an das politische System der Kirche rührten.

Mit der Reformation trat eine große Wendung ein. Indem die Protestanten Deuschlands, von innen und von außen gebrängt, ihre Lehre in symbolischen Schriften zusammenfaßten und dem öffentlichen Urteil vorlegten, nötigten sie alle anderen Kirchen und Parteien, das gleiche zu thun. Das 16. Jahrhundert ist das Jahrhundert der Bekenntnisschriften — und das 17. das der Orthodoxie. In den reformatorischen Gemeinschaften zumal, und am meisten in Deutschland, wird die Kirchenlehre zum Mittelpunkt der ganzen Lebensbewegung; jeder Mann ist theologisch gebildet, um an dem Streite über Lehrbestimmungen regen, ja leidenschaftlichen Anteil zu nehmen, und wenn die Kanzeln mit den Kathedern in Erörterung dieser Dinge wetteiferten, so ist wohl zu beachten, daß die Gemeinden dies erwarteten und begehrten. — Auch die römisch-katholische, vielmehr jesuitische Orthodoxie besteht um dieselbe Zeit in Frankreich ihren großen und aufregenden Kampf mit dem Jansenismus; sogar die spezifisch sich so nennende orthodoxe Kirche wird durch die von Cyrillus Lutaris hervorgerufene Bewegung aus ihrer Apathie aufgerüttelt und faßt in der *confessio* des Petrus Mogilas ihre Lehre noch einmal zusammen.

Die Gleichzeitigkeit dieser Vorgänge giebt doch zu denken, und man wird veranlaßt, der so hart beurteilten lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts insoweit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, daß man sie nicht bloß für ein Werk spitzfindiger haarspaltender Subtilität einerseits und hochfahrender theologischer Rechthaberei andererseits ansieht, sondern ihr eine gewisse innere Notwendigkeit zugesteht. Die reine Lehre war doch einmal das Kleinod, ja das eigentümliche Charisma unserer Kirche; die liebende Verfenkung in sie und das ernste Bemühen, ihre Wahrheit, ihren logischen Zusammenhang, ihre innere Konsequenz aufzuzeigen, verdient entschiedene Anerkennung und hat unleugbar dauernde Früchte getragen. Die heute noch in der lutherischen Kirche übliche katechetische Unterweisung, wenn auch durch Spener belebt und in volksmäßigere Bahn geleitet, verdankt jener Orthodoxie unendlich vieles, was längst Gemeingut unseres evangelisch-christlichen Volkes geworden ist; und der Theologiestudierende wird zu seiner Einführung in die Dogmatik nichts Besseres thun können, als einmal gründlich das System jener orthodoxen Dogmatiker durcharbeiten, vor dessen dialektischem Aufbau selbst ein Lessing Respekt hatte. Aber allerdings drohte Gefahr, daß die reine Lehre zum Götzen werde, und die Art und Weise, wie sie ihre Alleinherrschaft in der Kirche durchsetzen und behaupten wollte, erinnete zuletzt allzusehr an das vom Herrn selbst gerichtete Vorbild aller falschen und toten Orthodoxie: an den Pharisäismus.

Daher mußte sie als die Kirche beherrschendes System zusammenbrechen; aber die über alles Maß anschwellende Flut der Heterodoxie im 18. Jahrhundert zeigte bald, welchen Damm man zerrissen hatte. Weber der Pietismus, der im Gegensatz zur Betonung

wohl von einem andern Gesichtspunkt aus, sagt, Orthodoxie keine „konstante Größe“ ist. Indem sie in der Glaubensüberzeugung des Einzelnen, in der kirchlichen Predigt, Katechese, Liturgie, in der wissenschaftlich-theologischen Darstellung den getreuen Abdruck der doctrina publica bildet, schließt sie sich notwendig an die stufenweise Entwicklung der
 5 letzteren aufs engste an und folgt ihren Wandlungen Schritt für Schritt, so daß sehr wohl zu einer Zeit orthodox heißen kann, was zur anderen heterodox war, und umgekehrt. Aber nicht bloß der geschichtliche Verlauf der christlichen Lehrentwicklung bedingt eine zeitliche Verschiedenheit des Begriffes Orthodoxie, sondern fast noch mehr Einfluß
 10 übt darauf die konfessionelle Spaltung der Kirche. Lutherische und reformierte, römisch- und griechisch-katholische Orthodoxie verhalten sich doch, je schärfer sie ausgeprägt sind, je genauer sie ihrem Begriff innerhalb der einzelnen Teilkirche entsprechen, um so polemischer gegeneinander, und selbst den mannigfaltigen Sekten kann es nicht verwehrt werden, Uebereinstimmung mit ihrer Sonderlehre von ihren Angehörigen zu fordern und Orthodoxie zu nennen. (Spricht man doch auch von jüdischer und muhammedanischer Orthodoxie.) So
 15 tritt zu dem Nacheinander ein weitschichtiges Nebeneinander, auf welches unser Begriff in seiner weitesten Fassung Anwendung findet.

Wir gelangen aber zu einer engeren Begrenzung, wenn wir in Betracht nehmen, in welchem Maße die Uebereinstimmung mit der zeitweilig anerkannten und geltenden Kirchenlehre den Gliedern einer kirchlichen Gemeinschaft zuzumuten ist. Bei Laien oder
 20 Nichttheologen pflegt von Orthodoxie nicht die Rede zu sein. Zwar gilt auch ihnen, was 1 Pt 3, 15 geschrieben steht, und die Unterweisung, welche sie empfangen haben, auch wenn sie über den Katechismus nicht hinausging, soll sie dazu in stand setzen. Doch wird ihre *ἀπολογία* nur kräftiger sein, wenn sie nicht den Charakter einer lehrhaften Darlegung ihres Glaubens an sich trägt. (Vgl. die weitgehende Forderung der
 25 Testakte in England von 1673—1828, oder das Verfahren, womit die Bischöfe in Deutschland die Anerkennung der vatikanischen Dekrete im Beichtstuhl erzwingen.) — Fraglich erscheint auch, ob mit Zug von Kirchenvorstehern, Gemeindevältesten, Zustimmung zum kirchlichen Bekenntnis, bei uns etwa zur Augustana, begehrt wird. Dagegen ist schon bei Schullehrern, denen ein Teil des öffentlichen Religionsunterrichts übertragen
 30 ist, ernstlich darauf zu sehen, daß sie sich genau an die Kirchenlehre halten, und von entscheidender Wichtigkeit wird endlich die Frage der Orthodoxie für die Träger des Kirchenamts und des theologisch-wissenschaftlichen Berufes. Denn von ihnen wird erwartet und sie übernehmen eine ausdrückliche Verpflichtung, daß sie die Lehre der Kirche, in deren Dienst sie stehen, allseitig bewahren und vertreten.

Der Geistliche soll orthodox nicht bloß predigen und unterrichten, sondern sein. Er gelobt jenes beim Eintritt in sein Amt, aber sein Gelübde setzt dieses voraus. Es kommt
 35 uns hier nicht zu, die vielumstrittenen Grenzen der Lehrfreiheit und des Symbolzwanges festzusetzen. Darüber kann aber kein Zweifel obwalten, daß der ein unseliger Mann ist, der wider seine innere Überzeugung bekenntnismäßig lehrt, und der ein unredlicher Mann,
 40 der sein Lehramt mißbraucht, um das Bekenntnis seiner Kirche zu untergraben und anzufechten. Und wenn wir zugeben, daß dem akademischen Lehrer und theologischen Schriftsteller ein weiterer Spielraum gegönnt sein muß als dem praktischen Geistlichen, so wird doch keine Kirche ihre Theologie aus der Verbindlichkeit gegen das kirchliche Bekenntnis
 45 so entlassen können, daß der Theologe das Banner der Kirche mit dem der freien Wissenschaft vertauschen dürfte, — so lange wenigstens, als die künftigen Kirchendiener ihre wissenschaftliche Vorbildung bei den theologischen Fakultäten zu erwerben gehalten sind. (Mit den von Rothe in der 2. Auflage seiner Ethik, Bd 5, S. 433 ff. entwickelten Ansichten ist
 50 schlechterdings nicht auszukommen. Er will keine unbegrenzte Lehrfreiheit, aber so elastische Grenzen, daß sie eben keine sind. Er will normative Autorität der Symbole, behauptet aber, daß wir keine wirklichen, d. h. keine lebendigen Symbole haben.)

Zimmerhin werden wir, im Hinblick auf das Pfarramt wie auf das theologische Lehramt, die Fragen nicht umgehen können: wo hört die Orthodoxie auf und beginnt die Heterodoxie? wie weit ist Heterodoxie zu dulden und wo schlägt sie in eigentliche Irrlehre
 55 um? Und diese Fragen fordern ein näheres Eingehen auf die Geschichte.

Marheinekes berühmte Abhandlung „Über den Ursprung und die Entwicklung der Orthodoxie und Heterodoxie in den drei ersten Jahrhunderten des Christentums“ in Daub und Creuzers Studien, Bd III, 1807, — obwohl in manchen Einzelpunkten durch die neueren Forschungen überholt, doch immer sehr lesenswert, — bietet für unsere Untersuchung darum wenig Ertrag, weil er unter Orthodoxie die Kirchenlehre selbst und unter
 60 Heterodoxie den an ihr und ihr gegenüber sich entwickelnden Widerspruch, die Härte,

versteht. Er zeigt trefflich, wie es zu einer fixierten und autoritativ geschützten Kirchenlehre allmählich gekommen ist durch den ineinander greifenden Einfluß der *regula fidei*, der theologischen Arbeit der Kirchenväter und des sich bildenden Lehrkörpers, des katholischen Episkopats. Er berücksichtigt aber nicht den allerdings nicht greifbaren, aber im Stillen doch mächtig wirkenden Faktor des in der Gesamtkristenheit stets vorhandenen Heilsglaubens, in welchem der Geist Christi seine verheißene Gegenwart und Kraft je und je geübt hat und noch übt. Jene Feststellung der Kirchenlehre, welche er bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts schildert und welche dann durch die ökumenischen Konzilien fortgesetzt wurde, hat zwei Seiten an sich, eine, nach welcher sie göttlich berechtigt und notwendig war und die bleibende Grundlage des christlichen Glaubens, das richtige Verständnis der Schriftlehre, sicherte, — eine andere, als Menschenwert, nach welcher sie den Übergang bildete zu der starren gesetzlichen Rechtgläubigkeit, in die das Geistesleben der morgenländischen Kirche nach Abschluß der großen Lehrstreitigkeiten seit Johannes Damascenus mehr und mehr verfiel. Vor einem solchen Triumph der Orthodoxie (den die griechische Kirche seit 19. Februar 842 durch ein besonderes Fest, *ἡ κυριακὴ τῆς ὁρθοδοξίας*, alljährlich am ersten Fastensonntag feiert) blieb die abendländische Kirche durch providentielle Leitung bewahrt. Das Papsttum verfolgte andere Ziele; seine Herrschaft ließ das ganze Mittelalter hindurch, neben aller Verfolgung und Mißhandlung der Ketzer, für die individuelle Auffassung und Darstellung der Kirchenlehre genügenden Raum, und was die Reformation nach dieser Seite zu strafen und zu bessern fand, war im Grunde doch mehr Vernachlässigung als Verderbnis der Heilswahrheiten. Heterodoxien von sehr weitgehender Art, kühne Spekulation, scharfe Kritik ertrug das geltende System der Scholastik ohne gewalttätige Reaktion, wenn sie nur nicht an das politische System der Kirche rührten.

Mit der Reformation trat eine große Wendung ein. Indem die Protestanten Deutschlands, von innen und von außen gebrängt, ihre Lehre in symbolischen Schriften zusammenfaßten und dem öffentlichen Urteil vorlegten, nötigten sie alle anderen Kirchen und Parteien, das gleiche zu thun. Das 16. Jahrhundert ist das Jahrhundert der Bekenntnisschriften — und das 17. das der Orthodoxie. In den reformatorischen Gemeinschaften zumal, und am meisten in Deutschland, wird die Kirchenlehre zum Mittelpunkt der ganzen Lebensbewegung; jedermann ist theologisch gebildet, um an dem Streite über Lehrbestimmungen regen, ja leidenschaftlichen Anteil zu nehmen, und wenn die Kanzeln mit den Kathedern in Erörterung dieser Dinge wetteiferten, so ist wohl zu beachten, daß die Gemeinden dies erwarteten und begehrten. — Auch die römisch-katholische, vielmehr jesuitische Orthodoxie besteht um dieselbe Zeit in Frankreich ihren großen und aufregenden Kampf mit dem Janсениsmus; sogar die spezifisch sich so nennende orthodoxe Kirche wird durch die von Cyrillus Lufaris hervorgerufene Bewegung aus ihrer Apathie aufgerüttelt und faßt in der *confessio* des Petrus Mogilas ihre Lehre noch einmal zusammen.

Die Gleichzeitigkeit dieser Vorgänge giebt doch zu denken, und man wird veranlaßt, der so hart beurteilten lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts insoweit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, daß man sie nicht bloß für ein Werk spitzfindiger haarspaltender Subtilität einerseits und hochfahrender theologischer Rechthaberei andererseits ansieht, sondern ihr eine gewisse innere Notwendigkeit zugesteht. Die reine Lehre war doch einmal das Kleinod, ja das eigentümliche Charisma unserer Kirche; die liebende Versenkung in sie und das ernste Bemühen, ihre Wahrheit, ihren logischen Zusammenhang, ihre innere Konsequenz aufzuzeigen, verdient entschiedene Anerkennung und hat unleugbar dauernde Früchte getragen. Die heute noch in der lutherischen Kirche übliche katechetische Unterweisung, wenn auch durch Spener belebt und in volksmäßigere Bahn geleitet, verdankt jener Orthodoxie unendlich vieles, was längst Gemeingut unseres evangelisch-christlichen Volkes geworden ist; und der Theologiestudierende wird zu seiner Einführung in die Dogmatik nichts besseres thun können, als einmal gründlich das System jener orthodoxen Dogmatiker durcharbeiten, vor dessen dialektischem Aufbau selbst ein Lessing Respekt hatte. Aber allerdings drohte Gefahr, daß die reine Lehre zum Götzen werde, und die Art und Weise, wie sie ihre Alleinherrschaft in der Kirche durchsetzen und behaupten wollte, erinnerte zuletzt allzusehr an das vom Herrn selbst gerichtete Vorbild aller falschen und toten Orthodoxie: an den Pharisäismus.

Daher mußte sie als die Kirche beherrschendes System zusammenbrechen; aber die über alles Maß anschwellende Flut der Heterodoxie im 18. Jahrhundert zeigte bald, welchen Damm man zerrissen hatte. Weder der Pietismus, der im Gegensatz zur Betonung

der Sekte wesentlich sind. Erstens steht die angebliche Verwerfung der ehelichen Gemeinschaft mit dem Satze, daß bei allgemeiner Herrschaft der Sekte doch fort und fort Menschen werden geboren werden, im Widerspruche, und man kann sich nur für einen oder den andern Teil entscheiden; da aber sind doch die Angaben über das jüngste Gericht und was damit zusammenhängt, so eigentümlich, daß man sie nicht wird fallen lassen dürfen und eher bei dem andern Punkte einen Irrtum annehmen muß. Übrigens ist, daß der Berichterstatter beides ruhig nebeneinander stellt, ein Beweis, wie oberflächlich er bei aller anscheinenden Genauigkeit verfahren ist. Das Zweite betrifft die Stelle über die Taufe, die so lautet *De baptismo dicunt quod nihil valeat nisi quantum valeant merita baptizantis, parvulis vero non prodest, nisi fuerint perfecti in secta illa; item dicunt quod Judaeus possit salvari in secte sua sine baptismo.* Von den drei hier enthaltenen Sätzen ist der erste meist so verstanden worden, wie wir es angegeben haben, dagegen faßt ihn R. Müller S. 169 in dem Sinne, daß die Taufe den Kindern nur helfe, wenn perfecti da sind (die sie vollziehen). Dagegen scheint doch zu sprechen, daß man bei dieser Auffassung die eingeklammerten Worte erst ergänzen muß; mit Recht hat ferner Haupt darauf hingewiesen, daß der dritte Satz, in Betreff der Juden, beweist, daß die Ortlieber der Taufe überhaupt keine wesentliche Bedeutung, also natürlich auch nicht für die Kinder, beilegen. Weiter möchte aber der erste Satz anders als gewöhnlich zu verstehen sein; man läßt ihn besagen, daß die Gültigkeit der Taufe durch die Würdigkeit des Täufers bedingt sei, was mit der Ansicht der lombardischen Armen übereinkommen würde. Aber die Worte sagen doch etwas anderes, nämlich daß die Taufe so viel gelte, wie die Verdienste des Täufers, d. h. je nach den Umständen mehr oder weniger. Hat das jemals eine Sekte behauptet? Wenn die Ortlieber diesen Satz aussprachen, so konnte damit nur gemeint sein, daß die Taufe an sich überhaupt nichts helfe, sondern nur die Verdienste, die sich der Täufer durch seine Belehrung des Täuflings (oder auch, wie Reuter S. 239 will, durch sein Beispiel) erwirbt. Danach erscheint es zweifelhaft, ob die Sekte überhaupt einen der Taufe entsprechenden Brauch hatte, dessen Vollziehung Sache der perfecti war; jedenfalls könnten sie ihm nur die Bedeutung einer Ceremonie beigelegt haben. Dagegen scheint eine Art von Absolution durch sie geübt worden zu sein, wenn es 266 H in Bezug auf die perfecti heißt *talisis et solvit et ligat et omnia potest.*

Bei dem Lückenhaften und z. T. verschiedener Deutung Fähigen der Aussagen über die Ortlieber ist es nicht zu verwundern, daß man sie sehr verschieden klassifiziert hat; teils wurden sie mit den Amalricianern, teils mit den Katharern in Verbindung gebracht, weiter haben Hahn Gesch. d. Ketz. im M. II, 268 und Schmidt S. 54 auf eine Verwandtschaft zwischen ihnen und den Waldensern wie sie Stephan von Bourbon in der Schrift *De septem donis spiritus s.* schildert, aufmerksam gemacht. Unabhängig von den Genannten hat R. Müller in einer sehr gelehrten Untersuchung den Nachweis unternommen, daß ihnen ihre Stelle unter den Waldensern anzuweisen sei, doch so, daß sie Gedanken der Amalricianer und der Brüder des freien Geistes ausgenommen hätten. Er zeigt, daß sich unter den Angaben des Stephan über die Waldenser, Sätze finden, die in auffallender Weise sich mit solchen berühren, die der Passauer Anon. den Ortliebern beilegt und folgert daraus, daß die Waldenser des Stephan Ortlieber seien. Die Richtigkeit der ersten Beobachtung steht außer Frage, zu schließen möchte daraus zunächst aber doch nur sein, daß Stephan in seiner inquisitorischen Thätigkeit auch Ortlieber gehört hat; die Thatsache, daß er sie für Waldenser hielt, wird dadurch in ihrer Bedeutung gemindert, daß nach seinen eigenen Angaben die Aussagen der von ihm als Waldenser angesehenen Ketz. viel Widersprechendes enthalten und daß er wie Haupt S. 318 ff. gezeigt hat, sich über die Verhältnisse der verschiedenen Sekten zu einander nicht wohl unterrichtet erweist. Dasselbe gilt aber auch von manchen anderen Inquisitoren, und deshalb wird wenn sie die Ortlieber im Zusammenhange mit Gruppen waldensischer (noch z. T. auch anderer!) Häretiker nennen, sich daraus kein sicherer Schluß über deren Zugehörigkeit ziehen lassen. Wie steht es aber mit der inneren Verwandtschaft? Was dafür Positives angeführt werden kann, ist wenig und dies meist nicht einmal spezifisch waldensisch. Perfecti haben auch die Katharer; wenn Lügen, Schwören und einen Menschen, aus welcher Ursache auch immer, töten als Hauptjünden bei Ortliebern und Waldensern gelten so, wenigstens die beiden letzten Stücke, auch bei den Katharern. So bliebe nur das Gewicht, das sie auf das Predigen gelegt haben sollen, und auch das wird kaum ausschließlich waldensisch gewesen sein. Die übrigen Stücke sind nur negativ d. h. enthalten Momente des Gegensatzes gegen die katholische Kirche, die verschiedenen Sekten

gemeinsam sind. Andererseits aber welche Differenzen! Bei den Waldensern Annahme des kirchlichen Dogmas mit wenigen Ausnahmen, bei den Ortliern vollständige Ablehnung desselben, dort Beibehaltung der Hauptsakramente, hier entweder völlige Verwerfung oder Herabdrückung zu bedeutungslosen Zeichen, dort, worauf Haupt S. 328 ff. mit Recht Nachdruck legt, grundsätzlich buchstäbliche Schriftauslegung, hier freieste Umdeutung. 5 Soll also, was als möglich angesehen werden kann, ein gewisser geschichtlicher Zusammenhang zwischen Ortliern und Waldensern stattgefunden haben, so wird man annehmen müssen, daß ihre Abzweigung von diesen einem fast vollständigen Abfall gleichgekommen sei, bei dem nur ein paar nicht eigentlich wesentliche Punkte von früher beibehalten wurden; ihrem Gesamtcharakter nach scheint es mir unmöglich, sie den Waldensern zuzuzählen. — 10 Viel weiter als die Verwandtschaft mit den Waldensern reichen die Berührungen mit den Katharern; die Auslegung des Neuen Testaments, die Leugnung der Notwendigkeit der Taufe, die Behauptung, daß die wahre Buße im Anschluß an ihre Sekte bestehe, ebenso, daß unter dem Leibe Christi nichts anderes zu verstehen sei als der Leib des Gläubigen u. s. w., finden Analogien bei dieser oder jener katharischen Partei (vgl. Haupt 15 S. 320 ff. wo indessen hinsichtlich einiger Punkte doch Einwendungen zu machen sein möchten). Indessen auch hier handelt es sich um Dinge und Sätze, die sich bei verschiedenartigen Sekten finden konnten; spezifisch Katharisches, das mit Sicherheit als Zeichen der Zugehörigkeit zu dieser Sektenklasse angesehen werden könnte, ist darunter nicht enthalten. Dagegen deutet manches nach einer ganz anderen Seite hin. Jener 20 eine Satz der sich in der *compilatio de novo spiritu* (bei Breger I, 461. Döllinger, Beiträge z. Sektengesch. d. M. II, 305 ff.; nach Haupt ZKG VII, 503. 559 in einer Mainzer Hdschr., die auch das richtige Ortlibi gegenüber sonstigen Entstellungen des Namens hat, Albert d. Gr. beigelegt) Nr. 78 verzeichnet ist, lautet: *dicere hominem debere abstinere ab exterioribus et sequi responsa spiritus intra se est haeresis* 25 *cuiusdam Ortlibi qui fuit de Argentina quam Innocentius III condemnavit*. Der Satz zeigt in dem Gegensatz, den er zwischen allem Äußeren und dem inneren Bewußtsein des Menschen aufstellt, einen Spiritualismus, der eine Verwandtschaft mit den Amalricianern oder auch den Brüdern des freien Geistes enthält. Doch wie der Spiritualismus selbst verschiedene Wendungen nehmen kann, so läßt auch dieser Satz sowohl 30 eine rationalistische wie eine enthusiastische Deutung zu. Vergewärtigen wir uns nun, was wir von der Sekte wissen, so finden wir darin kaum etwas entschieden Enthusiastisches, und das unterscheidet sie von den Brüdern des freien Geistes. Uebrigens ist auch spezifisch Amalricianisches, besonders die Lehre von den drei Zeitaltern, von ihnen nicht berichtet, und ob ihre Denkweise pantheistisch war, ist fraglich. Dagegen erhalten wir, 35 wenn wir zusammennehmen, was sie über Trinität, Christologie, Sakramente und namentlich das jüngste Gericht lehren, den Eindruck einer rationalistischen Denkweise. Vielleicht hat Reuter, der sonst ja oft Aufklärung findet, wo sie nicht ist, gerade hier richtig gesehen. Demnach könnte man sich denken, daß Ortlieb, der vielleicht den Katharern angehört hatte, nachdem er — es muß ganz dahingestellt bleiben, auf welche Weise — zu einem 40 rationalisierenden Spiritualismus gekommen war, von da aus die katharische Lehre revidiert hat, so daß er manches davon beibehielt, im ganzen aber etwas neues aufstellte — vielleicht hat er dies und das auch von den Waldensern aufgenommen — und daß es ihm gelang, um diese neue Lehre einen Anhang zu sammeln. Ich stelle dies als Möglichkeit hin, glaube übrigens aber mit Haupt, daß ein sicheres Urteil über die Ortliern 45 auf Grund des bisher bekannten Quellenmaterials nicht möglich ist. E. M. Deutsch.

Osiander, Andreas, gest. 1552. — Quellen sind vornehmlich die zahlreichen Schriften O.s., von welchen der Königsberger (später Berliner) Kirchenhistoriker Lehnerdt im Jahre 1835 ein Verzeichnis unter dem Titel „Nuctarium“ (in 8°) zusammenstellte. Ergänzt wurde dasselbe durch W. Möller in seiner gleichzunennenden Monographie über O. Dazu 50 kommen Briefe O.s., einer bei R. und W. Kraft, Briefe und Dokumente u. s. w., Elberfeld 1876, andere bei P. Ischadert, Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen, I—III (= Publikationen aus den R. Preuß. Staatsarchiven, Bd 43—45) Leipzig 1890 (vgl. daselbst die Inhaltsverzeichnisse) und bei P. Ischadert, Ungedruckte Briefe zur allgemeinen Reformationsgeschichte, Göttingen 1894. — Literatur: Die ältere Spezialliteratur s. bei 55 Wilken, Andreas O.s. Leben, Lehre und Schriften I, Straßund 1844, 4°, u. bei W. Möller, Andreas O.s. Leben und ausgew. Schriften, Elberfeld 1870 (Leben zc. der Väter u. Begr. d. luth. R., V), auf welches sich die Seitenzahlen im Text beziehen. Für den Osianderischen Streit: Von Gottes Gnaden Unser Albrechten des Älteren . . . Ausschreiben zc., Königsberg 1553; J. Fund, Wahrheit u. gründl. Bericht zc., Königsberg 1553; Mürlin, Historia etc., 60

Braunschweig 1554; Matth. Vogel, Dialogus etc., Königsberg 1557; Joh. Wigand, De Osiandrisimo 1586, 4° (herausg. von Corvinus); C. Schlüsselburg, Catal. haeret. lit. VI, Francof. 1598; Salig, Histor. der A. Conf. II; Hartnoch, Preuß. Kirchenhist., Frankfurt a. M. und Leipzig 1686, 4°; Pland, Gesch. des prot. Lehrbegr. IV, 249 ff.; W. Möllers A. „Osiander“ in Abh XXIV (1887), 473 ff.; Erdmanns A. „Brieffmann“ oben Bd III, 404, 10 ff.; (Schmid) Kunzes A. „Chemnitz“ oben Bd III, 796 ff.; Möllers A. „Fund“, oben Bd VI, 320 ff.; Wagenmann-Dezius' A. „Mörlin“ oben Bd XIII, 237 ff.

Zur Beurteilung noch: Heberle in ThStK 1844, 371 ff.; Baur, Christl. Lehre von der Versöhnung, S. 316 ff.; Ritschl, Die Rechtfertigungslehre d. A. Os. in den JbZt II, 1857 und in Rechtf. u. Versöhnung, I, S. 72 ff.; Frank, Theol. d. Konfordinformel II; P. Tschadert, NB I (s. oben), S. 302 ff.

Andreas O., der Nürnberger Reformator und Königsberger Streittheologe, Stammvater eines angesehenen Theologengeschlechtes, ist am 19. Dezember 1498 zu Gunzenhausen an der Altmühl unter markgräfl. brandenburgischer Herrschaft geboren als Sohn eines Schmieds, der ebenfalls Andreas hieß. Seine Gegner deuten den Namen = Hofsiander, Heiligmann, als selbstgewählte griechische Umbildung; aber Osiander versichert, daß schon sein Großvater Konrad den Namen geführt, und die deutschen Bezeichnungen Hofsiander, Hofsianderle sind vielmehr populäre Germanisierungen. Unmöglich ist es nicht, daß wirklich nach mehreren Andeutungen jüdisches Blut in seinen Adern floß, welches man in den schwarzen Haaren und der dunkeln Gesichtsfarbe wiedererkennen wollte; der griechische Name könnte dann etwa bei der Konversion des Großvaters angenommen sein. Die ganze Annahme kann aber auch nur aus der Vorliebe Osianders für hebräische Studien und den dadurch veranlaßten öfteren Verkehr mit Juden entstanden sein. (Vgl. W. Möller, Leben Osianders S. 561. Die dort erwähnte seltene Schrift ist: Ob es war vñ glau | blich sey / daß die Juden der Chri | sten kinder heimlich erwürgen, vñ jr blut | gebrauchen / ein treffliche schrift | auff eines heden vrteyl gestellt. | Wer Menschen blut vergeußt / des blut sol auch vergossen werdñ. 3 Bogen kl. 8° [die beiden letzten Blätter leer] D. D. u. J.). Als Knabe besuchte O. die Schulen zu Leipzig und Altenburg, kam dann vor 1517 auf die Universität Ingolstadt, wo er noch mit Böschenstein hebräische Studien trieb. Im Jahre 1520 erhielt er in Nürnberg, wo seine Eltern durch Anton Tucher in einem Spital Versorgung fanden, die Priesterweihe und wurde Lehrer der hebräischen Sprache am Augustinerkloster. Schon 1522 gab er eine nach dem Urtext verbesserte und mit Randbemerkungen versehene Vulgata heraus (Biblia sacra etc.). In demselben Jahre zum Präbikanten von St. Lorenz berufen, gewann er den größten und entscheidendsten Einfluß auf die Durchführung der Reformation in der Reichsstadt. Schon während des Nürnberger Reichstages 1522—1523 beschwerte sich der päpstliche Legat Schiregati über seine und anderer Präbikanten lutherische Predigten; während des Reichstages im folgenden Jahre, als die Bewegung sich unaufhaltam Bahn brach in jenen großen österlichen Abendmahlsfeiern, war es Osiander, der auch der Königin Katherina von Dänemark, Schwester Karls V. und Ferdinands, das hl. Abendmahl unter beiderlei Gestalt reichte und, während der päpstliche Legat Campegius in der Stadt war, in der Chartwoche gewaltig gegen den römischen Antichrist donnerte. Er gab ein deutsches (allerdings noch sehr am römischen Ritual festhaltendes) Taufbüchlein heraus und stand den Präbikanten der beiden Pfarrkirchen in Einführung kirchlicher Neuerungen sowie in ihrer Verantwortung vor dem Bischof von Bamberg („Grund und Ursach“ etc.) zur Seite. Zugleich verfaßte er eine größere Reformationslehrschrift, welche von ihm und den Predigern Schlepner und Venatorius dem Rat eingereicht und noch 1524 außerhalb Nürnbergs gedruckt wurde: Ein gut Unterricht und getreuer Ratsschlag aus heiliger göttlicher Schrift, weß man sich in diesen Zwietrachten unsern heiligen Glauben und christliche Lehre betreffend, halten soll; darin, was Gottes Wort und Menschenlehre, was Christus und Antichrist sei, fürnämlich gehandelt wird (s. Möller, Leben Osianders S. 24). In demselben Jahre gab er den Brief des Bambergischen Hofmeisters, Johann von Schwarzenberg, worin dieser den Austritt seiner Tochter aus dem Kloster rechtfertigte, mit einer geharnischten Einleitung gegen das Mönchtum heraus, erregte aber durch die Rücksichtslosigkeit derselben das Mißfallen des Rats. Dennoch war er es, welcher in dem entscheidenden, vom Rate veranstalteten Gespräche in den Fasten 1525 von evangelischer Seite das Wort führte. Gegen die Angriffe des Franziskaners Kaspar Schabgeier richtete er (1525) eine heftige Schrift zur Bekämpfung der Lehre vom Mesopfer. Er und Lazarus Spengler (s. d. A.) erscheinen als die Hauptfaktoren der kirchlichen Umgestaltung der Reichsstadt, während der früher beiden nahe stehende Virtheimer sich jetzt grollend zurückzog. Dabei suchte Osiander, der bei aller Eigentümlichkeit seiner Auffassung und vollem Be-

wußte sein seiner Selbstständigkeit sich mit Luther einig wußte, sowohl die schwärmerischen Tendenzen jener Jahre, die schriftgelehrtlich theokratische, wie die enthusiastische, abzuhalten (s. das wichtige Gutachten gegen Schwertfeger a. a. O., S. 63 ff.), als auch die bloß symbolische Fassung der Abendmahlslehre (gegen Greiffenberger ebend. S. 66 ff.) auszuschließen, überdies die Sache des Evangeliums gegen den Aufruhr zu sichern (Predigt vom Zolpfennig S. 72 ff.). Im November 1525 besiegelte er seine Stellung durch Eintritt in den Ehestand. In den nächsten Jahren greift Osiander erfolgreich ein in jenes Ringen der sächsischen Reformation mit der schweizerischen in Oberdeutschland, so in dem auf Spenglers Veranlassung gestellten Gutachten vom März 1527 in Betreff Billikans, welcher sich, wie auch Urbanus Rhegius, vorübergehend von Zwingli gewinnen ließ. Zwingli, durch das Verbot seiner Schriften in Nürnberg verletzt, wandte sich brieflich (6. März 1527) an Osiander und wurde von diesem in einer gereizten und hitzigen Antwort zurückgewiesen. (*Epistolae duae* etc. S. 85 ff.)

Auf die Bemühungen Philipps von Hessen, durch das Marburger Gespräch eine Ausgleichung herbeizuführen, blickte Osiander ebenso mißtrauisch als die Wittenberger; er folgte aber gleichwohl der Aufforderung Philipps zur Teilnahme, und wir verdanken ihm eine Relation über das Gespräch und eine Ausgabe der Marburger Artikel. Damals erst wurde er mit den Wittenbergern persönlich bekannt und bei der gemeinsamen Stellung gegen die Schweizer war der Eindruck ein günstiger. Hier einig mit Luther, ist Osiander doch bei den Verhandlungen der protestantischen Partei (Tag zu Nürnberg 6. Januar 1530) abweichend von diesem für die Berechtigung einer eventuellen bewaffneten Notwehr auch gegen den Kaiser eingetreten und hat den Gedanken verfochten, „daß nicht alle, sondern nur die ordentliche Gewalt von Gott sei, und daß deswegen die untere Obrigkeit im Reich wohl befügt, wider die unordentliche Gewalt in Glaubenssachen ihre Unterthanen zu schützen“ (S. 126 ff.). Auf dem Reichstage zu Augsburg war eine Zeit lang 25 Osiander auch anwesend und mit den evangelischen Theologen in täglichem Verkehr. Dabei hat er mit Melanchthon von seinem unten zu bezeichnenden Gesichtspunkte aus über die Rechtfertigungslehre verhandelt im Hause des Urbanus Rhegius, der ihm die hebräische Bibel dazu liefern mußte. Anfangs in gehobener Stimmung, gewinnt er allmählich eine trübere Ansicht und rügt Melanchthons unzeitige Nachgiebigkeit. Vor der 30 Verlesung der römischen Konfutation (3. August) nach Nürnberg zurückgekehrt, schrieb er auf Grund der Aufzeichnungen des Camerarius eine beachtenswerte Apologie gegen diese (S. 139 ff.), ebenso infolge der schmalkaldischen Verhandlungen (Ende 1530) ein Gutachten für Appellation vom Reichstagsabschied an ein gemeinchristliches Konzil (ebd. 147). Inzwischen war Osiander bereits einflußreich thätig gewesen für die Kirchenvisitation, welche 35 von Nürnberg in Gemeinschaft mit dem Markgrafen Georg von Brandenburg für beide Gebiete unternommen worden war. Die von markgräflicher Seite gestellten 23 Artikel hat Osiander mit Schlepner lehrhaft ausgearbeitet — die sogenannten Schwabacher Visitationsartikel von 1528 (v. d. Litz, Erläuterungen von der Reformationshistorie, Schwabach 1738, S. 247 ff. u. ö.). An diese 1528 und 1529 ausgeführte Kirchenvisitation 40 schlossen sich die Bemühungen um eine Kirchenordnung, bei deren Beratung es zwischen Osiander, der selbstständig und rücksichtslos seinen Weg zu gehen liebte, und den anderen Nürnberger Geistlichen nicht an Reibungen fehlte. Aus den fortgesetzten Verhandlungen, zu denen Georg besonders Brenz heranzog, ging zuletzt die nach Begutachtung durch die Wittenberger von Osiander und Brenz zusammen im Herbst 1532 redigierte Branden- 45 burgisch-Nürnbergische Kirchenordnung hervor, welcher die sogenannten „Kinderpredigten“, an denen Osiander mindestens starken Anteil hat, beigefügt wurden. Vergeblich hatte Osiander versucht, in der Kirchenordnung den Artikel vom Banne durchzusetzen; es war nur möglich gewesen, eine Bestimmung über zeitweise Zurückweisung vom Sakramente aufzunehmen. Aber auch zu deren Ausführung bedurfte es der auf große Schwierigkeiten 50 stößenden Privatbeichte, welche bei der Abschaffung der Ohrenbeichte (1527) nur als etwas Freies empfohlen war. Osiander bekämpfte, nicht ohne berechtigten Anstoß an der eingerissenen Zuchtlosigkeit des Sakramentsgenusses, die in Nürnberg aufgekommene „offene Schuld“ und allgemeine Absolution von der Kanzel und kämpfte mit seiner ganzen Leidenschaftlichkeit, Rechtshaberei und Übertreibung für die Privatbeichte, so daß die Wittenberger, 55 auch Luther, obwohl den Wert der Privatbeichte und der besonderen Aneignung der Absolution an den Einzelnen anerkennend, doch erinnern mußten, daß auch durch die Predigt des Evangeliums Sündenvergebung mitgeteilt werde und andererseits jede Absolution (was Osiander an jener allgemeinen getadelt hatte) in gewissem Sinne nur bedingt sei. Der hitzige Streit, welcher Osiander mit seinen Nürnberger Kollegen in harte Spannung 60

brachte, wurde 1533 zwar beschwichtigt, brach aber 1536 und 1539 aufs neue aus und trug viel dazu bei, Osianders Popularität in Nürnberg zu vermindern (zu Möllers Nachweisungen S. 169 ff.; vgl. noch Seidemann, Aus Spenglers Briefwechsel, ThStK 1878, 320). Es wird damit zusammenhängen, daß Osiander 1534 vom Räte seine Entlassung
 5 forderte; er ließ sich aber durch günstigere Gehaltsbedingungen halten. Die Verhöhnung Osianders beim letzten sogenannten Schönbartlaufen (1539) spiegelt die öffentliche Stimmung gegen ihn. Mit der Herstellung des evangelischen Kirchenwesens hing auch Osianders gegen den Wunsch des Rates veröffentlichtes Gutachten „von verbotenen Heirathen“ (1537) zusammen. Trotz solcher Differenzen, welche Osiander sehr unbequem werden
 10 ließen, legte Melanchthon 1537 Gewicht darauf, daß ihn der Rat auf die Versammlung zu Schmalkalden senden möchte. Hier erregte er durch eine Predigt, welche gewissermaßen gegen Luther seine eigentümliche Anschauung geltend machte (s. u.), Anstoß, ohne daß doch damals die Sache weitere Folgen hatte. Auch an jenen wichtigen Vergleichsverhandlungen in Hagenau (Sommer 1540) und Worms, welche dem Regensburger Religions-
 15 gespräch voraus gingen, war Osiander mit Benz. Lint beteiligt. An ersterem Orte lernte ihn Calvin kennen, der sich an seinen unziemlichen Tischscherzen ärgerte. Mit den Wittenbergern in dem Wunsche nach Herstellung festerer kirchlicher Zucht einig, wurde er doch andererseits in Worms durch das schüchterne und diplomatische Verfahren Melanchthons gegenüber den Intriguen Granvellas zu schroffem und leidenschaftlichem Auftreten gereizt.
 20 Der für die Vergleichsverhandlungen sehr gestimmte Rat von Nürnberg sandte daher zum Regensburger Gespräch (1541) nicht ihn, sondern Veit Dietrich. Dafür berief ihn im Sommer 1542 der Pfalzgraf Ottheinrich von Pfalz-Neuburg zur Einführung der Kirchenreformation in sein Gebiet. Osiander stellte dann in Nürnberg auf Grund der Brandenburgisch-Nürnbergischen, aber mit Herübernahme mancher dem Katholicismus näher stehenden
 25 Ceremonien aus der Kurbrandenburgischen die Kirchenordnung für Pfalz-Neuburg zusammen, zu deren Einführung er 1543 noch einmal nach Neuburg kam. Damals erfolgte die Leichenfeier der verstorbenen Pfalzgräfin nach gereinigtem Ritus und mit einer Predigt Osianders.

Neben alledem hat die litterarische Arbeit Osianders nicht geruht. Ein Zeugnis der
 30 eigentümlichen Richtung seiner Schriftstudien ist die Evangelienharmonie von 1537, zu deren Ausführung ihn bereits 1532 Granmer ermuntert hatte, welcher bei seiner Anwesenheit in Deutschland im Interesse der Ehecheidung Heinrichs VIII. mit Osiander in Verkehr trat, von ihm ein zustimmendes Gutachten erhielt und eine Verwandte Osianders heimlich zur
 Ehe nahm. Jene Harmonie treibt die mechanische Harmonisierung der evangelischen Erzählung rücksichtslos auf die Spitze, hat aber seinerzeit viel Beifall gefunden. Die Polemik
 35 gegen Rom ruhte nicht. Mit Hans Sachs verbündet, gab er (1527) die „wunderliche Weisagung“, eine Deutung älterer antirömischer Bilder in reformatorischem Sinne heraus; in demselben Jahre auch St. Hildegards Weisagungen (S. 97 ff.). Am schärfsten ging
 Osiander gegen Eck vor, welcher bereits 1533 eine Schrift gegen die Nürnbergische Kirchen-
 40 ordnung herausgegeben, dann in seinen Predigten über die 10 Gebote gegen die „Kinderpredigten“ polemisiert hatte; Osianders „Verantwortung des Nürnbergischen Katechismi“, eine sehr grobe Schrift, vertrat besonders die protestantische Lehre von der Erbsünde gegen die scholastische Abschwächung, brachte ihn aber durch Uebertreibungen und Absonderlichkeiten in unliebsame Erörterungen mit Melanchthon. Ziemlich verächtlich fertigte er auch
 45 den wunderlichen Ruppert Mosham mit seinen unklaren Vermittelungsideen ab in der epistola theol. Norimb. 1539 (S. 228 ff.). Endlich begründete er in seiner Schrift „Coniecturae de ultimis temporibus“ 1544 mit großer Gelehrsamkeit, aber auch großer Zuversicht zu den letzten Kombinationen seine apokalyptischen Anschauungen von dem Papst als dem Antichrist. Cochläus bekämpfte sie in einer eigenen Schrift. Auch
 50 auf anderem als theologischem Gebiete hat sich Osiander umgesehen. Sein Interesse an mathematischen und astrologischen Studien veranlaßte, daß Rheticus ihn für die Herausgabe des berühmten Werkes des Nikolaus Copernicus 1543 „De revolutionibus orbium coelestium“ in Anspruch nahm (S. 257). Osiander besorgte die Korrektur dieses Werkes, das in Nürnberg gedruckt wurde, fügte ihm aber ohne Wissen des Autors eine Vorrede
 55 hinzu, in welcher er die von Copernicus vorgetragene Lehre über die Bewegungen der Himmelskörper um die Sonne als Hypothesen charakterisierte. Daß dies nicht die Ansicht des Autors war, kann als sicher gelten, und daß die Freunde des Copernicus, der bald nach Fertigstellung des Druckes (1543) verstorben war, über Osianders Vorrede empört waren, wissen wir durch einen von ihnen, Tidemann Gise. Dennoch ist es ge-
 60 rade dieser Vorrede zu danken gewesen, daß das Buch des Reformators der Astronomie

im 16. Jahrhundert freie Bahn fand; denn als „Hypothesen“ ließ man sich diese Ansichten zunächst selbst an der römischen Kurie gefallen, bis man den wahren Thatbestand, die genuine Absicht des Autors des Buches, erkannte und es — im 17. Jahrhundert auf den Index libr. prohib. brachte, von dem es erst im 18. Jahrhundert verschwand.

Die Lage wurde für Osiander in Nürnberg allmählich schwül. Rein persönlich durch 5 manche Charakterschwächen Osianders veranlaßt, aber doch auf unverbürgten Klatsch hinauslaufend, waren die Angriffe in einer anonymen Schmähchrift (*Speculum Osiandri* 1544), in welcher Osiander einen zwinglisch gesinnten Gegner vermutete; und in der That hatte Osiander in den Konjekturen die zwinglische Kezerei neben dem antichristlichen Papsttum nicht vergessen. Dagegen spiegelt sich die allgemeine bedrohliche Lage der Protestanten 10 vor dem schmalkaldischen Krieg in der Schrift „Von den Spöttern des Wortes Gottes 1545“, welche Lauheit auch auf evangelischer Seite (bei der vorsichtigen Haltung Nürnbergs) rügt. Und unter den Bedrohungen des ausbrechenden schmalkaldischen Krieges erleichtert er sein Herz in der viel Schönes enthaltenden Schrift „Trostschrift wider die gottlosen Verfolger des Wortes Gottes (1546)“. Bei dem siegreichen Vordringen 15 kaiserlichen Waffen sah sich Osiander ernstlich bedroht, blieb jedoch auch bei der Anwesenheit des Kaisers in Nürnberg unangefochten. Als dann in Nürnberg über das Interim verhandelt werden mußte und daselbe, wenigstens formell, eingeführt wurde, blieb Osiander den Vorstellungen Agricolas unzugänglich, widerstand (mit Beit Dietrich) aufs entschiedenste, hierin unterstützt durch die Volksstimmung, und ließ ein dem Rat eingereichtes, 20 sehr abfälliges Gutachten gegen das Interim auswärts (wahrscheinlich in Magdeburg) im Druck erscheinen: *Bedenken auf das Interim* (S. 293 ff.). Er kam um seinen Abschied ein und verließ am 22. November 1548 noch ohne Genehmigung des Rates die Stadt. Mit erschütternden Worten legte er in seinem Abschiedsbriefe an den Rat seine Gewissensnot dar und die Gründe, die ihn zwingen, „auszuziehen“ und „in eine andere 25 Stadt zu fliehen“, um sich den Frieden seines Gewissens zu erhalten und auf die Sicherheit seines Weibes und seiner Kinder bedacht zu sein. (Der Brief bei P. Tschadert, *Ungedr. Briefe Nr. XVI*.) Dieser Brief ist der Schlüsselstein der gesamten Wirksamkeit Osianders in Nürnberg. Kurze Zeit darauf finden wir Osiander in Breslau.

Von hier aus wandte er sich brieflich an Herzog Albrecht von Preußen, welcher einst, 30 als er in seiner bedrängten Lage (1522) beim Reiche Hilfe suchte, in Nürnberg Osianders Predigten gehört und im Verkehr mit ihm für den Anschluß an die Reformation gewonnen worden war. Schon damals hatte Osiander ihm das Papsttum im Lichte des Antichrists gezeigt. Mehrfach war er seitdem, gleich so vielen anderen Gelehrten, mit Albrecht in brieflicher Verbindung geblieben; seine Konjekturen hatte er ihm dediziert. 35 Jetzt bot er ihm seine Dienste an (2. Dez. 1548), und wohl ohne noch dessen freundliche Antwort zu haben, machte er sich auf den Weg. Am 27. Januar 1549 in Königsberg eingetroffen, erhielt er die Pfarrstelle an der altstädtischen Kirche, welche bis dahin der gleichfalls um des Interims willen geflüchtete Johann Jund verwaltet hatte, und zugleich eine theologische Lektur, ja er wurde bald darauf, obgleich ohne einen akademischen Grad, 40 Professor primarius der theol. Fakultät, geriet aber damit von vornherein bei dem an der jungen Hochschule herrschenden Fraktionsgeiste in häßliche Reibungen, welche durch sein selbstbewußtes und herrschsüchtiges Wesen und bei seiner offenbar parteiischen Begünstigung durch den Herzog gesteigert wurden. Die Angriffe des wittenbergischen Magisters Matthias Lauterwald gegen seine Antrittsdisputation „*De lege et evangelio*“ 45 (5. April 1549), sowie gegen Sätze, welche derselbe aus Osianders Vorlesungen über die ersten Kapitel der Genesis nahm, und wobei Staphylus (s. d. A.) im Hintergrunde gegen ihn wirkte, führten zu widerwärtigen Streitigkeiten, in denen Osiander, unterstützt von Jund, welcher inzwischen Hofprediger des Herzogs geworden war, rücksichtslos seine Gegner zu unterdrücken suchte. Die Berufung Lauterwalds auf Melancthon und seinen 50 der Wittenberger Akademie geleisteten Eid, das Eingreifen des Leipziger Ziegler erhöhte Osianders Gereiztheit (epist., in qua confutatur etc., S. 320), der in letzterem zugleich das Interim bekämpfte. Gegen dieses suchte Osiander in mehrfachen Schriftstücken (S. 323 und 369) dem Herzog seinen Haß einzulösen. Auch in der merkwürdigen Schrift „*Von dem neuen Abgott und Antichrist zu Babel*“ (S. 363) verknüpfte sich mit 55 dem ganzen Zorn gegen Rom der Gegensatz gegen die, „welche subtiler Weise unter dem Interim wieder zum Antichrist kriechen“. Die persönlichen Reibungen wurden noch dadurch erhöht, daß Osiander, im Besitz des Vertrauens Albrechts, auch auf die kirchliche Verwaltung starken Einfluß gewann und besonders nach Brießmanns Tode (Oktober 1549) in formloser Weise in die Geschäfte eingriff, und daß endlich der viel vermögende Leibarzt 60

des Herzogs, Andreas Aurifaber (Goldschmidt), für welchen der Herzog selbst den Werber machte, Osianders Tochter heiratete und bei dieser Hochzeit (19. Januar 1550) Albrecht weder Günst und Kosten sparte. Es erschienen jetzt böshafte Epigramme und Basquille gegen Osiander; an der Universität kam es zu bitteren Verfeindungen voll kleinlicher 5 Gehässigkeit von beiden Seiten, wobei (wie besonders in der Verfolgung kompromittierter Studenten) Osiander sich unzweifelhaft großer Leidenschaft und Rachsucht schuldig machte. Bis in den Sommer 1550 dauerten diese Kämpfe, wo Lauterwald verabschiedet wurde und der beteiligte Mediziner Bretschneider ebenfalls Königsberg verließ. Am 24. Oktober 1550 erfolgte dann die verhängnisvolle Disputation von der Rechtfertigung des Glaubens, 10 welche der aufgefammelten Feindseligkeit gegen Osiander nun den bestimmten Angriffspunkt gab.

Blicken wir hier auf die eigentümliche Gestalt der Lehrausschauungen Osianders, deren Grundlinien allerdings früh sich festgesetzt haben. Im Gegensatz gegen römische Wert- 15 gerechtigkeit und unter den allgemein reformatorischen Voraussetzungen über die sündliche Verderbnis war Osiander mit Luther einig in der Betonung des alleinigen Heils aus Gnaden in Christo, der Rechtfertigung aus dem Glauben; er blieb aber stehen in der mystischen Fassung derselben als der durch den Glauben vermittelten wesentlichen Ein- 20 wohnung Gottes (nach Osiander schon in seiner ersten Predigt, was durchaus wahrscheinlich, s. Möller, 8f.), und empfand ebenso früh das Bedürfnis, diesen mystischen Gedanken 20 spekulativ zu entwickeln. So bereits in dem „guten Unterricht“ von 1524, welcher ausgeht von Entwicklung der Gotteslehre: Gott gebietet einen Sohn von Ewigkeit, d. h. begreift und bildet sich ab in seinem heiligen göttlichen Wort, sein ganzes göttliches Wesen fließt in das Bild; und es gehet aus der heil. Geist, die Liebe, darin hervorbricht Gottes 25 höchstes und eigentlichstes Werk, nämlich: Gottes Güte erzeugen und derselben alle Kreatur nach ihrem Maße teilhaftig machen. In dem Worte nun, das Gott selbst ist, steht unser Leben; es muß aber mitgeteilt werden durchs äußere Wort und aufgenommen vom Glauben. Wer Christi Wort hört, hat ihn, hat Vater und heiligen Geist, hat die Liebe, den Brunnen 30 guter Werke. So wird durch den Glauben an das Wort Gottes der Mensch gerechtfertigt und mit Gott vereinigt. In diese allgemeinen Grundlinien aber wird nun mit Rücksicht auf Adams Sündenfall die heilsgeschichtliche Füllung hineingezeichnet, die Ver- 30 kündigung des Gesetzes, welches Liebe fordert (Liebe aber ist Gott selbst; wer Gott nicht hat, hat sie nicht), und des Evangeliums, welches lehrt, was Gott sei, gerecht, wahrhaft, gnädig, und daß er das alles in Christo unserm Heiland uns erzeugt habe, in welchem das Wort ins Fleisch kommen mußte. Erste Frucht dessen ist, daß wir Gott dem Vater 35 durch den Tod seines Sohnes wieder versöhnet sind, er der Gerechtigkeit Gottes für uns genug thut. Aber es muß auch zweitens, da Sünde und Tod noch in uns sind, das alte Wesen in uns abgetilgt und das neue errichtet werden: durch den Glauben empfangen wir Gott selbst; das Wort, Christus wohnt in uns und wir werden eins mit ihm und 40 so durch den Glauben gerechtfertigt; der Sinn und Geist Christi ist und lebt in uns, der kann nicht anders denn gerecht sein und Gerechtigkeit in uns wirken. So ist Christus unsere Gerechtigkeit, nicht daß er im Himmel zur Rechten des Vaters gerecht sei und wir hienieden in allen Sünden und Unflat wollten leben und dann sprechen, Christus wäre unsere Gerechtigkeit. Er muß in uns und wir in ihm sein, und wenn das, so haben wir auch den heil. Geist. So rechtfertigt der Glaube dadurch, daß wir mit Gott ver- 45 einigt werden, und er alsdann seine eigene Gerechtigkeit selbst durch den Glauben in uns wirkt. Daher Jer 23, 6: Der Herr (Jehova) unsere Gerechtigkeit. Auch in dem Nürnberger Kolloquium (1525) werden die beiden Stücke des Evangeliums unterschieden: 1. Christus hat der Gerechtigkeit Gottes genug gethan und 2. er hat uns von Sünden gereinigt und rechtfertigt uns, so er in uns wohnt. In Augsburg 1530 war es jener 50 Spruch des Jeremia, durch dessen Erläuterung Osiander die Rechtfertigungslehre gegen Mißverständnis sicher stellen und klarer machen wollte, auch in den Augen der Papisten (nicht der bloße Glaube als eine Tugend, sondern der Glaube, der Christum selbst in sich schließt, unsere Gerechtigkeit); in der Predigt zu Schmalkalden zog er 1 Jo 4, 1-3 nicht bloß auf die Menschwerdung, sondern vornehmlich auf die wesentliche Einwohnung 55 durch den Glauben. Da nun aber von Osiander ausdrücklich auf dies Successive der Tötung des alten und Lebendigmachung des neuen Menschen durch die göttliche Einwohnung hingewiesen war, so schien der Rechtfertigung die für das Vertrauen des Glaubens wesentliche Vollendung zu fehlen, und sie als werdende Rechtfertigung mit der nova obedientia als einer durch die Gnade gewirkten zusammenzufließen; wirklich sagt er im 60 Unterricht: „Die Werke, die der heil. Geist in uns wirkt, gelten allein vor Gottes Ge-

richt". Nach dieser Seite hin verwahrt sich aber Osiander später (gegen Kup. Mosham, S. 232 ff.) genauer unter Berufung auf die vielbenutzten Sprüche Jes 53, 11 und besonders 1 Ko 1, 30; obgleich er auch hier an der effektiven Bedeutung der Rechtfertigung festhält, so liegt der effectus doch nur in der vom Glauben ergriffenen eingepflanzten, unser gewordenen Gerechtigkeit Christi selbst, nicht in den von den Gerechtfertigten durch Wirkung des Geistes geschehenden Werken; daher nun die erste Königsberger Disputation (de lege et. ev.) sagt: Die Gerechtigkeit Christi (=Gottes) werde durchs Evangelium dargeboten und denen, die es glauben, zugerechnet, oder der Glaube werde zur Gerechtigkeit gerechnet wegen seines Objectes, der göttlichen Gerechtigkeit, die er factisch hat. Die berühmte zweite Disputation zeigt nun in der Anknüpfung an den schon in der ersten geltend gemachten Satz: Niemand wird gerechtfertigt, der nicht zugleich auch lebendig gemacht wird, auf der einen Seite dasselbe Interesse, wie die Jugendarbeit: Die Rechtfertigung aus dem Glauben soll nicht zu einer bloßen Beruhigung bei der Sündenvergebung ohne reellen Gerechtigkeitsbesitz werden; Gott kann den nicht für gerecht halten, in dem ganz und gar nichts von wahrer Gerechtigkeit ist; aber diese Gerechtigkeit kann keine andere als die wesentliche ewige göttliche Gerechtigkeit selbst sein, die auf dem mystischen Wege des Glaubens unser wird; und es kann daher andererseits auch das Interesse gewahrt werden, daß die in der mystischen Vereinigung wirklich uns gehörende Gerechtigkeit von unserem empirischen Zustand unterschieden wird: die Gerechtigkeit Christi wird uns, wenn sie reell in uns ist, imputiert, aber wir, obgleich im Glauben gerecht gemacht, haben uns erst (in der Heiligung) in den wachsenden Gehorsam gegen diese Gerechtigkeit zu stellen. Allerdings ist auch die Rechtfertigung eine fortgehende, nur nicht durch unser Werk, sondern aus Glauben im Glauben, durch welchen die wachsende Vereinigung mit Christus bedingt ist. Die spekulativen Grundlagen der gesamten Anschauung, hier nur angedeutet, treten nun aber in der Schrift hervor: An filius dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum. Item de imagine dei (18. Dez. 1550 f. S. 387 ff.), woran sich dann als reifste zusammenfassende Darstellung schließt: Von dem einigen Mittler Jesu Christo und Rechtfertigung des Glaubens, Bekenntnis Andreas Osianders, 1551, 4^o (dem deutschen Druck vom 8. September 1551 folgte der lateinische de unico mediatore, 24. Oktober). Der Mensch erscheint, wie schon die Jugendarbeit erkennen läßt, als ursprünglich bestimmt für die wesentliche Einwohnung Gottes, ja als im Urstand bereits derselben teilhaftig, die *iustitia originalis* war die in Adam wohnende Gerechtigkeit Gottes. Das Bild Gottes, nach welchem oder vielmehr zu welchem der Mensch geschaffen ist, ist Jesus Christus, das fleischgewordene Wort, wie es vor der Menschwerdung schon im Verstande Gottes prädestiniert und in den Theophanien des ATs gewissermaßen abgezeichnet war. Wie Christus durch persönliche Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen Gottes Bild und Herrlichkeit sein sollte, so der Mensch aus Gnaden. Christus würde daher auch, wenn Adam nicht gesündigt hätte, Mensch geworden sein. Der Mensch, ohne Sünde gedacht, ist zuerst natürlich, dann (durch göttliche Einwohnung) geistlich. Das Reich Gottes würde sonst, ohne Zwischenkommen der Sünde, das ihm wesentliche Haupt entbehrt haben. „Der Sohn hat seine ewige Gerechtigkeit mit herabgebracht in seine allerheiligste Menschheit und also mit der That bezeugt, daß unser Fleisch und Blut solcher Frommkeit fähig ist und empfänglich, und dieweil wir nach Gottes Bilde geschaffen sind, sind wir auch schuldig, solche Gerechtigkeit zu haben“ (Handschr. Gutachten vom Interim, f. S. 328). Auch in Christus ist es die ewige göttliche Gerechtigkeit, durch welche er gerecht ist, auf welcher also auch Leiden und Gehorsam, das Werk Christi, als auf ihrem Grunde ruhen. Das Verdienst Christi, die vor 1500 Jahren am Kreuz geschene Erlösung, durch welche die Sündenvergebung vermittelt ist, ist nun die notwendige Voraussetzung dafür, daß die wesentliche göttliche Gerechtigkeit auch unsere Gerechtigkeit werde. Die bedenkliche Auseinanderhaltung jener einst geschene Erlösung und der am Gläubigen geschene Rechtfertigung, dessen, was Christus mit seinem Vater, und dessen, was er mit uns handelt, erhält doch eine Überbrückung dadurch, daß eben die Predigt der Buße und Vergebung der Sünde, wenn sie im Glauben aufgenommen wird, im äußeren Wort zugleich das innere lebendige, das Gott selbst ist, ins Herz bringt; und so sehr unsere Gerechtigkeit lebiglich die wesentlich göttliche ist, soll doch, da wir durch Glaube und Taufe in das fleischgewordene Wort eingeleibt werden, die göttliche Natur, nur wie sie Mensch geworden ist, in uns gebracht werden; wir können der göttlichen Natur nicht teilhaftig werden, wenn sie nicht aus seiner Menschheit als aus dem Haupt in uns seine Glieder fließt. In diesem Zusammenhang findet die lutherische Abendmahlslehre eine so entschei-

daß ich nun über die dreißig Jahr allemweg einerlei Lehre geführt habe u. a. m.), während Mörlin mit dem Druck seiner voluminösen Schrift (von der Rechtfertigung des Glaubens, ausgegeben 23. Mai, s. S. 491) hingehalten wurde. Ein von den Wittenbergern zum Druck gebrachtes und mit gehässigen Erklärungen begleitetes, selbst aber sehr gemäßigtes Gutachten Melancthons, reizte Osiander zu der maßlosen, aber bedeutenden 5 Gegenschrift: Widerlegung der ungegründeten und dienstlichen Antwort Philippi Mel. zc. (21. April 1552 gedruckt). Die hier von Osiander eingenommene Stellung, als stehe ihm eigentlich nur der verschworene philippische Haufe, der nach dessen Pfeife tanze, gegenüber, war nun aber nicht zu halten, da auch die Gnesiolutheraner, Flacius voran, mit einer ganzen Anzahl Schriften (s. Preger, M. Fl. III. II, 550 ff. und dazu meine Anm. 10 zu S. 490) ihm entschieden gegenübertraten. Osiander aber ließ sich nicht wankend machen. Gegen Mörlins Buch war er sofort auf dem Plan, gegen eine ganze Anzahl im Druck erschienene Schriften) die nicht veröffentlichten Gutachten mußten aus dem Spiele bleiben) ging er summarisch vor in der ebenso pöbelhaft groben als von theologischer Klarheit und Schärfe zeugenden Schrift: „Schmeckbier“ (24. Juni 1552). Jetzt traf die 15 zweite vom Herzog erbetene Erklärung der Württemberger ein, aber der vermittelnde Charakter, der wiederum in der Schwebe ließ, in welchem Momente des Prozesses das eigentlich Rechtfertigende liege, wirkte nichts, da Osiander Recht behalten, die Gegner sich nur mit seiner Revofation begnügen wollten. Da ward Osiander nach kurzer Krankheit am 17. Oktober abgerufen und am 19. Oktober mit großen Ehren und einer stark rühmenden 20 Leichenrede Fundts in der altstädtischen Pfarrkirche beigelegt (später ist sein Sarg verschwunden). Das Ausschreiben des Herzogs vom 24. Januar 1553, welches Ruhe befahl und auf die Artikel des zweiten Württemberger Responsum als maßgebend verwies, vermochte, da Fundt und die Osiandristen unangetastet blieben, den Kampf nicht zu stillen. Mörlin, der hitzigste Gegner, wurde des Landes verwiesen, aber der Streit ging weiter 25 und endete erst mit der Hinrichtung Fundts 1566, mit der Wiederherstellung des genuinen Luthertums in Preußen 1567 und der Berufung Mörlins als Bischof von Samland. Die anziehendste Darstellung dieser späteren Periode des Osiandrischen Streites findet sich in dem Buche von C. A. Hafe, Herzog Albrecht von Preußen und sein Hofprediger, 1879. Neue Studien, besonders nach Handschriften des Kgl. Staatsarchivs zu Königsberg, bietet 30 Franz Koch, „Briefwechsel Joachim Mörlins in den Jahren 1551 und 1552“ (Altpreuß. Monatschrift 1903) und „Die sächsische Gesandtschaft zu Königsberg während des Osiandrischen Lehrstreits im Jahre 1553“. (Ebendasselbst 1903.)

(B. Müller +) P. Tschadert.

Osiander, süddeutsche Theologen- und Gelehrtenfamilie, abstammend von dem 1552 35 zu Königsberg gestorbenen Nürnberger Reformator Andreas Osiander (s. d.), in verschiedenen Zweigen noch heute blühend. — Litteratur: Joh. Adam Osiander, Gens Osiandrina larga benedictione divina florens. Tub. (1720). Lehmann, Stammtafel der Familie O., Königsberg in Pr. 1890. Verzeichnis Osiandrischer Familienpapiere. Deutscher Herold 31, 110. Wappenbrief des Luf. O. 1591. Ehb. 31, 29 ff. N. Arch. (N. F.) 6, 172. Förder, Gef. L. 40 Fischlin, Mem. theol. Wirtb. Abh 24, 484 ff. Württb. AG (1893). Lukas I.: Pfaff, Württb. Mutarch 2, 84 ff.; Koch, Gesch. d. Kirchenl. 1, 2, 358 ff.; Kümmerle, Encyklop. 2, 616. BWRG 1893, 37 ff. Andreas: Matth. Hasenreffer, Oratio lugubris in funere A. O., Tub. 1617. Lukas II.: Leichenrede von Melch. Nicolai, 1638; Weizsäcker, Lehrer und Unterricht an der ev. theol. Fak. zu Tüb.; Mitschl, Gesch. des Pietism. 2, 32 ff., 99, 577; Joh. Adam: Hoch- 45 stetter, And. Ab. Chr., Denkmahl bey Leichbegängnis des . . . J. A. O., Tüb. 1698; Dorner, Entw. G. II, 803; Johann Preger, Leichenrede, Tüb. 1725; Abel, Lebensbeschr. J. O., Tüb. 1795; Schmidt, J. O., Tüb. 1843. Wes. Weil. des Staatsanzeigers s. Württb. 1880, 196. Joh. Rudolf: Gaf, Gesch. der prot. Dogm. 3, 126. Joh. Ernst BRG 1870, 328. BRG 1870, 195.

1. Lukas Osiander, der ältere, der Sohn des Andreas erster Ehe, ist geboren den 15. Dezember 1534 zu Nürnberg. Er besuchte die Schulen seiner Vaterstadt, übersiedelte 1549 mit seinem Vater nach Königsberg und hatte hier seine Studien noch nicht beendigt, als sein Vater am 17. Oktober 1552 plötzlich starb. Der Herzog Albrecht nahm sich der Hinterlassenen freundlich an: mit seiner Beihilfe vollendete Lukas seine theo- 55 logischen Studien in Königsberg und Tübingen, wo er im Jahre 1553 immatrikuliert ist. Er trat in den württembergischen Kirchendienst und wurde, erst 21 Jahre alt, 1555 Diakonus in Göppingen, Kollege und bald auch Schwager von Jakob Andrea, indem er die Schwester von Andreas Frau, Margaretha, geb. Entringer, die Witve von Kaspar Leyser, Mutter von Polycarp Leyser (s. Bd XI, 448) heiratete. Nach 2 Jahren wurde 60

er Pfarrer und Superintendent in Blaubeuren, 1562 Pfarrer zu St. Leonhard und Superintendent in Stuttgart, 1564 Dr. theol. in Tübingen, 1567 Hofprediger und Konfistorialrat in Stuttgart. Unter Herzog Ludwig (1568—1593) stieg sein Einfluß immer höher: er ist neben Vidembach der Religionslehrer Ludwigs, erklärt ihm jeden Morgen ein Kapitel aus der Bibel, einen Abschnitt aus der Conf. Aug. und Würtemb., und befestigt ihn so in jener Rechtgläubigkeit, die ihm den Beinamen des Frommen verschaffte, aber leider nicht durch entsprechende Tugenden sich bethätigte (s. Stälin 4, 780). Immerhin übte D. einen wohlthätigen Einfluß auf Regierungsmaßregeln (vgl. Eisenlohr, W. R.-Gesetze 9, 91), wußte aber auch seine eigene Stellung zu einer immer einflußreicheren zu machen (Spittler, Gesch. Würt. S. 199). Am 18. April 1587 ließ ihm der Herzog 1000 fl. aus dem Kirchentaxen für seine guten Dienste zuweisen (Rechnung des R. R. 1586/87). Ein Umschwung trat ein mit dem Regierungsantritt des Herzogs Friedrich (1593 ff.). Dieser konnte den zurechtweisenden Ton, den die Hofprediger unter H. Ludwig angeschlagen hatten, nicht vertragen. Er fand seine Predigten zu scharf, versetzte ihn von der Hof- auf die Stiftspredigerstelle 1593 und ernannte ihn 1596 zum Prälaten von Adelberg. Als Osiander in dieser Stellung, als Mitglied der Landschaft, es wagte, dem Herzog wegen seiner dem Landesrecht widerstrebenden Begünstigung der Juden freimütige Vorstellungen zu machen (13. März 1598, s. Sattler 5, 209), so erregte dies den Zorn des Herzogs; er gab ihm nicht bloß auf seine Vorstellung eine höchst ungnädige Antwort, sondern entsetzte ihn auch, weil er sich weigerte, fußfällig zu deprecieren, seiner Prälaten- und verwies ihn des Landes. Osiander ging nach der Reichsstadt Eßlingen und verwaltete hier eine Zeit lang unentgeltlich das Amt eines Oberpredigers. Doch hatte der Herzog so viel Billigkeitsgefühl, daß er die ihm entzogene Prälaten seinem Sohne Andreas übertrug, auch ihm selbst bald wieder die Rückkehr nach Stuttgart gestattete, nachdem er auch in Eßlingen große Unruhe verursacht hatte (Reim, Eßl. Ref. Bl. 164). Osiander erkrankte bald darauf infolge eines Schlaganfalls und starb im 70. Lebensjahre den 17. September 1604; seine Grabinschrift in der Stiftskirche zu Stuttgart rühmt ihn als einen Mann, qui utilissimis suis scriptis, concionibus, consiliis ecclesiam Dei feliciter aedificavit, veritatem evangelicam ore et calamo fortiter defendit, und schließt mit dem Wunsche: *similes da sine fine viros!*

Osianders kirchliche Thätigkeit war eine vielseitige. Er nahm persönlich teil an dem Religionsgespräch mit den Pfälzern zu Maulbronn 1564, wo er als Notarius fungierte (XII, 443), an dem Maulbronner Theologenkongress und der Abfassung der Maulbronner Formel (X, 740), an der Begutachtung des torgischen Buchs im September 1576; er beteiligte sich an der Korrespondenz der Tübinger mit dem Patriarchen Jeremias 1577, liefert mit Heerbrand (VII, 522. X, 743) die erste lateinische Übersetzung der Kontordienformel, der epitome sowohl als der solida declaratio, wie diese in die erste lateinische Ausgabe des Kontordienbuchs aufgenommen wurde, reist 1579 nach der Pfalz zu Verhandlungen mit Weis (XXI¹, 485), 1582 zum Augsburger Reichstag, 1583 nach Bonn zu Erzbischof Gebhard von Köln, um bei der Einführung der Reformation mitzuhelfen, erstattet 1583 ein Gutachten über den Gregorianischen Kalender, nimmt 1586 teil am Wömpelgarder Gespräch, 1594 am Regensburger Gespräch mit S. Huber (VIII, 411).

Als Prediger lernen wir ihn kennen teils aus zahlreichen, einzeln gedruckten Gelegenheitspredigten (s. bei Fischlin S. 155 ff.); teils aus einigen größeren Predigtfamilien, z. B. 8 über das Vaterunser, 50 über den Katechismus und die Haustafel, besonders aber aus seiner 1597—1600 in 5 Teilen erschienenen Bauernpostille oder einfältige, gründliche Auslegung der Ebb. und Epp. für das einfältige Völklein auf den Dörfern (ursprünglich Predigten, die er in der kleinen zum Kloster Adelberg gehörigen Gemeinde Hundsholz gehalten); — teils endlich aus seinen homiletischen Anweisungen, die er giebt 1. in der Vorrede zur Bauernpostille, 2. in einer Schrift *de ratione concionandi*, 1582, 8°. Er bleibt im ganzen der melanchthonischen Weise treu, indem er die Kategorien und Einteilungen der antiken Rhetorik auf die christliche Predigt anwendet (*inventio, dispositio, elocutio; genus didascalium, demonstrativum etc.*); doch wird der spezifische Charakter der christlichen Predigt dadurch gewahrt, daß der Text in die erste Linie gestellt, die Kategorien der Rhetorik nur in sekundärer Weise für den Zweck der theoretischen Anleitung benützt, daß vor allem Rücksicht auf die Bedürfnisse der Zuhörer verlangt und auf das Vorbild des höchsten Lehrmeisters Christi, auch auf solche ev. Musterprediger wie Luther, Brenz u. hingewiesen wird (vgl. besonders die Vorrede zur Bauernpostille). Seine eigenen Predigten sind einfach, biblisch-erbaulich, übersichtlich disponiert, ohne gelehrten Brunk und unnütze theologische Polemik, die Sprache

populär, aber keineswegs plebejisch oder gar sturil, nur ausnahmsweise, wo der Gegenstand es mit sich bringt (z. B. in der Kleiderpredigt 1586), an die Manier der verb humoristischen oder satyrischen Predigtweise anstreifend (vgl. Lenz, Gesch. der Homiletik, II, S. 34 f.; Beste, Kanzelredner, II, S. 250 f.; Schuler, Veränderungen des Geschmacks, I, 113 ff.).

Minder bekannt sind Osianders musikalische Leistungen. Zunächst erschien 1569 das von dem württembergischen Kapellmeister Sigm. Hemmel bearbeitete Choralbuch „der ganz Psalter Davids, wie derselbe in deutsche Gesäng verfaßt, in 4 Stimmen künstlich und lieblich von Neuem gesetzt“, mit empfehlender Vorrede der Hofprediger Balth. Vidembach und L. Osiander. Hier war aber die Melodie fast durchgängig dem Tenor zugeteilt, weshalb der größte Teil der Gemeinde nicht zu folgen vermochte. Darum machte Osiander in seiner Sammlung „Fünzig geistliche Lieder und Psalmen mit 4 Stimmen kontrapunktweis also gesetzt, daß eine ganze christliche Gemein durchaus mitsingen kann“ (Nürnberg 1586) den Versuch, „den Choral in den Distant zu nehmen, damit er ja kenntlich und ein jeder Laie mitsingen könne“. Der den Gemeindegesang begleitende Chor sollte sich im Takt nach der Gemeinde richten, „damit der Choral und figurata musica fein bei einander bleiben und beides einen lieblichen concentum gebe zur Ehre Gottes und Erbauung der christlichen Gemeinde“ (Winterfeld, Ev. K.-Gesang 1, 346; Palmer, Ev. Hymnologie, S. 290; Koch, K.-Lied II, 357; Kümmerle, Encyclopädie 2, 616). — Um die der Münchner nicht nachstehende Hofkapelle erwarb sich O. große Verdienste und verfertigte für den Herzog eigenhändig Musikinstrumente. Württemb. Vierteljahrsh. 1900, 253 ff.

Von den theologischen Schriften L. O. sind die bedeutendsten

1. sein Bibelwert, *Biblia latina, ad fontes hebr. textus emendata, cum brevi et perspicua expositione illustrata*, Tübingen 1573—1586, 7 voll. 4°, 1609 fol.; 25 deutsche Übersetzung von David Förter, württemb. Prinzenerezieher, Stuttgart 1600; Lüneburg 1650, — eine fortlaufende Paraphrase der ganzen hl. Schrift, wobei die den Text bildenden Worte der Vulgata durch Zwischenbemerkungen unterbrochen werden, die teils Korrekturen aus dem Grundtexte, teils die nötigen Erklärungen enthalten; zunächst für die Alumnen der württemb. Klosterschulen zu kurfürstlicher Schriftelese verfaßt, von den Zeitgenossen viel gebraucht und hochgeschätzt, so daß sie meinten, „seit der Apostel Zeiten sei kein nützlicheres Buch herausgekommen“.

2. Eine dogmatische Arbeit (mit Einschluß ethischer und kirchenrechtlicher Fragen), zur Unterweisung auswärtiger evangelischer Gemeinden (*in gratiam Gallicarum et Belgicarum ecclesiarum*) gab Osiander in seiner *Institutio chr. religionis*, Tübingen 1576 und 1580, — klar und übersichtlich, auch in den polemischen Abschnitten würdig gehalten.

3. Wohl am meisten Ruhm aber brachte ihm sein kirchenhistorisches Werk, Auszug und Fortsetzung der seit 1574 ins Stocken gekommenen unvollendeten magdeburgischen Centurien, u. d. T. *Epitomes historiae eccl. centuriae XVI, in quibus breviter et perspicue commemoratur, quis fuerit status ecclesiae Chr. a nat. Salv. usque ad annum 1600*, Tübingen 1592—1604, 4°, deutsch von D. Förter, Frankfurt 1597—1608; schwedisch von C. Schröder, Stockholm 1635; Auszug daraus von J. B. Andreadä in seiner kurzen Kirchenhistorie, Straßburg 1630. Obgleich das Werk nicht auf Selbstständigkeit historischer Quellenforschung Anspruch macht, so kam es doch einem Bedürfnis der Zeit entgegen, da es durch Kürze, Übersichtlichkeit, relative Vollständigkeit, auch durch Klarheit und Lebhaftigkeit der Darstellung sich empfahl. Von besonderem Interesse ist die, mit größerer Ausführlichkeit und Aufnahme mancher Aktenstücke gegebene Darstellung des 16. Jahrhunderts (vgl. ep. praeliminaris zum letzten Band). Auch G. Arnold (R. u. RG. III, 1, S. 206; 2, 334 f.) hat dem Werke im Ganzen Gerechtigkeit widerfahren lassen; gegen einzelne Angriffe Arnolds hat A. Carolus in seiner „Württemberg. Unschuld“ seinen Landsmann Osiander verteidigt.

Eifrig beteiligte sich O. mit Jak. Andreadä (I, 505) und Heerbrand (VII, 523) am Kampf gegen Jesuiten und Calvinisten. Zu den antijesuitischen Streitschriften gehören z. B. seine Warnung vor falscher Lehr der Jesuiten 1568; Bericht, wie ein Christ auf die 27 päpstlichen Artikel antworten soll, 1571; Warnung vor Jesuiten Anschlägen 1585; Verantwortung wider Scherer und Rosenbusch S. J. 1586; endliche Abfertigung der beiden Jesuiten, 1589; Badkromet aus dem Wilbbad 1593, zur Widerlegung des Gerüchtes, Osiander sei katholisch geworden u.; zu den gegen Calvinisten und Kryptocalvinisten gerichteten: Warnung vor dem Zwinglischen Irrtum in der Lehre vom Abendmahl, 1591

ep. eucharistica ad Sturmium, Antisturmius unus et alter, zur Verteidigung der F.-C. gegen den Straßburger Schullektor Johann Sturm, 1575; ferner Schriften gegen S. Huber 1597 ff., gegen C. Schwenkfeld 1591, gegen Franz Bucciis 1593. Minder bedeutend sind eine kurze Bearbeitung der hebräischen Formenlehre (compendium hebr. grammaticae, cui subjungitur dictionarium, Wittenberg 1581; seine admonitio de studiis privatis recte instituendis, Tübingen 1591; sein enchiridion oder kurzes Inhaltsverzeichnis der hl. Schrift, Tübingen 1593.

2. Andreas Osiander, der älteste Sohn von Lukas I., ist geb. 26. Mai 1562 zu Blaubeuren, wo sein Vater damals Superintendent war. Er studierte 1576 zu Tübingen, wurde 1579 Magister, Vikar zu Waiblingen, Repetent in Tübingen, wo er neben theologischen Studien auch mit Astronomie sich beschäftigte. 1584 wird er Diakon in Urach, heiratet Barbara Heiland, des M. Crusius Patenkind, die ihm 18 Kinder gebar; 1587 wird er Pfarrer in Güglingen, 1590 Hofprediger in Stuttgart und Kollege seines Vaters, 1592 Dr. theol., 1598 Gen.-Sup. und Prälat von Adelberg, 1605 Prof. der Theologie und Kanzler der Universität Tübingen, wo er den 21. April 1617 starb. Hofenreffer, sein Nachfolger im Kanzleramt, hielt ihm die Leichenrede. Er nahm an einigen Religionsgesprächen teil, z. B. 1589 in Baden, 1601 in Regensburg, schrieb Dissertationen und Disputationen über das Konfordinbuch, auch einige polemische Werke, bes. Papa non papa h. e. papae et papicolarum de praecipuis chr. fidei partibus lutherana confessio, Tübingen 1599, Frankfurt 1610; gab seines Vaters biblia illustrata neu heraus 1600 fol.; dichtete 3 geistliche Lieder, die er 1594 drucken ließ, s. Koch, Kirchenlied, II, 292, und machte sich besonders verdient durch sein vielgebrauchtes und oft gedrucktes „Kommunikantenbüchlein“, das er 1587 als Pfarrer in Güglingen verfaßte, 1590 in Tübingen herausgab (vgl. Ev. Kirchenbl. für Württemb. 1899, 17 ff.

3. Lukas II. Osiander, der jüngere Sohn des Hofpredigers Lukas I., ist geboren den 6. Mai 1571 in Stuttgart, gestorben 10. August 1638 in Tübingen als Professor, Propst und Kanzler. Nachdem er die württemb. Klosterschulen durchlaufen, 1587 ff. in Tübingen studiert, 1588 magistriert hatte, wurde er 1591, erst 20 Jahre alt, Diakon in Göppingen, 1597 Pfarrer in Schwieberdingen, 1601 Superintendent in Leonberg, 1606 in Schorndorf, 1612 Abt in Bebenhausen, 1616 in Maulbronn, 1619 Dr. und prof. theol. ord. in Tübingen, auch Superintendent des Stifts, 1620 Propst und Kanzler der Universität. Diese Würde bekleidete er, zuletzt unter schweren Anfechtungen und Bedrohungen in den Jahren des 30jährigen Kriegs, bis zu seinem Lebensende. Schon 1628 sollte er wegen seiner Polemik gegen die römische Kirche seiner Professur entlassen und auf eine Prälatur versetzt werden; doch wurde die Maßregel noch abgewendet. Im Jahre 1636 wurde er von einem Fanatiker Gistheil auf der Kanzel überfallen und lebensgefährlich bedroht, vgl. VI, 664. Bl. württemb. KG. 1900, 82. Wie sein Vater und Bruder galt er als einer der orthodoxesten Lutheraner, als ein „gelehrter und eifriger Theologus“, als insignis didacticus, der die schwierigsten theologischen Probleme mit seltener Klarheit und Gewandtheit zu lösen wußte, insbesondere als einer der schlagfertigsten, aber auch streitsüchtigsten und leidenschaftlichsten Polemiker des 17. Jahrhunderts. Er schrieb nicht bloß 4 Enchiridia controversiarum: 1. cum Calvinianis 1603, 7 u. ö.; 2. cum Anabaptistis 1605, 14; 3. cum Schwenkfeldianis 1607; 4. cum Pontificiis 1602, 11, sondern auch noch weitere einzelne Streitschriften wider die Jesuiten, wobei er den Triumph erlebte, daß ein Jesuit, Jakob Reising aus Augsburg, 1621 zu Tübingen zur evangelischen Kirche übertrat und von Osiander examiniert, rezipiert und in eine theologische Professur eingeführt wurde (gest. 1628); ferner gegen den reformierten Prediger A. Scultetus (1620: Scultetus atheus) zc.

Am bekanntesten aber ist L. Osiander II. geworden 1. durch den Streit mit den Gießener Renotifern, an welchem er nicht bloß durch mehrere Streitschriften sich beteiligt (bes. disp. de omnipraesentia hominis Christi, de communicatione id., de duarum naturarum in Christo veritate, Tübingen 1619, justa defensio orth. veritatis etc. 1622), sondern dessen Ausbruch er, wenigstens nach der Darstellung der Gießener, durch eine in Tübingen im Dezember 1619 gehaltene Disputation veranlaßt haben soll (X, 261. XII, 635); und mehr noch 2. durch sein „Theologisches Bedenken, welcher Gestalt Johann Arnbs Bücher des genannten wahren Christentums anzusehen“, Tübingen 1623, 8° (II, 111).

Arnbs Bücher fanden bald nach ihrem Erscheinen (1610 ff.) auch in Süddeutschland große Verbreitung und unter allen Ständen vielen Beifall; Osiander nahm sie auch zur Hand, um daraus seine Privaterbauung zu halten. Bald aber glaubte er zu finden, daß

das Buch in wichtigen Stücken mit der reinen lutherischen Lehre, insbesondere der Grundlehre von der Rechtfertigung, nicht übereinstimme. Schon der Titel erschien ihm antöchtig: „gleich als hätten Andere, so hie nicht mitschwärmen wollen, kein wahres, sondern lauter falsches Christentum“. Insbesondere aber erscheint es ihm bedenklich, daß Arnd so vielfach Tauler und ähnliche Leute „aus dem dicken dunkeln Papsttum“ citiere: „sein Christentum sollte billig vielmehr Taulertum heißen“. Auch ziehe er das innere Wort dem äußeren vor; damit werde das Predigtamt hintangesezt, das Sakrament überflüssig gemacht, der ganze Gottesdienst degradiert; alle solche „inneren Einsprechungen und Offenbarungen“ aber seien ein betrüglich Ding; geben keine Gewißheit, seien nicht eines Pfifferlings oder Hofennestels wert. Ja eine ganze Reihe von Ketereien ist es, die Osiander bei Arnd nachweisen will: papistische, monachische, enthusiastische, flacianische, calvinische, schwendfeldsche und weigelsche; es sei kein wahres Christentum, sondern ein „Buch der Hölle“, daher es nicht bloß der Theologen, sondern auch der Obrigkeiten Pflicht wäre, dem Umsichgreifen dieser Schwärmerei Einhalt zu thun. — Daß Osiander vom Standpunkt der lutherischen Dogmatik aus mit seinen Bedenken gegen einzelne Abschnitte des Arndschen Buches Recht hatte, läßt sich nicht leugnen; ebenso gewiß aber ist, daß er in seinem Gesamturteil dem Buch und seinem Verfasser Unrecht that, daß es ihm wie dem orthodoxen Dogmatismus überhaupt an dem Organ fehlte, Arnds Anschauungen und Bestrebungen zu verstehen und richtig zu würdigen. Ob O. sein Auftreten gegen Arnd selbst noch bereut habe, wie man aus einzelnen Andeutungen geschlossen hat, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls hat Osianders Kritik der Verbreitung der Arndschen Schriften und dem segensreichen Einfluß, den dieselben insbesondere auch auf die frommen Kreise Süddeutschlands geübt, keinen Eintrag gethan. Insbesondere waren es Osianders Landsleute und Kollegen Joh. Val. Andrea, Melch. Nikolai u. a., die über Arnd ganz anders urteilten und es aufrichtig beklagten, daß es Mode geworden, die frommsten Leute mit dem Namen der Schwarmgeister zu beflecken, während offenbare Weltkinder und Christusleugner mit dem Titel der Rechtgläubigkeit sich schmücken. Auch gut orthodoxe Lutheraner, wie z. B. Affelmann in Rostock, mißbilligten Osianders Polemik: *optimum Arndium ab Osiandro judico exceptum esse pessime, pacificum schismatico, veracem mendacissimo, humilem superbe, pium impie*, und R. Melbenius ist überzeugt, daß so Christus selbst auf Arnds Seite stehe, nicht auf Seite der Osianderschen Schultheologie.

4. Johann Adam Osiander, Neffe von Andreas und Lukas II., Urenkel von Lukas I., war geboren den 3. Dezember 1622 in Baihingen, wo sein Vater, Joh. Balthasar Osiander, Pfarrer und Superintendent war, gest. 26. Oktober 1697 als Kanzler der Universität Tübingen. Er studierte in Tübingen in den schwersten Zeiten des 30jährigen Kriegs, nachdem er seine Eltern und all seine Habe verloren; wurde 1648 Diakonus in Göppingen, 1653 in Tübingen, 1656 Dr. theol., außerordentlicher Professor der Theologie und zugleich Professor der griechischen Sprache, 1660 ordentlicher Professor der Theologie, 1680 Kanzler der Universität Tübingen und Propst an der Stiftskirche, von seinen Zeitgenossen als einer der ersten Theologen seines Jahrhunderts, ja als „Auge der lutherischen Kirche“ gepriesen, besonders als Exeget des Alten Testaments, aber auch als Dogmatiker, Polemiker, Ethiker und Kasuistiker geschätzt, mit Spener befreundet, aber ein Gegner des Cartesianismus wie der synkretistischen und unionistischen Bestrebungen.

5. Johannes Osiander, des vorigen Sohn, geboren 22. April 1657 in Tübingen, gestorben ebendasselbst 18. Oktober 1724 als herzogl. württ. Geheimerat und Konsistorialdirektor. Schon in früher Jugend ausgezeichnet durch Gaben, Fleiß und „sonderbare Bivacität“, bezog er im 14. Lebensjahre die Universität, machte nach Vollendung seines theologischen Studiums eine wissenschaftliche Reise, verweilte als Reisebegleiter des Schweden von Horn 1684 ff. zwei Jahre in Frankreich, wo er in den höchsten Kreisen Zutritt fand, große Sprachen- und Weltkenntnis sich erwarb, den Versuchungen des Vaters La Charpe zum Abfall vom evangelischen Glauben aber standhaft widerstand. Nach seiner Rückkehr erhielt er 1686 eine Professur für hebräische Sprache und Geographie in Tübingen, 1688 die für griechische Sprache und Philosophie etc. Beim Einfall der Franzosen in Württemberg 1688 wurde er als Unterhändler gebraucht, wußte insbesondere durch sein kluges und energisches Auftreten Stadt und Schloß Tübingen, sowie später die Stadt Stuttgart vor Zerstörung und Plünderung zu schützen, wurde zum Dank dafür 1690 zum herzogl. Kriegsrat(!) ernannt, 1692 Ephorus des theolog. Stifts, 1697 Prälat von Königsbronn, 1699 von Hirsau mit dem Sitz in Tübingen. 1703 erhielt er von Kurfürst August von Sachsen den Titel eines Konsistorialrats, von König Karl XII. von Schweden den eines Kirchenrates. Als Prälat nahm er teil an den Geschäften der

württemb. Landschaft und des ständischen Ausschusses, wurde 1708 von Herzog Eberhard Ludwig zum Konsistorialdirektor in Stuttgart berufen und erhielt als solcher die Leitung des ganzen württembergischen Kirchen- und Schulwesens, wurde aber auch fortan zu diplomatischen Missionen nach Dänemark, Schweden, Polen, Preußen, Italien, England
5 verwendet. Die letzten Jahre seines Lebens brachte er meist auf seinem bei Tübingen gelegenen Landgut, dem Osiandreum, in stiller Betrachtung und ländlicher Ruhe zu, nur zeitweise noch an den Konsistorialgeschäften in Stuttgart sich beteiligend. Ein be-
sonderes Verdienst um die württemb. Landeskirche erwarb er sich noch durch Einführung der Konfirmation im Jahre 1722—23. Sein Bild in der Tübinger Aula zeigt ein feines,
10 blaßes, intelligentes Gesicht in vornehmer Haltung — das Bild eines theologischen Diplomaten und Hofmannes.

6. Johann Rudolf Osiander, Sohn des vorigen, geboren 21. Mai 1689 in Tübingen, gestorben den 25. Oktober 1725. 1715 Prof. der griechischen Sprache, 1720
ordentl. Professor der Theologie und Superintendent des Stifts, Gegner von Chr. Wolf.

15 7. Joh. Ad. Osiander der Jüngere, Neffe des Geh.-Rats Joh. D., geboren den 15. August 1701 in Tübingen, gestorben 20. November 1756 ebendaf. als Ephorus des theol. Stifts und Prof. der griechischen Sprache, Verfasser verschiedener philologischer, philosophischer und theologischer Schriften, z. B. über neutestamentliche Textkritik 1739, über die Seelentwanderung 1749, de immortalitate animae etc. 1732, 4^o, vgl. Böt,
20 Meusel, Rotermund, bes. aber Döring, Gel. Theologen Deutschlands, III, 173, wo auch ein Verzeichnis seiner Schriften.

8. Johann Ernst Osiander, geboren 23. Juni 1792 in Stuttgart, Diakonus in Mezingen 1820, Prof. am Seminar Maulbronn 1824, Dekan in Göttingen 1840, Dr. theol. 1860, gestorben als Prälat in Göttingen den 3. April 1870, — ein tief-
25 gegründeter schwäbischer Schrifttheolog, ausgezeichnet durch umfassende Bildung und Gelehrsamkeit, persönliche Frömmigkeit, Milde des Urteils und seltene Treue in Verwaltung seines Predigt- und Seelsorgeramts, — Verfasser verschiedener theologischer Schriften, z. B. einer Rede über Melancthon 1830, einer Abhandlung zum Andenken G. Menckens, Beitrag zur Geschichte der ev. Theol., Bremen 1832; Apologie des Lebens Jesu gegen
30 Strauß 1837, eines Religionslehrbuchs 1839, besonders aber eines geübigen Kommentars zu den beiden Korintherbriefen 1849 und 1858. (Wagenmann †) Hoffert.

Osnabrück, Bistum. — Erhard, Regesta historiae Westfaliae, Münster 1847 ff.; Wilmans und Philippi, Kaiserurkunden der Provinz Westfalen, Münster 1867 und 1881; Philippi, Osnabrücker Urkundenbuch, Osnabrück 1892 ff.; Stüve, Geschichte des Hochstifts
35 Osnabrück, Jena 1853; Philippi in d. Mt des historischen Vereins zu Osnabrück XXVII, S. 245; Jostes, Kaiser- und Königsurkunden des Osnabrücker Landes, Münster 1899; Brandt, Westf. Btschr. XIX, S. 120 ff.

In dem Teile Sachsens, der später die Diözese Osnabrück bildete, wurde die Missionsthätigkeit, wie es scheint, längere Zeit von den beiden Klöstern Meppen und Wis-
40 beck aus betrieben, vgl. die Urk. für Bisbeck, Böhmer-Mühlbacher Nr. 681. Ihre Stiftung wird in die Zeit Karls d. Gr. fallen. Dagegen wurde das Bistum Osnabrück erst durch Ludwig d. Fr. geschaffen. So sicher diese Thatsache ist, so wenig lassen sich bestimmte
Angaben über seine Begründung geben. Denn man hat in Osnabrück den Ursprung des Bistums durch eine Reihe von Fälschungen verdeckt, die seine Entstehung schon in
45 die Zeit Karls d. Gr. hinaufdrücken sollten, s. die Urkk. Böhmer-Mühlbacher Nr. 398, 401, 841, 1305, 1780. Man wird nur annehmen dürfen, daß die Gründung vor das Jahr 834 fällt. Denn damals wurde Meppen an das Kloster Korvey gegeben, Böhmer-
Mühlbacher Nr. 906; es muß also in diesem Jahr seine Bedeutung für die kirchliche Versorgung des Landes bereits verloren gehabt haben. Später kam auch Bisbeck an Korvey,
50 s. Böhmer-Mühlbacher Nr. 1371. Ist der Bischof Geboinus, der im Jahr 829 als Teilnehmer einer Synode in Mainz nachweislich ist, Ep. Fuld. fragm. 29 S. 530, identisch mit dem Bischof Gestwin von Osnabrück, so fällt die Entstehung des Bistums in das
3. Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts; denn die oben erwähnte Urkunde Böhmer-Mühlbacher Nr. 681 schließt aus, daß es im Jahre 819 bereits bestand. Zur Diözese gehörten
55 die nördlichen Gaue Westfalens.

Bischöfe: Gestwin 829 in Mainz, Gozbert 852 in Mainz, Egibert 868 und 873 nachweislich, Egilmar 895 in Tribur, Dobdo gest. 950, Drogo gest. 967, Liudolf 967—978, Dobdo II. gest. 996, Gunther gest. 998, Othilulf gest. 1003, Thiedmar gest. 1023, Meginher gest. 1027, Gozmar gest. 1036 oder 1037, Alberich gest. 1052, Benno I.

gest. 1067, Benno II. 1067—1088, Markward 1088—1093, Wido 1094—1101, Johann gest. 1110, Gottschalk gest. 1118 oder 1119, Diethard 1119—1137 (Gegenbischof Konrad 1119—1122), Udo gest. 1141, Philipp 1141—1173, Arnold 1173—1190, Gerhard von Oldenburg verzichtet wahrscheinlich 1216, Adolf von Tecklenburg gest. 1224, Engelbert I. von Jfenburg 1224—1226, Otto 1226—1227, Konrad von Belber 1227—1239, Engelbert II. von Jfenburg 1239—1250, Bruno von Jfenburg gest. 1258, Baldewin gest. 1264, Wibekind von Waldeck gest. 1268, Konrad von Rietberg gest. 1297, Ludwig von Ravensberg gest. 1308, Engelbert III. von Weihe gest. 1320, Gottfried von Arnberg bis 1349, Johann Hoet 1349—1366, Melchior von Braunschweig 1368—1377, Dietrich von Horn 1377—1402, Heinrich von Holstein 1402—1410, Otto, Bischof von Münster 1410—1424, Johann von Diepholz 1425—1437, durch Administratoren vererbt, von Diepholz 1455—1482, Konrad von Rietberg 1482—1508. **Hand.**

Ossat, Arnold d', gest. 1604 als Kardinal. — Litteratur: M^{me} d'Arconville, Vie du Card. d'Ossat, Paris 1771, 2 Bde.

Derselbe mag hier eine Stelle finden, weniger weil er Kardinal war — denn seine Thätigkeit war weder der Kirche als solcher, noch der Theologie gewidmet —, als weil seine Briefsammlung höchst merkwürdige Aufschlüsse enthält über die päpstliche Politik und über die kirchlichen Verhältnisse Frankreichs im 16. Jahrhundert. Er war geboren 1536 in der Diöcese von Auch, von geringer Herkunft. Nach trefflichen Studien, unter anderem zu Bourges unter Cujacius, wurde er zu Paris Advokat am Parlament; er zeigte sich hier als Freund und Verteidiger des Philosophen Ramus. Seit 1574 lebte er größtenteils in Rom, zuerst in untergeordneten diplomatischen Stellungen, dann als französischer Gesandter; sowohl Heinrich III. als Heinrich IV. setzten das größte Vertrauen in ihn; für letzteren erwirkte er, trotz mancher Schwierigkeiten, die päpstliche Absolution. Er genoß mehrere reiche Benefizien, ohne deren Amt zu versehen; 1599 ernannte ihn Clemens VIII. zum Kardinal. Er starb zu Rom 1604. Sein Hauptwerk ist die Sammlung seiner Briefe an den französischen Hof; sie wurde mehrfach (seit 1624) gedruckt; die beste Ausgabe ist die von Amelot de la Houffaye, nebst einer Biographie, Paris 1697, 2 Bde. d'Ossat war einer der gewandtesten Diplomaten seiner Zeit; sein vieljähriger Aufenthalt in Rom hatte ihn mit den Zuständen und Grundsätzen des päpstlichen Hofes vertraut gemacht; für die französischen Könige leitete er, meist mit Erfolg, die schwierigsten Unterhandlungen, so daß seine Briefe in dieser Beziehung großes Interesse und bleibenden historischen Wert haben. (C. Schmidt †) **Beurath.**

Ostercyklus, siehe den Art.: Zeitrechnung, christliche. — Vgl. (Van der Hagen), Dissertationes de cyclis paschalibus, Amst. 1736; Zbeler, Handbuch der Chronologie, 2. Bd, 86 Berlin 1826, S. 191—298; desselben Lehrbuch der Chronologie, Berlin 1831, S. 345—379. Außerdem die Bd IX S. 715 genannten chronologischen Werke, vor allem: Grotefend, Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, Hannover 1891, S. 144; und Krusch, Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie, Leipzig 1880. Vgl. außerdem Bd IV S. 697, 21 ff.; Bd IX S. 722; in diesem Bande S. 16, 19 ff. **40**

Ostercyklus ist eine ein für allemal feststehende Reihe von Jahren, nach deren Verlauf der Oster Sonntag immer wieder in derselben Reihenfolge auf dieselben Monattage fällt. Dieser Erklärung entspricht genau nur der Ostercyklus von 532 Jahren, der, obwohl er schon früher bekannt war, nach Victorius von Aquitanien benannt wird, weil dieser ihn im J. 457 für den Papst Hilarius aufstellte. Außer diesem kommt hauptsächlich noch ein 84jähriger Ostercyklus in Betracht, der seit dem Ende des 3. Jahrhunderts erwähnt wird; über ihn handelt das oben genannte Werk von Krusch. Weil die ihm zu Grunde liegende Annahme, daß die Mondphasen nach 84 Jahren auf dieselben Tage zurückkehren, bekannten astronomischen Wahrheiten zu sehr widersprach, mußte dieser 84jährige Cyklus allmählich überall dem 532jährigen weichen. **50**

Nicht ganz selten wird auch der 19jährige Mondcyklus (oder Mondzirkel), nach welchem schon die Alexandriner den Eintritt des Ostervollmonds berechneten, der dann auch im Abendland angenommen ward und noch immer zur Bestimmung der Epakten gebraucht wird, Ostercyklus genannt; vgl. S. 16, 31. Nur in diesem Sinne kann im gregorianischen Kalender von einem Ostercyklus geredet werden. **Carl Bertheau.** **55**

Ostern s. Passah, christl.

Osterwald, Joh. Friedr., gest. 1747. — Literatur. Biographisches: Hauptquelle: Mus. Helvet. Part. V, Zürich 1747, enthaltend: Particularitez concernant la vie et la mort de Msr. J. F. Osterwald, mit Verzeichniß seiner Schriften, aus Neuchâtel stammend; ferner Jeanneret, Biogr. neuchât. I, 326 ff.; Mus. Neuchât. I, 105; Alb. d. l. Suisse Romande 1844; Chaupepié, Dictionnaire histor.; Unparth. Kirchengeschichte von Jena, 1754, Bd III, S. 1095. Wertvoll zur Beurteilung der Theologie und der kirchl. Stellung d. s. A. Bauty, J. F. Osterwald et sa théologie, Chrétien évangélique, 1862; Henriod, Galerie Suisse, biogr. nationales, 1873, I, 503—512; A. Bonhöte, Défense d'Osterwald et de sa théologie, Neuch. 1863; namentlich Alex. Schweizer, Centraldogm. II S. 759 ff. und die 1887 veröffentlichte Korrespondenz zwischen Osterwald und Turretin von M. de Budé (enthaltend 105 Briefe aus der Zeit von 1697—1737) aus der Genfer Bibliothek. Vgl. A. Berrochet: J. F. Osterwald in „l'Eglise Nationale“ 1891, Nr. 42—50; Mezger, Gesch. der Bibelübersetzung, S. 217.

Joh. Friedr. Osterwald wurde am 16. November 1663 geboren, als Sohn eines Pfarrers in Neuenburg. Er gehörte einer alten vornehmen, jetzt ausgestorbenen, Familie an. Seine Jugend fiel in die erregte Zeit des Kampfes um die Konfessionformel, welche Zürich und Bern zum Schutz der calvinischen Orthodorie den reformierten Geistlichen auferlegen wollten. (Die Vénéérable Classe von Neuenburg hatte jedoch die Unterzeichnung verweigert). Seine Vorstudien machte er in seiner Vaterstadt und in Zürich (bei Prof. Hch. Ott). 1678 bezog er zum Studium der Philosophie und Theologie die Akademie Saumur, wo Cappel einen großen Einfluß auf ihn ausübte. 1679 wurde er daselbst Magister. Hierauf studierte er in Orléans und Paris bei den universalistischen Gegnern der strengen Prädestinationslehre Claude Bajou, Pierre Muz und Jean Claude. Nachdem er nach Saumur zurückgekehrt war, rief ihn 1681 die Krankheit seines Vaters nach Hause. Nach dessen Tod ging er für einige Zeit nach Genf zu Tronchin. 1683 bestand er seine Examina und 1686 wurde er Diacon in Neuenburg. Als er durch seine auch von Erwachsenen besuchten Kinderlehren die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zog, schuf man für ihn die neue Stelle des „*prédicateur du mardi*“. Seine Predigten fanden solchen Zuspruch, daß man für ihn eine neue Kirche baute, den „*Temple du Bas*“, an welcher er 1699 Pfarrer wurde. 1700 wurde er, der sich bereits im Ausland einen Namen erworben hatte (sogar Fénelon sprach mit Achtung von ihm), zum Mitglied der englischen Gesellschaft zur Ausbreitung des Glaubens ernannt. Mit englischen und holländischen Geistlichen stand er zeitlebens in Verkehr. 1702 begann er mit Studenten Vereinigungen zu halten, wodurch er, wie durch seine pfarramtliche Wirksamkeit und seine Schriften, einen solchen nachhaltigen Einfluß auf die neuenburgische Kirche gewann, daß man ihn den 2. Reformator Neuenburgs nannte. Er starb am 14. April 1747 an den Folgen eines Schlagens, der ihn im August 1746 auf der Kanzel getroffen hatte. Unter dieser Kanzel wurde er begraben. Die dankbare Stadt errichtete ihm ein marmornes Standbild.

Osterwald galt lange als der Vertreter einer „*milden Orthodorie*“ (so Henriod und Bonhöte gegen Bauty), welcher lediglich die Auswüchse des starren orthodoxen Systems beseitigt, und dafür mit religiöser Wärme die Hauptfachen der evangelischen Wahrheit betont habe. Aber schon Bauty hatte ihn richtiger beurteilt, als er, von dem streng calvinistischen Réveil eines Gaußen inspiriert, Osterwald des Abfalls von der Orthodorie beschuldigte und als Vorläufer der moralistischen Aufklärung und des liberalen Protestantismus hinstellte. So einseitig und ungerecht diese Beurteilung war, so haben doch die Untersuchungen Alex. Schweizers und der kürzlich veröffentlichte Briefwechsel zwischen Osterwald und Turretin in Genf Bauty darin Recht gegeben, daß Osterwald nicht mehr orthodox gewesen ist, und zwar nicht nur nicht orthodox im Sinne der Ultracalvinisten, sondern auch in einem weiteren Sinne des Wortes. Den Anspruch der Orthodorie, die religiöse Wahrheit in einer systematischen Formel ausschließlich zu besitzen und für dieselbe die unbedingte Zustimmung der Gläubigen zu fordern, außerhalb derselben aber alle anderen Formulierungen der Wahrheit als Irrtum und Kezerei abzuweisen, diesen Anspruch hat Osterwald zeitlebens bekämpft. Allerdings hat sich Osterwald in seiner öffentlichen Wirksamkeit darauf beschränkt, diejenigen Dogmen, mit welchen er nicht einig ging, einfach ohne Polemik zurückzustellen, aber sein Briefwechsel beweist, daß er z. B. die Prädestination, die Verdammung der Heiden, die Behauptung der „*Unfähigkeit zu allem Guten*“, die calvin. Abendmahlsauffassung, u. a. entschieden verwarf. Er lehnte z. B. auch alle die Prädestinationslehre milderbenden Formeln als eine halbe Maßregel ab, er wünschte in der Liturgie die Beseitigung der Worte: „*inelins à mal faire, incapables à aueun bien*“, und verlangte die Fortsetzung des Werkes der Reformatoren. Mit seinen Sympathien stand er entschieden

auf Seiten der bern. Geistlichen im Waadtland, welche wegen ihres Widerspruchs gegen die Konsensusformel gemäßigelt wurden, so daß das Mißtrauen der bernischen Orthodoxen gegen ihn vollauf begründet war.

Osterwald war, so intensiv er auf seine Zeitgenossen eingewirkt hat, kein schöpferischer Theologe, welcher die Entwicklung der Theologie wesentlich gefördert hätte. Von den Theologen von Saumur beeinflusst, vertrat er, mit Turretin in Genf und Werensfels in Basel das „helvetische Trifolium“ bildend, die Opposition gegen die Orthodogie, allerdings nicht sowohl durch theologische Streitschriften und dogmatische Beweisführungen als vielmehr dadurch, daß er in seiner kirchlich-praktischen Wirksamkeit die nach seiner Meinung überflüssig gewordenen Dogmen mit Stillschweigen überging und seiner Kirche die dogmatische Freiheit, die sie seit der Ablehnung der Konsensusformel besaß, zu wahren versuchte. Aus diesem Grunde konnten ihn seine Gegner (Naudäus und die *Censura Bernensis*) auch nicht recht fassen. Sie hatten den Eindruck, daß sich hinter seinen Worten socinianische und arminianische Ideen verbergen könnten, sie tabelten es, daß die den Arminianern anstößigen Lehren nicht *expressis verbis* hervorgehoben würden, aber mehr konnten sie ihm nicht nachweisen. Gut, daß ihnen seine Briefe an Turretin nicht bekannt waren! Ein Rationalist oder gar Moralist war er nicht, eher dürfte man ihn einen Geistesverwandten der Pietisten nennen, insofern er die Dogmatik durch die Bibel und die Lehrstreitigkeiten durch die Pflege persönlicher Frömmigkeit und eine warme Verkündigung des Evangeliums ersetzte. Auf diesem Gebiete der praktischen Wirksamkeit liegen nun seine unbefreitbaren Verdienste. Er eröffnete seine weitere kirchliche Thätigkeit mit einer Kampfschrift: *Traité des sources de la corruption, qui règne aujourd'hui parmi les Chrétiens* (1700), einer Parallelerscheinung zu Speners *Pia desideria*, auch in der Wirkung denselben ähnlich. Er verlangte darin die Fortsetzung des reformatorischen Werkes, die Reformation der Sitten, wobei er mit wuchtigen Hieben das Fürwahrhalten der Dogmen, die Geringschätzung des Heiligungstrebens und die Verachtung der guten Werke bei so vielen Orthodoxen geißelte. Hierin eben berührte er sich mit den Pietisten, die ebenfalls wegen ihres Widerstandes gegen die verknöcherte Orthodogie verfolgt wurden. Er setzte es durch, daß diejenigen Pietisten, welche sich nach Neuenburg geflüchtet hatten, nicht belästigt wurden. Nach einer Unterredung mit einem hervorragenden Berner Pietisten, namens Bucher, bemerkte dieser in Bezug auf Osterwald: „wenn man so in Bern reden würde, gäbe es keine Pietisten“. Dennoch darf man trotz dieser übereinstimmenden Opposition gegen die Orthodogie Osterwald nicht mit den Pietisten identifizieren. Osterwald hatte einerseits doch mehr theologisches Interesse, und andererseits leitete ihn der Satz: „Alles, was notwendig ist, ist auch klar, während das Dunkle in der Religion nicht notwendig ist“. Das ist ein Gefühlssatz von relativer Berechtigung, welcher zur Aufklärung und zur Philosophie des gesunden Menschenverstandes überleitete. Ebenso energisch wie gegen engherzige Theologen trat er gegen die Feinde des Christentums auf, so z. B. gegen Bayle, dessen Dictionnaire einem Voltaire die schärfsten Waffen gegen den christlichen Glauben geliefert hatte. Mit Schrecken sah er, wie der Indifferentismus unter der Jugend um sich griff und die Ursache dieser Entfremdung der heranwachsenden Generation erkannte er eben in der Engherzigkeit und Unfruchtbarkeit der Orthodogie. Darum leitete er seine Studenten an, in ihrem Amt auf die Weckung eines lebendigen Glaubens und die Pflege des sittlichen Lebens ihr Augenmerk zu richten, wobei seine eigene hingebende Wirksamkeit als Prediger und Seelsorger ihnen ein leuchtendes Vorbild gab. 1702 erschien sein Katechismus, der alsbald eine große Berühmtheit und Verbreitung, aber auch Widerspruch fand. In Neuenburg wurde er sofort eingeführt und in Genf verdrängte er den Calvinischen. In der Waadt wurde er erst nach der Trennung von Bern in einer modifizierten Fassung angenommen. Auch in England, Holland und Deutschland fand er Aufnahme. Inhaltlich und formell weicht er von den ältern Katechismen ab. Er zerfällt in zwei Teile: *vérités* und *devoirs* (Heilthatfachen und Ethik). Zürich und Basel erhoben schließlich trotz vieler Bedenken um des angesehenen Verfassers willen keinen Einspruch, aber Bern opponierte heftig. Das — wahrscheinlich von Prof. Rudolf verfaßte — Gutachten beklagt die Verdrängung des Heidelbergers durch einen Katechismus, der nur eine Ethik sei, und die Unterdrückung der entscheidenden Lehren, resp. die Dehnbarkeit des Ausdrucks. Daß seine dogmatische Stellung damit richtig beurteilt worden ist, ist oben bemerkt worden.

Daneben suchte Osterwald seine Zuhörer und Konfirmanden sittlich zu heben. Für sie schrieb er einen ernsten Traktat gegen die Unkeuschheit (1707). Unermülich war er in der Seelsorge. Er begnügte sich nicht mit den Krankenbesuchen, sondern führte all-

gemeine seelsorgerliche Hausbesuche ein, eine Neuerung, die ihm von dem Räte der Stadt übel bemerkt wurde. Er erklärte aber mutig, daß er fortfahren werde zu thun, was ihn sein Gewissen heißen werde. Als er bei diesen Besuchen die geistliche Unwissenheit und Verwahrlosung des Volkes inne ward, entschloß er sich, eine populäre Bibelklärung herauszugeben, die „*Arguments et réflexions sur l'écriture sainte*“ (1709—15), aus welchen dann infolge der Verbesserung des mangelhaften französischen Bibeltextes die berühmte „*Version Osterwald*“ hervorging. Auch für die Hebung und Verschönerung des Kultus war er thätig. Er führte zu den bisher allein gebrauchten Psalmen christliche Hymnen ein und revidierte die Liturgie (1703), indem er den kirchlichen Gebeten eine würdige Form gab. So giebt es kein Gebiet, auf dem man nicht seinen Segensspuren begegnen würde. Fehlt auch seinen Werken die wissenschaftliche Stringenz, fehlen die logischen Zusammenhänge, war er auch kein hervorragender Theologe, so war er um so größer als Pfarrer und Kirchenmann (er war lange Zeit Defan der neuenburg. Kirche). Sein Leben ging nicht in der Negation, sondern in der Position auf. Sein aufopferndes Wirken, seine wahrhaft fromme Gesinnung, seine edle Toleranz und seine Treue gegen die Kirche haben seinen Namen unter den Protestanten französischer Zunge unsterblich gemacht. **B. Saborn.**

Ostiarus. — Bingham-Griehowius II, 35 ff.; Du Cange, *Glossarium graecitatis*, Lugd. 1688, p. 1062; J. G. Seret, *De exorcistis et ostiariis*, Onoldiae 1747.

Es war im Altertum allgemein üblich, als Thürhüter eines Gebäudes eine Person anzustellen, die sich diesem Amt ausschließlich widmete. In den meisten Fällen war es ein Sklave, vgl. Mc 13, 34; Jo 10, 3; oder eine Skavin Jo 18, 17; AG 12, 13. Alle besseren Privathäuser und die öffentlichen Bauten hatten ihren Ostiarus (vgl. Marquardt-Rommjen S. 142. 237. 239; Friedländer, *Sittengeschichte*, S. 384). Die christlichen Gemeinden waren genötigt, einen Pförtner zu bestellen, sobald sie eigene Kirchen besaßen, was in den größern Städten wohl schon im zweiten Jahrhundert der Fall war. Seit dem zweiten Drittel des dritten Jahrhunderts wurde der Küster zum Klerus gerechnet, und zwar zu den sogenannten *ordines minores* (s. oben S. 425, 26 ff.). Dieselben sind wahrscheinlich in Rom zuerst geschaffen worden, vermutlich unter Bischof Fabian (236—250; vgl. Bd V S. 721). Von Rom aus haben sie sich zunächst im Abendland, zum Teil aber auch im Orient verbreitet. Im 4. Jahrhundert hatten wohl die meisten Gemeinden einen Kleriker als Ostiarier. Gewöhnlich hat der Kirchendiener als der unterste Ordo gegolten; bei Epiphanius *De fide* 21 fin. und im *Chronicon Palatinum* (Mai, *Spicilegium Romanum* IX, 133) steht er sogar hinter dem Kopiaten. Sein Titel ist in der lateinischen Kirche *ostiarus*, selten *aedituus* (vgl. Bd I S. 200) oder *mansionarius*; im Orient meist *πυλωρός*, aber auch *θυρωρός*, *δοσιάριος* (vgl. Suicer, *Theaurus* s. v.; Sopholles, *Lexicon* s. v.) bezw. *δοσιάριος*. Es lag in der Natur der Sache, daß man das Amt nur Personen gesetzten Alters anvertrauen konnte, und daß man einen häufigen Wechsel in der Besetzung vermied. Daher kam es, daß der Ostiarier nicht in höhere Ämter aufrückte; das kirchliche Avancement begann mit dem Lektorat (vgl. z. B. Siricius an Himerius a. 385 c. 9; Zosimus ep. 9 an Hesyhius a. 418 c. 5; Sardica a. 343 c. 10 [13]). In den christlichen Inschriften kommt der Titel *ostiarus* m. W. nicht vor; wohl weil das Amt zu unbedeutend und seine Träger zu bescheidene Persönlichkeiten waren. Ein Ordinationsritus, dessen centraler Akt die Überreichung der Kirchenschlüssel bildet, ist in den *Statuta ecclesiae antiqua* c. 9 (vgl. Bd X S. 111 f.) angegeben, ausführlicher in dem Sakramentar Gregors MSL 78, 218. Der Ordo scheint im Orient früher eingegangen zu sein als im Occident. Man kann schon an den Apostolischen Konstitutionen sein Verschwinden beobachten, vgl. Bd I S. 738, 41 ff. Doch verordnete noch Justinian Novella III 1, daß die große Kirche in Konstantinopel nicht mehr als hundert Ostiarier haben sollte; Heraclius setzte ihre Zahl an derselben Kirche auf 75 fest, MSG 104, 556; und noch das Trullanum 692 c. 4 erwähnt sie. Dagegen führt Denzinger, *Ritus Orientalium* bei keiner Kirche des Orients einen Ostiariat als bestehend auf (die scheinbare Ausnahme bei Armenien II, 278 ist vermutlich auf litterarischen Einfluß von Rom zurückzuführen). Auch in der lateinischen Kirche sind die Küster keine Kleriker mehr. Es wird aber dem angehenden Kleriker der Form nach die Ostiariatsweihe erteilt; vgl. das *Pontificale Romanum*. Das Tridentinum wollte die *Ordines minores* wiederherstellen; vgl. s. 23 c. 17. **S. Ugheli.**

Ostjordanland s. Peräa.

Otfrid von Weissenburg, deutscher Dichter des 9. Jahrhunderts. — Da Pipers Edition (1, 269 ff. 2, 689 ff.) die bis 1884 erwachsene Litteratur über O. fast lückenlos aufzählt und in der 5. Aufl. von W. Braunes *Abd. Lesebuch* (Halle 1902) alle wichtigeren Arbeiten, die sich mit dem Evangelienbuch beschäftigen, sorgfältig verzeichnet stehen, so kann ich mich darauf beschränken, diejenigen Hilfsmittel der Forschung namhaft zu machen, 5 welche für die nachfolgende Darstellung vornehmlich benutzt wurden. Ausgaben: von F. Kelle (3 Bde, Text, Grammatik und Glossar, Regensburg 1856—81), P. Piper (2 Bde, Text Paderborn 1878, Titelausf. Freiburg 1882, Glossar Freiburg 1884), O. Erdmann (Halle 1882). Die letztgenannte bietet den zuverlässigsten Text und den besten Kommentar, aber für wissenschaftliche Zwecke kann neben ihr Kelles erster Band nicht entbehrt werden, der allein die 10 arten des Frisingensiss vollständig enthält; allerdings muß man E. Sievers' Kollation *ZdA* 19, 133 ff. beziehen. — Verhältnis der Hss.: O. Erdmann, *ZdPh* 11, 80 ff.; ders., Ueber die Wiener und Heidelberger Hs. des O., Berlin 1880. Gute Facsimilia der Hauptms. in der sonst verjehten Monographie von P. Piper: O. und die übrigen Weissenburger Schreiber des 9. Jahrh., Frankfurt a/M. 1899. — Biographie: R. Lachmann, *Kleinere Schriften* 1 (1876), 15 449 ff.; F. Kelle, *Gesch. der deutschen Litteratur* 1 (Berlin 1892), 150 ff. 363 ff.; R. Kögel, *Geschichte der deutschen Litteratur* 1, 2 (Straßburg 1897), 1 ff.; ders., *Grundriß der germ. Philologie* von H. Paul, 2² (1901), 112 ff.; G. Meyer v. Konow, *Forschungen z. deutschen Gesch.* 19 (1878), 187 ff. — Würdigung vom theologischen Standpunkt: A. Haug, *Kirchen- gesch. Deutschlands* 2² (1900), 768 ff. — Quellenfrage: A. Schönbach, *Otfridstudien* *ZdA* 38, 20 209 ff. 336 ff. 39, 57 ff. 368 ff. 40, 103 ff.; A. L. Plumhoff, *Beiträge zu den Quellen O.s*, Kieler Diss. 1898; ders., *ZdPh* 31, 464 ff. 32, 12 ff.; R. Marold, *Germ.* 31, 119 f. 32, 385 ff. — Metrik und Poetik: R. Lachmann, *Kleinere Schriften* 1 (1876), 358 ff.; P. Schütze, *Beiträge zur Poetik O.s*, Kiel 1887; W. Wilmanns, *Beiträge zur Gesch. der älteren deutschen Litteratur* 3. *Der altdeutsche Reimvers*, Bonn 1887; E. Sievers in *Paul-Braunes Beitr.* 13, 25 121 ff.; F. Saran, *Ueber Vortragsweise und Zweck des Evangelienbuches O.s v. W.*, *Hallenfer Habilitationsschrift* 1896, vgl. A. Schönbach *ZdA* 42, 120 f.; ders., *Zur Metrik O.s v. W.* in den *Philologischen Studien*, Festgabe für Sievers (Halle 1896) S. 179 ff.; R. Zmierzina, *ZdA* 44, 13 ff. — Abfassungszeit des Evangelienbuches: W. Luff, *ZdA* 40, 246 ff. — Sprache: Müllenhoff und Scherer, *Denkmäler*² (Berlin 1892) 1, XX ff. 80

Aus übereinstimmenden Listen der Verbrüderungsbücher von St. Gallen und Reichenau (P. Piper, *Libri confraternitatum* I, 215, 21. 217, 15; II, 184, 22. 32; II, 252, 19. 253, 22) erhellt, daß dem Kloster Weissenburg im Speyergau zur Zeit des Abtes Grimald (urkundlich bezeugt 828—37. 846—61) zwei Mönche mit Namen Otfrid angehörten. Nur der eine kehrt in dem Verzeichnis, das nach des Herausgebers vager Ver- 35 mutung die Konventualen unter Abt Gerhoh (819—26) aufzählt, II, 182, 30 wieder. Die Behauptung also, daß der Dichter um das Jahr 825 in das Stift eingetreten sei, steht auf recht schwachen Füßen. Es muß sogar zweifelhaft bleiben, welcher der beiden Otfride das Original zweier im Weissenburger Kopialbuch erhaltenen Urkunden v. J. und von 851 (R. Zeuß, *Traditiones Wizenburgenses* Nr. 165 und 204=254) geschrieben 40 hat. Ganz verschieden von ihnen dürfte der Schulleiter Otfridus gewesen sein, dessen ein fragmentarisch überliefertes, in holprigem Latein abgefaßtes Weissenburger Gedicht aus dem Anfang des 10. Jahrhunderts Erwähnung thut (*ZdA* 19, 117). So basiert unser Wissen über den ersten namentlich bekannten hd. Poeten, den ältesten tihtari, bloß auf den 7416 Langzeilen seines *Liber evangeliorum domini gratia theotisce* 45 *conscriptus* (der nach Analogie des Heliand von Graff willkürlich erfundene Titel „Kriß“ fiel längst verbienter Vergessenheit anheim) und auf seiner lateinischen Zuschrift an Erzbischof Liutbert. Dies Wissen aber ist nicht nur dürftig und lückenhaft, sondern auch infolge von O.s breiter und unpräziser Ausdrucksweise vielfach unsicher.

Daß die südfränkische Mundart, in welcher das Evangelienbuch gedichtet ist, auch O.s 50 Muttersprache war, daß er somit aus der Nähe von Weissenburg stammte, haben wir allen Grund anzunehmen. Nur einmal, soweit wir nachzuweisen vermögen, verließ er für längere Zeit die Heimat. Er nennt nämlich den Hrabanus Maurus seinen Erzieher, hat also die Schule zu Fulda besucht. Dort wird er auch Salomos Unterweisung, den er als seinen Lehrer rühmt, genossen haben. Ist das richtig, so muß dieser Lebensabschnitt, 55 dem vielleicht die bewegliche Klage des Dichters über das *elilenti* I, 18, 25 ff. gilt (in geistlichem Sinne läßt sie schwerlich mit Erdmann sich ausdeuten), vor das Jahr 838 fallen: denn damals bestieg Salomo den Konstanzer Bischofsstuhl. Ob O.s Freundschaft mit den St. Galler Mönchen Hartmuat und Werinbraht gleichfalls aus Fulda datiert, steht nicht fest. Erst der Rückkehr nach Weissenburg folgte vermutlich die Priesterweihe 60 sowie der Impuls zur Abfassung des Evangelienbuches. O. schreibt an Liutbert, der *sonus rerum inutilium* und der *laicorum cantus obscenus*, d. h. deutsche Lieder weltlichen und heidnischen Inhalts, hätten das Mißfallen bewährter Männer, sicherlich von geist-

lichem Stand, erregt. Daher seien einige Brüder (welche zu der Zeit, als jene Zuschrift erging, bereits tot waren, denn analog dem Präbital *venerandae memoriae*, das er dem 856 verstorbenen Erzbischof Hraban beilegt, nennt D. sie *memoriae digni*), namentlich aber eine *veneranda matrona Judith*, eine bejahrte geistliche Frau (keinesfalls die Witwe Ludwigs des Frommen) in ihn gedrungen, er möchte sich einer partiellen Übersetzung der Evangelien unterziehen. Hingewiesen hätten sie zugleich darauf, daß sowohl die heidnischen Dichter Vergil, Lucan, Ovid als die christlichen Juvencus, Arator, Prudentius sämtlich in ihrer Muttersprache teils die Thaten ihrer Volksgenossen, teils die Reden und Wunder des Heilands zu feiern bestrebt gewesen wären, während die deutsche Sprache solchen Mustern nichts ähnliches zur Seite stellen könnte. Überall denkt hier D. nur an schriftliche Konzeption; er kannte niedergeschriebene deutsche Darstellungen aus der vaterländischen und der für ihn damit zusammenfallenden heiligen Geschichte weder in Prosaform noch in poetischer Gestalt, von mündlich tradiertem historischem oder geistlichem Gesang schweigt er durchweg.

Der ihm ausgesprochenen Bitte, welche vorauszusetzen erlaubt, daß er seinen Kreisen für einen künstlerisch veranlagten Mann galt, kam D. nach. Er dachte bei seiner Arbeit zuvörderst an seine Standesgenossen: das geht hervor aus den unzähligen Stellen, an denen er die Leser auffordert, um der genaueren Information willen die Quellen selbst einzusehen. Ihnen sollte die Lektüre den Geschmack an weltlichen Späßen verleiden. Für Laien war das Gedicht allerdings auch, aber doch nur soweit bestimmt, als sie die Möglichkeit besaßen, es sich vorlesen zu lassen. Daher begreift sich sein spezifisch gelehrter Charakter. D. wählte von den erzählenden Abschnitten der Evangelien zumeist diejenigen aus, welche die Kirche zu Perikopen bestimmt hatte; darum nennt er auch sein Werk *pars evangeliorum, evangeliono deil*. Sie waren in dem ihm vorliegenden Bibel-exemplar wahrscheinlich durch irgend welche Zeichen kenntlich gemacht: denn da die Folge der Perikopen im Kirchenjahr gänzlich von der Ordnung des Gedichts abweicht, so kann sich D. nicht einfach eines Lektionars bedient haben. Aber in dem Evangelienbuch begegnen nicht nur Gedanken, Anschauungen und Worte der Bibel, einschließlich der Apokryphen, sondern in reichem Maß auch solche der Kirchenväter und der Theologen des frühen Mittelalters, diese namentlich in den reflektierenden, geistliche Deutung der geschilberten Begebenheiten anstrebenden Kapiteln, welche mit den Überschriften *mystice, spiritaliter, moraliter* versehen sind. Außer dem Einfluß der Homilien Gregors des Großen und einiger Schriften Augustins hat man vor allem Benutzung der Kommentare des Hraban und des Baschasius Rabbertus zu Matthäus, des Alcuin zu Johannes und des Beda zu Matthäus, Lukas und Johannes sicher nachgewiesen. Doch darüber, in welcher Form diese massenhafte theologische Gelehrsamkeit D. zugänglich wurde, gehen die Meinungen auseinander. Es besteht indes größere Wahrscheinlichkeit, daß ihm neben dem eigenen Gedächtnis irgend ein Kompendium (schwerlich allerdings die Glossa des Walafried Strabus) die Resultate der spekulierenden Forschung vermittelte, daß er z. B. ein mit Rand- und Interlineareklärungen ausgestattetes Evangelienexemplar oder ein bei Hraban nachgeschriebenes Kollegienheft benutzt hat, als daß wir ihn uns mühselig zwischen Büchern und Exzerpten wühlend vorzustellen haben. Diesen aus der Bibel und den Kommentatoren geschöpften Stoff verteilte der Dichter auf 5 Bücher, angeblich damit ihre Fünftzahl zur Heiligung und Läuterung der 5 Sinne beitrüge, tatsächlich aber eher dem Muster des Juvencus folgend: denn der echte Titel seines Gedichts *Liber evangeliorum* scheint auch für die Namengebung von D.'s Werk bestimmend gewesen zu sein. Das erste Buch behandelt Christi Geburt und Taufe, das zweite führt nach einem Rückblick über die Bedeutung der Mission des Herrn und über die Zeichen bei seiner Geburt die Darstellung seines Lebens von der Versuchung in der Wüste weiter bis zur Heilung des Aussätzigen nach der Bergpredigt, das dritte verbreitet sich über ausgewählte Wunder und endet mit dem Beschluß der Hohenpriester, Christum zu töten, das vierte berichtet die Leidensgeschichte, das fünfte schildert endlich Auferstehung, Himmelfahrt und jüngstes Gericht. Alle Bücher zerfallen in eine Reihe nach Zahl und Umfang ungleicher Kapitel, deren jedes zwar einen ungefähr abgeschlossenen, in einer knappen lateinischen Überschrift ausgebrückten Inhalt befaßt, bei den ständigen Rückverweisen auf früher Gesagtes (*thes ih hiar obana giwuag u. s. w., s. Schütze S. 18*) sich jedoch kaum zur Einzelvorlesung eignete: man sieht daraus wieder recht, daß D. als schreibender und entwickelnder Gelehrter zu Werke ging. Diese Kapitel sind nicht sämtlich in der Reihenfolge verfaßt, in welcher sie jetzt vorliegen. D. giebt selbst an, daß er im Anfang und am Schluß seines Gedichts der Ordnung der Evangelien treu sich angeschlossen, in der zuletzt ausgearbeiteten

Mitte hingegen manche Parabeln und Wunder, um einer Ermüdung der Leser zu begegnen, übergangen und nur vorgebracht habe, was ihm in das Gedächtnis gekommen sei. Wirklich machen gewisse Partien des ersten Buches, in denen noch zuweilen Alliteration auftritt oder der Reim fehlt, einen recht altertümlichen Eindruck. Aber jene zuletzt ausgearbeitete Mitte scheint nicht auf D.s ganzes drittes und viertes Buch, sondern nur auf bestimmte Kapitel derselben, nach Erdmann auf III, 14. IV, 6. 7. 15, bezogen werden zu müssen, welche Berichte verschiedener Evangelien in knappen Auszügen vereinigen. Alles weitere harret noch der Untersuchung. Nur mittels minutioser Beobachtung der D.schen Technik wird sich feststellen lassen, ob Erdmann mit Recht ein vierfaches Entwicklungsstadium für das Evangelienbuch annahm: früheste Versuche, dann allmähliche Herstellung des Ganzen, weiter Einfügung selbstständiger Stücke zur Ausfüllung und Abrundung, endlich Schlussredaktion mit Zusätzen, neuen Kapiteln und einzelnen Dedikationen.

Für uns stellt D.s Evangelienbuch das älteste hd. Denkmal in der neuen Form des Reims dar. Aber es ist völlig unglücklich, daß D. den Reim zuerst in Deutschland eingebürgert hat. Wäre das der Fall, so müßte seine Reimkunst weit unvollkommener sein, so würde trotz aller zur Schau getragenen Bescheidenheit er ebenso wenig unterlassen haben, sich seiner Neuerung zu rühmen, als er in der Zuschrift an Lutbert es verabsäumte, die Schwierigkeiten hervorzuheben, welche der erstmaligen schriftlichen Fixierung eines deutschen Dichtwerks sich in den Weg stellten. Diese Widmung spricht ferner vom Reim als einer landläufigen Sache, sie bemerkt sogar ausdrücklich: *quaerit enim linguae hujus ornatus . . . a dictantibus omooteleuton (id est consimilem verborum terminationem) observare* „die poetische Rede verlangt in dieser Sprache, daß . . . die Dichter den Reim, d. h. den Zusammenklang der Wortenden, beobachten“. Das Evangelienbuch ist in wenigen, nächst verwandten, direkt auf D.s Handexemplar zurückgehenden Hss. uns überkommen, hat demnach nur minimale Verbreitung gefunden: wie soll man sich denken, daß das bloß 10 Jahre jüngere Ludwigslied, daß vollends die Gesamtentwicklung der deutschen Poesie maßgebend und dauernd von ihm beeinflusst sei? Man muß vielmehr voraussetzen, daß D. reichliche Muster gereimter deutscher Dichtung (ob weltlichen oder geistlichen Inhalts, läßt sich schwer entscheiden) kannte. Den Endreim hatten diese nur mündlich überlieferten Lieder aus dem romanischen Teil des Frankenreichs bezogen. Sie standen aber zu der germanischen Alliterationspoesie noch in einem andern bemerkenswerten Gegensatz: ihre Verse waren nicht mehr zweitaktig, sondern vierhebig gebaut. Allerdings erweisen die rhythmischen Accente, mit welchen noch D. dem Vorleser Behelfe für richtigen Vortrag geben zu müssen glaubte, daß zwei Hebungen höher betont waren als die beiden andern; und ältere Partien des Evangelienbuches (insbesondere I, 5) lassen sich fast zwanglos den zweitaktigen Typen des Alliterationsverses gemäß lesen. Man hat darum den neuen Reimvers für ein Kompromiß zwischen lat. Hymnen- und deutschem Alliterationsvers erklärt. Dem steht indes das Bedenken entgegen, daß der tetrapodische Hymnenvers geregelten Wechsel von Arsis und Thesis zeigt, während der Reimvers gleich dem Alliterationsvers Auflösung und Zusammenziehung beider beliebig gestattet. Allerdings hat D. unter dem Eindruck lat. Vorbilder im Verlauf seiner Arbeit immer mehr nach gleichmäßigem Wechsel zwischen Hebung und Senkung getrachtet; aber daß hierin nur ein individuelles Bestreben gesehen werden darf, thut der altertümlichere Charakter der etwas jüngeren hd. Reimgedichte, des Ludwigs- und Georgsliedes, der Samariterin u. s. w. dar. So muß man wohl annehmen, daß die Vierhebigkeit des Reimverses in Deutschland ihren Ursprung hat und daß dorthin auch D.s Strophenform stammt: zwei Langzeilen, jede bestehend aus zwei durch den Reim gebundenen Halbzeilen mit 4 Hebungen. Sie dient ihm freilich fast nur als äußerlicher Schmuck, denn sehr häufig geht der Sinn aus einem distichischen Abschnitt in den andern über.

In langjähriger Arbeit war das Evangelienbuch allmählich zum Abschluß gelangt. Nun ließ der Dichter sein Originalkonzept, das vermutlich aus einzelnen stark durchkorrigierten Blättern und Blättchen bestand, von 2 Schreibern (nur I, 11, 27—30 rührt von einer dritten und ungeübten Hand her) mundieren. Er revidierte dann eigenhändig ihre Reinschrift, noch während sie hergestellt wurde (denn einzelne kleinere Stücke, wie IV, 29, 13—30, 5. Hartm. 106 ff. hat er selbst geschrieben), und verfaß gleichzeitig jeden Halbvers mit seinen rhythmischen Accenten. Dies Stadium der Überlieferung repräsentiert der Codex V(indobonensis): Dank ihm besitzen wir, was sonst innerhalb unserer älteren Litteratur kaum je der Fall ist, das Werk des Autors in einer Ausgabe letzter Hand, von ihm muß daher alle kritische Beschäftigung mit dem Gedicht ihren Ausgang nehmen. Aus V wurde der Codex P(alatinus), jetzt in Heidelberg, gleichfalls von 2 Schreibern

kopiert, und aus ihm floß auch eine mit besonderer Pracht hergestellte, leider nur in Bruchstücken, die zu Berlin, Bonn und Wolfenbüttel aufbewahrt werden, erhaltene Hf., der Codex D(iscissus). Ob ein viertes, zu Beginn des 10. Jahrh. auf Befehl des Bischofs Waldo von Freising, des Großneffen Salomos I. von Konstanz und Freundes

5 Hatto's von Mainz, durch den Priester Sigihard geschriebenes Ms., der Codex F(risingensis), jetzt in München, der für den Text nicht mehr in Betracht kommt, direkt aus V oder aus einer zwischen V und P zu statuierenden Mittelstufe stammt, bedarf noch der Untersuchung: wir wissen, daß Waldo sich aus Weiszenburg die Vorlage borgte, daß er aber neben V noch P vergleichen ließ, hat geringe Wahrscheinlichkeit. Über sonstige

10 Hff. besteht nur unzuverlässige Kunde. Das fertiggestellte Buch wurde dann von D. versandt. Ein Exemplar ging an K. Ludwig den Deutschen, eins an Erzbischof Liutbert von Mainz, eins an Bischof Salomo I. von Konstanz, eins endlich nach St. Gallen an Hartmuat und Werinbraht. Das entnehmen wir den Zuschriften, welche das Evangelienbuch in den Hff. VP begleiten. Drei sind in deutschen Versen derart abgefaßt, daß aus

15 den Anfangsbuchstaben der geraden und den Endbuchstaben der ungeraden Langzeilen die folgenden Acrosticha resp. Telesicha hervorgehen: *Luthouuico orientalium regnorum regi sit salus aeterna; Salomoni episcopo Otfridus; Otfridus Uuizanburgensis monachus Hartmuate et Uuerinberto sancti Galli monasterii monachis*; die Liutbert gesandte vierte dagegen, in Prosa gehalten, bedient sich eines durchweg deutsch

20 gedachten Lateins. Bemerkenswert ist, daß D. vor dem König seinen Namen verschweigt, Salomo gegenüber ihn an letzte Stelle rückt, in der Widmung an die St. Galler aber ihm den vordersten Platz anweist. Nicht minder entspricht der Konuenienz die Folge der Zuschriften: König, Erzbischof, Bischof. Diese drei stehen dem Evangelienbuch voran und nehmen in V besondere Lagen resp. die leer gelassene Vorderseite von Blatt 1 des ersten

25 Quaternionen ein: die Widmung an Salomo schrieb der erste, die für Ludwig der zweite Schreiber des Kodex; daß mit der Kopie der Zuschrift an Liutbert ein anderer, sonst bei der Herstellung der Hf. nicht beteiligter Arbeiter betraut wurde, hatte seinen Grund wohl nur in der lat. Sprache des Stückes. Alle drei dürften bloß für die jeweiligen Debikanden bestimmt gewesen sein und sollten nicht sämtlichen Exemplaren vorge

30 gesetzt werden. Hingegen scheint mir die Widmung an die St. Galler, welche den Schluß des ganzen Werkes bildet, einen integrierenden Bestandteil desselben ausgemacht zu haben. Denn trotz dem Acrostichon ist sie keine persönliche Dedikation, sondern gilt dem durch Gebetsverbrüderung eng mit Weiszenburg verbundenen, lange Zeit von dem gleichen Abt

35 Grimald regierten Kloster des hl. Gallus; die vier letzten Zeilen mit der namentlichen Nennung Hartmuats und Werinbrahts stehen außerhalb des acrostichischen Gefüges und sind wohl erst später zugefügt. Und auch Arator verwies die hauptsächlichste seiner Widmungen an das Ende. Vielfach freilich hat man behauptet, die Zuschriften an die St. Galler und an Salomo hätten nur Teile des Werkes begleitet und rührten aus erheblich

40 früherer Zeit her: doch dafür liegen stichhaltige Gründe nicht vor. Daß das Schreiben an Liutbert, welches mit Hilfe der Terminologie Donats und Bedas den Erzbischof über die Normen der Metrik und Orthographie des Evangelienbuchs unterrichten soll, ein förmliches Gesuch um kirchliche Genehmigung enthalte, so daß erst nach erfolgter Approbation die weitere Versendung des Gedichts hätte vor sich gehen dürfen, ist mir wenig wahr

45 scheinlich: D. bittet bloß um Empfehlung in geistlichen Kreisen, falls der Kirchenfürst das Unternehmen billige. Vielleicht hat ihn zur Abfassung dieser Zuschrift nur die Pietät gegen seinen alten Lehrer Hraban, den mittelbaren Vorgänger Liutberts auf dem Mainzer Stuhl, in gleicher Weise bewogen, wie Dankbarkeit seinen Brief an Salomo diktierte.

Auf Grund der besprochenen Dedikationen läßt sich die Zeit der definitiven Vollendung des Evangelienbuches ungefähr feststellen: sie fällt in die Jahre 863—871. Denn

50 Liutbert wurde 863 Erzbischof, Salomo starb 871, seit 872 leitete Hartmuat als Abt das Stift St. Gallen. Innerhalb dieses Zeitraums ein spezielles Jahr (man hat 865, 868 und neuerdings 870 vorgeschlagen) zu bezeichnen empfiehlt sich darum nicht, weil der Preis der *fridosamo ziti* (Ludw. 19) zum Stil derartiger Zuschriften gehört und aus ihm schwerlich Schlüsse gezogen werden dürfen.

55 Irgend ein Einfluß D.s auf die Litteratur der Folgezeit läßt sich mit Sicherheit nicht nachweisen; Anklänge, welche man in Dichtungen des 12. Jahrh. hat wahrnehmen wollen, sind höchst problematischer Natur. Auch der bairische Bittgesang an den hl. Petrus kann seine Zeile 8 daz er uns *firtanen giuuerdo ginaden* nicht dem Ende von D. I, 7 Johannes *druhtines drut wilit es bithihan* (reimlos), *thaz er uns*

60 *firdanen giwerdo ginadon* entlehnt haben, denn im Evangelienbuch treten beide Lang-

zeilen ganz abrupt und ohne Zusammenhang mit dem vorhergehenden auf, so daß hier nur zum Zweck der Abrundung die Formel eines verbreiteten Gebets angeflückt scheint. Der dem Muspilli B. 14 mit D. I, 18, 9 gemeinsame Langvers aber Thar ist lib ana tod, liot ana finstri wiederholt bloß eine durch die Predigt in deutscher Zunge festgeprägte Version der lat. Wendung *ubi lux sine tenebris et vita sine morte*. So blieb D. verschollen, bis seit 1495 an mehreren Orten Trithemius sein Andenken erneuerte, B. Rhenanus 1531 die Hs. F entdeckte, Flacius Illyricus in der 2. Auflage des *Catalogus testium veritatis* (1562) die Zuschrift an Liutbert (wohl nach V) abdrucken ließ und 1571 zusammen mit dem Augsburg'schen Arzt Birminius Gassar das Evangelienbuch nach der damals in Ulrich Fuggers Besitz befindlichen Hs. P zum erstenmal herausgab. 10

Die geringe Wirkung des Gedichts begreift sich unschwer. Für D. standen weniger die Thaten des Herrn als ihr symbolischer Sinn und die sich anknüpfenden dogmatischen Fragen im Vordergrund des Interesses. Ängstlich besorgt um kirchliche Rechtgläubigkeit und angethan mit der schweren Rüstung theologischen Wissens, schreibt er durchweg als Gelehrter. Er schreibt aber auch als asketischer Mönch. Zwar auch er germanisiert unwillkürlich den biblischen Stoff, aber die farbensatten Bilder aus dem irdischen Leben, welche der Verfasser des Heliand malt, und seine naive Fröhlichkeit fehlen ganz. Die Welt gilt vielmehr für ein Jammerthal, für eine Stätte der Verbannung, für einen sturmgepeitschten See; den himmlischen Wohnungen, in denen auch der Dichter seinen Lohn erhofft, wendet sich alle Sehnsucht zu. Wir freuen uns des nationalen Eifers, welcher Otfried erfüllt und welcher besonders im Eingangskapitel des ersten Buchs zu schwingvollem Ausdruck gelangt; uns rührt auch die Tiefe seines rein menschlichen Empfindens, das zumal in mehreren ausgeführten Vergleichen herzbevegende Töne zu finden weiß: Gottes nachsichtige Guld setzt er III, 1, 31 ff. in Parallele zu der sorgenden Obhut einer Mutter, die zwar ihr Kind strafen muß, mit der gleichen Hand es aber wider jeden Fremden verteidigt; psychologisch zergliedert er V, 11, 29 ff. 23, 35 ff. die Gefühle, welche den Mann beim Nahen der Geliebten ergreifen, oder welche den fernem Freund vor das Auge seiner Seele zaubern; I, 20, 9 ff. schildert er mit warmem Anteil den Jammer der bethlehemitischen Weiber, I, 22, 41 ff. Marias Angst um den zwölfjährigen Jesusknaben und I, 11, 39 ff. ihr Mutterglück. Der schönen Schilderung des Heimwehs wurde bereits gedacht. Doch auf solche Verlen wahrer Poesie stößt man in der öden Steppe breiterer Redseligkeit und ungenießbarer Allegorie nur selten. Denn vom ästhetischen Standpunkt aus angesehen ist das Evangelienbuch ein Zwitter, in unbeholfene Verse gekleidete Theologie, weder ein Epos noch eine Reihe frommer Hymnen. Aber historisch betrachtet legt es glänzendes Zeugnis ab von der Bildung des deutschen Klerus der Karolingerzeit. Und 35 unschätzbaren Wert besitzt es für die Forschung: denn auf ihm fast allein beruhen unsere sichereren Kenntnisse von ahd. Metrik, Syntax und Wortbildung. E. Steinmeyer.

Othniel. — 1. Der Name kommt zunächst in der Geschichte der Eroberung Kanaans durch Israhel vor. In Ri 1, 11 ff. (vgl. Jos 15, 15 ff.) wird berichtet: Nachdem die Judäer zunächst einige kanaanäische Könige, die sich ihnen in den Weg gestellt hatten, besiegt haben, dringen sie, Kaleb an der Spitze, gegen Kirjath-Sepher, das nachmalige Debir, vor. Kaleb erklärt: wer Kirjath-Sepher erobere, dem solle seine Tochter Achsa zum Lohne werden. Da nahm Othniel, der Sohn des Kenas, der jüngere Bruder Kaleb's, die Stadt ein und Kaleb giebt ihm Achsa zur Frau. Durch List weiß sie, als sie ihrem neuen Gatten zugeführt wird, bzw. als sie mit ihm den Einzug in die eroberte Stadt hält, ihren Vater zu bestimmen, ihr noch ein besonderes Abschiedsgeschenk in Gestalt wasserreicher Quellen zu geben. 40

Da auch Kaleb selbst sonst als Kenisit oder Kenasohn (Nu 32, 12; Jos 14, 6. 14 vgl. 15, 17) bezeichnet wird, so findet darin die Nachricht: Othniel, den wir hier als Bruder Kaleb's kennen lernen, sei ein Sohn des Kenas gewesen, ihre Bestätigung. Freilich heißt Kaleb sonst der Sohn Jephunnes, des Kenisiters. Ist diese Nachricht richtig, so könnte Kaleb kein direkter Sohn des Kenas gewesen sein, sondern lediglich ein Glied eines Stammes oder Clans Kenas. Einen solchen kennen wir als von Hause aus edomitischen Clan aus Gen 36, 15. 42. In diesem Falle ist natürlich auch Othniel, da er nicht Sohn Jephunnes heißt, sondern nur Sohn des Kenas, nicht der leibliche Bruder des Kaleb, sondern sein Stammesbruder, ebensowenig der leibliche Sohn des Kenas, sondern lediglich ein Kenasohn in demselben Sinne wie Kaleb selbst, ein Kenisit. — Es scheint allerdings, daß der Verfasser von Ri 1 Othniel als leiblichen Bruder Kaleb's ansah. Dafür spricht der Zusatz *הקטן בניו* „sein jüngerer (Bruder)“. Allein es verdient alle 55

Beachtung, daß der parallele Text in Jos 15, 17 gerade diesen Zusatz nicht hat. Er sieht an sich schon wie eine junge Blöße aus und wird durch diesen Umstand noch mehr als solche gekennzeichnet. Ist diese Annahme richtig, so hätte der Erzähler selbst Othniel lediglich als Kenisiten und somit Stammengenossen Kalebs bezeichnen wollen.

5 Man ist gegentwärtig vielfach geneigt, die oben skizzierte Erzählung im Sinne einer bloßen Stammesgeschichte zu fassen. Da Kenas als ein ehemals edomitisches, später in Juda eingegliedertes Geschlecht bekannt ist, so soll Othniel ebenso wie Kaleb ein Unter-
 10 geschlecht aus Kenas darstellen, das sich etwa zum Zweck der Einnahme Debirs, oder nach derselben zum Zweck der Besiedelung der Stadt mit Kalebs „Tochter“ d. h. dem andern kalebitischen Unterstamm Achsa verbunden habe. Daß eine solche Deutung in manchen Fällen im AT zulässig und geradezu geboten ist, geht aus der Art und Weise
 hervor, wie je und dann Stammesverhältnisse ganz in der Redeart einer Familiengeschichte und eines Familienstammbaumes vorgeführt werden. Vgl. meinen Kommentar zum Chronik-
 buch zu 1 Chr 2—4 (S. 7 ff.).

15 Eine ganz andere Frage ist, ob sie in unserem Falle zulässig oder gar geboten sei. Sie läßt sich aber nicht wohl für sich, sondern nur in größerem Zusammenhang entscheiden. Mindestens müßte die Gestalt Kalebs, und im Zusammenhang mit ihr wohl auch diejenige Josuas einer genaueren Untersuchung unterzogen werden, um über die-
 20 jene Othniels ein abschließendes Urteil zu gewinnen. Streng genommen müßte sogar durch genaue und allseitige Erörterung der Patriarchengeschichte erst zuvor die Grund-
 lage gelegt sein. Soviel läßt sich aber hier schon behaupten: wenn die oben gegebene Deutung des Verhältnisses Othniels zu Kaleb im Sinne unseres ersten Erzählers richtig ist, so liegt in diesem Verhältnis jedenfalls keinerlei Nötigung, von der Fassung Othniels im Sinne einer Einzelperson — und dann doch wohl einer geschichtlichen — abzugehen.

25 2. Ein zweitesmal kommt Othniel vor Ri 3, 7 ff. Bald nach Josuas Tode, heißt es hier, thaten die Israeliten was Jahve mißfiel, weshalb er sie in die Hände Kusan Rishathaims, des Königs von Aram Naharaim gab. Als sie zu ihm schrien, erweckte er ihnen einen Retter, den Othniel, Sohn des Kenas, den jüngeren Bruder Kalebs, der jenen Gegner besiegte, so daß das Land 40 Jahre lang Ruhe genoß.

30 Hier ist, wie der ganz gleichlautende Ausdruck zeigt, ohne allen Zweifel derselbe Othniel gemeint, wie unter Nr. 1. Andererseits wird natürlich, wenn dort Othniels Bezeichnung als eines jüngeren Bruders Kalebs späterer Zusatz ist, daselbe für unsere Stelle anzunehmen sein. Wir hätten es demnach auch hier einfach mit dem jüdischen Kenisiten Othniel zu thun. Er müßte bald nach der Eroberung des Gebirges Juda in
 35 neue, fast noch schwerere Kämpfe verwickelt worden sein. Freilich läßt sich über den historischen Charakter des hier von ihm Berichteten wenig sagen. Im günstigsten Falle handelt es sich um eine ganz allgemein gehaltene, weil völlig verblaßte Kunde von einem Eingreifen Othniels in Kämpfe, die in jener Zeit etwa von syrischen Dynasten mit mesopotamischen Herrschern geführt wurden. Eine Befreiung „Israels“ als Nation von
 40 fremdem Joch kann nach der Lage der Dinge kaum in Frage kommen.

Der Meinung freilich, daß Othniel als Richter seine Entstehung lediglich dem Be-
 streben des spätern Verfassers verdanke, auch für Juda einen Richter zu schaffen (Well-
 hausen), wird sich schwerlich erhärten lassen. Auch die Instanz, daß zur Zeit der Er-
 45 oberungskämpfe das Geschlecht Kenas oder dessen Unterengeschlecht Othniel noch gar nicht zu Israel gehört habe (Nowack, Comment. S. 23), wird man schwerlich zur Begründung jener
 Annahme ins Feld führen können. Denn thatsächlich wissen wir über die Zeit der Ein-
 gliederung von Kenas nichts genaueres; und wenn Othniel — sei es die Person oder
 das Geschlecht — für Israel Debir eroberte, so wird er mindestens von da an zu Israel
 50 gezählt haben. Auch für Kaleb und Jerachmeel wird man ähnliches annehmen müssen.
 Meist wird ihre Eingliederung in Israel der Zeit Davids zugeschrieben (so auch von mir
 Chronik, S. 16). Aber genau angesehen ergeben die Stellen 1 Sa 27, 10; 30, 29 viel
 eher, daß Kaleb und Jerachmeel damals schon zu Juda gehörten (wenn auch noch in
 relativer Eigenart erkennbar) als das Gegenteil. Nur so konnte Davids Ausrede in
 1 Sa 27 auf Achis Eindruck machen.

55 Eher mag angenommen werden, daß eine Tradition über weitere Kämpfe Othniels nach der Eroberung Debirs vorhanden war, von denen aber der spätere Verfasser des
 Richterbuches nicht mehr viel weiteres als die Thatsache selbst wußte. So erklärt sich
 die ganz allgemein gehaltene, völlig schematische Notiz über ihn in Ri 3, 7—11. So
 muß man wohl auch den Namen seines Gegners Kusan Rishathaim d. h. „Mohr der
 60 Doppelbosheit“ verstehen. Hier liegt deutlich eine künstliche Bildung vor, die um so

klarer als solche in die Erscheinung tritt, als der Name Kusch(an) in Verbindung gerade mit Aram Naharaim in hohem Maße befremdet. Natürlich braucht aus einer derartigen künstlichen Bildung noch nicht freie Erfindung des Namens erschlossen zu werden. Aber welcher Name eventuell hinter ihr steckt, läßt sich nicht sagen. Vielleicht handelt es sich (KAT³ 219) um Kämpfe mit Edom (אֱדוֹם für אֱרֵם). Mittel. 5

Otte, Heinrich, Archäologe, gest. 1890. — Jul. Schmidt, Zur Erinnerung an Heinrich Otte, Halle 1891. — Heinrich Otte, Aus meinem Leben. Herausgegeben von seinen Söhnen Rich. Otte und Gust. Otte, Leipzig 1893. — Sein Bild in der 5. Aufl. der „Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters.“

Christoph Heinrich Otte, der Begründer und hervorragendste Vertreter der kirchlichen 10
Mitteltumswissenschaft des deutschen Mittelalters, ist am 24. März 1808 in Berlin als
Sohn eines Kaufmanns geboren. Vorbereitet durch das Joachimsthalsche Gymnasium,
begann er Herbst 1826 seine theologischen Studien in Berlin, wo besonders Schleier-
macher auf ihn wirkte, setzte sie in Halle, wenig befriedigt durch den in dieser Fakultät
vormwaltenden nüchternen Geist, fort und bestand 1831 das erste und 1832 das zweite 15
theologische Examen. Zwei Jahre nachher erlangte er unter etwas eigenartigen Um-
ständen die Pfarrei Fröhden bei Züterbog in der Provinz Sachsen, die er bis Herbst
1878 inne hatte, nachdem er ein Jahr vorher noch von dem Unglück betroffen war, daß
das alte Pfarrhaus völlig niederbrannte, wobei seine Bibliothek zu Grunde ging. Nach
seiner Emeritierung verlegte er seinen Wohnsitz nach Merseburg, wo er den 12. August 20
1890 starb. Niederschriften aus seinem Leben, die aber nur einige Einzelbilder enthalten,
darunter ein Kapitel: „Wie ich ein Archäologe wurde“ (separat schon vorher in den
„Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Berlins“, Berlin 1889), haben seine Söhne
nach seinem Tode veröffentlicht u. d. T.: „Aus meinem Leben“, Leipzig 1893.

Otte hatte auf der Universität keinerlei archäologische Anregungen erhalten. Die 25
Denkmäler selbst, vor allem der Dom zu Merseburg, weckten in ihm in seinem Pfarramte
das erste Interesse für ihre Geschichte und Beschaffenheit. Er trat in Beziehungen zu
Buttrich, dem verdienten Herausgeber der „Denkmale der Baukunst des Mittelalters in
Sachsen“, und zu Prof. R. Ed. Förstemann in Halle und wurde von diesen zu weiteren
Forschungen angeregt. Letzterer veranlaßte ihn zur Abfassung des Büchleins: „Kurzer 30
Abriss einer kirchlichen Kunst-Archäologie des Mittelalters mit besonderer Beziehung auf
die Kgl. Preuß. Prov. Sachsen“, Nordhausen 1842. Die bald notwendig gewordene
Neuaufgabe dieses bescheidenen Erstlingswertes nahm der rührige und kunstsinige Leipziger
Verlagsbuchhändler T. D. Weigel in seine Hand, der durch reichere Bildausstattung
den Wert fortwährend zu steigern mit Erfolg beflissen war. Diese 2. Auflage (1845) 35
faßte das ganze deutsche Gebiet ins Auge, die 3. Aufl. (1854) bildete unter dem neuen
Titel: „Handbuch der kirchlichen Kunst-Archäologie des deutschen Mittelalters“ einen
stattlichen Band mit 13 Stahlstichen und 362 Holzschnitten, die 4. Aufl. (1868) wuchs
auf zwei Bände an. Zu einer 5. Auflage hatte Otte bereits alle Vorbereitungen ge-
troffen, da zerstörte ein Brand, wie erwähnt, seine Bibliothek und seine Manuskripte. 40
In Oberpfarrer Ernst Wernicke in Loburg fand er jedoch einen bereiten und tüch-
tigen Mitarbeiter, so daß 1883 und 1885 die beiden Bände der letzten Ausgabe ausgehen
konnten.

Im Verlaufe seiner Geschichte ist das Buch von 39 Seiten auf 1462 gewachsen und
hat zugleich sein Abbildungsmaterial von 3 Tafeln auf 17 Tafeln und 533 Abbildungen 45
vermehrt. In dieser Entwicklung kennzeichnet es das rasch wachsende Interesse und die
schnellen Fortschritte auf diesem Arbeitsgebiete, zugleich aber auch das zunehmende Hin-
einleben des Verfassers nicht nur in den reichen Umfang, sondern auch in das Verständnis
des Stoffes. Daß Otte vorwiegend Archäologe war, kommt in der Zurückstellung des
kunstgeschichtlichen, entwickelungs geschichtlichen Momentes zum Ausdruck. Außerdem ist 50
gerade die kunstgeschichtliche Forschung in den letzten Jahren seit dem Erscheinen der
5. Auflage vielfach zu neuen Anschauungen durchgedrungen, so daß zum Teil einschneidende
Korrekturen vorzunehmen sind. Ganz anders verhält es sich mit dem archäologischen
Teile, der überhaupt den Inhalt des Werkes bestimmt. Hier ist dieses nicht nur ein
einzigartiger Thesaurus, ein unentbehrlicher Führer zu den Quellen, sondern auch in Dar- 55
stellung und Beurteilung, wenn man auf das Ganze sieht, unübertroffen. Es erweckt
immer wieder Staunen, daß ein Dorfpfarrer sich in alle Einzelheiten dieses weiten,
damals zum Teil noch gar nicht entdeckten oder nicht verstandenen Gebietes hinein-
gearbeitet hat. Ottes Buch ist heute noch, wie wenig auch seit 1885 die Forschung still

gestanden hat, der brauchbarste und beste Lehrmeister der deutschen kirchlichen Kunstarchäologie.

- Im Verlaufe dieser Jahre zog Otte den Kreis seiner persönlichen Beziehungen zu Fachgenossen und seiner Interessen und Arbeiten immer weiter. Ein Beweis dafür ist sein durch französische und englische Vorbilder angeregtes „Archäologisches Wörterbuch zur Erklärung der in Schriften über mittelalterliche Kunst vorkommenden Kunstausdrücke“, Leipzig 1857. Der Stoff ist sprachlich geordnet und zwar in die Abteilungen: deutsch, französisch, englisch, lateinisch. Die wesentlich vermehrte 2. Auflage von 1877 hat auch die altchristliche Zeit und die Renaissance miteinbezogen und die Zahl der Illustrationen auf 285 erhöht. Das Buch hat sich als Nachschlagebuch und überhaupt als Einführung in die Kunstgeschichte bewährt. Letzterem Zwecke bewies sich aber in noch höherem Grade förderlich der 1859 erschienene „Archäologische Katechismus. Kurzer Unterricht in der kirchlichen Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters.“ Die nähere Erläuterung dieses Titels: „mit Rücksicht auf das in den Kgl. Preuß. Staaten der Inventarisation der kirchlichen Kunstdenkmäler amtlich zu Grunde gelegte Fragenformular bearbeitet“, erklärt die Entstehung. Als Ziel wird bezeichnet, „den Geistlichen eine kurze und bequeme Einleitung in die kirchlichen Altertümer unseres Vaterlandes an die Hand zu geben.“ Eine 2. Auflage folgte 1872; eine 3. Auflage mit wesentlicher Vermehrung des Inhaltes und eingehenderer Berücksichtigung der Entwicklung besorgte nach dem Tode des Verfassers Heinrich Bergner 1898.
- Auch hierin zeigt sich der auf Erlernung der Realien in erster Linie gerichtete praktische Sinn Ottes. Vorher (1858) veröffentlichte er eine ursprünglich für die Grubersche Encyclopädie bestimmte „Glockenkunde“, die in ihrer 2. Auflage (1881) als die heute noch beste Behandlung dieses Gegenstandes bezeichnet werden darf. Zur Ergänzung dient ein nachgelassenes Bruchstück „Zur Glockenkunde“, welches in der oben genannten, auf Veranlassung der historischen Kommission der Provinz Sachsen herausgegebenen Schrift von Julius Schmidt mitgeteilt ist. Das letzte größere Werk, welches Otte in seiner wissenschaftlichen Unermüdllichkeit plante, war eine Geschichte der deutschen Baukunst von den Anfängen bis zur Gegenwart. Im Jahre 1874 war der in Lieferungen erschienene 1. Bd. „Geschichte der romanischen Baukunst“, fertig; das Unternehmen geriet dann ins Stocken und fand keine Fortsetzung. Der ganzen Eigenart des Verfassers entsprechend überwiegt in diesem Buche, das durch neuere Forschungen und Publikationen antiquiert ist, das Archäologische. Ein Torso blieb auch leider die von Ferd. v. Quast in Gemeinschaft mit ihm herausgegebene „Zeitschrift für christliche Archäologie und Kunst“; sie brachte es nur auf 2 Bde (Leipzig 1856 u. 1858). Mehr zurückgetreten sind auch seine „Grundzüge der kirchlichen Archäologie des Mittelalters“ (1. Aufl. 1855; 2. Aufl. 1862 unter dem entsprechendem Titel: „Geschichte der kirchlichen Kunst des deutschen Mittelalters in ausgewählten Beispielen“). Groß ist die Zahl der in verschiedenen Zeitschriften und sonst gedruckte Aufsätze und Beiträge Ottes zur Geschichte der kirchlichen Kunst (ein Verzeichnis bei Julius Schmidt a. a. D.).
- Der unermüdllich thätige Mann, der durch seine freundliche Bescheidenheit und wissenschaftliche Bereitwilligkeit sich zahlreiche Freunde und Gönner erwarb, war durch die Ehrenmitgliedschaft angesehenen Geschichts- und Altertumsvereine ausgezeichnet. Der Begründer des Germanischen Museums, Freiherr v. Auffeß, veranlaßte seine Berufung in den Gelehrtenauschuß des Museums. Die theologische Fakultät in Berlin verlieh ihm die theologische, die philosophische Fakultät in Halle die philosophische Doktorwürde. Von dem Ertrage seiner Arbeiten zehren heute und werden noch lange zehren protestantische und katholische Forscher und Freunde kirchlicher Kunst. **Victor Schulze.**

Otter, Jakob, Reformator in Kenzingen, Nedarsteinach, Solothurn, Aarau und Eßlingen, geb. o. 1485, gest. 1547. — Litteratur: Eufann, Jak. Otter (1893). Reim, 50 Eßlinger Reformationsbl.; ders., Blarer; Preßel, Blaurer; ders., Anecdota Brentiana; Salzmänn, Ref.-Gesch. von Eßlingen, Mstr. (gibt wertvolle Nachrichten aus dem Eßl. Archiv). Ueber Otters Vertreibung aus Nedarsteinach BSK 24, 604 ff.

Jakob Otter, Enkel des Bauern Herm. Otter in Udenheim (Philippsburg), Sohn des Hans D., Schneiders und Mitglieds des Rats und Gerichts zu Lauterburg im Elsaß, 55 und der Brigitta Nulin von Lauterbach, verlor mit sechs Monaten die Mutter, mit drei Jahren auch den Vater. Sein Bruder, wahrscheinlich Joh. D. von Speier 1506 in Tübingen (Roth, Urk. d. Univ. Tüb. 565), 1512 in Heidelberg (Töpfe, Matr. d. Univ. H. I, 485), war später Prädikant bei Straßburg, eine Schwester in Lauterburg verehelicht. Der Waisen nahmen sich des Vaters Brüder, Mich. D., Buchhändler in Speier

(Panzer, 8, 399; ZGMh Nf 18, 238), und wahrscheinlich Nazarius D. in Udenheim, der 1525 am Bauernkrieg beteiligt war und 1527 begnadigt wurde (Kemling, Gesch. d. Bisch. zu Speyer 2, 261) an. Jakob D. wuchs in Speier auf und lernte schon als Knabe Jak. Wimpfeling, den damaligen Domprediger und die Humanisten Job. Galz (Gallus), den späteren Domprediger, und Joh. Wader (Vigilius) kennen. Die beiden letzteren 5 müssen auf den Bildungsgang Otters Einfluß gehabt haben. Am 4. Oktober 1505 kam er nach Heidelberg, wo er 1507 Baccalaureus wurde (Töpke 1, 456). In diesem Jahr siedelte er nach Straßburg als Sekretär Geilers von Kaisersberg (*familiaris*) und Priester des Klosters der Neuerinnen über und gab dort Werke seines Meisters (Vd 6, 431, 25 ff.), aber auch 1510 den *Sermo de passione* von Joh. Gerson (N. Ausg. 1515) heraus. 10 Nach Geilers Tod begab sich D. zu neuem Studium der Theologie unter John Brigoicus, den er 1513 *theologorum decus atque unica salus* nennt (Widmung des Peregrinus), der Philosophie unter dem Karthäuser Greg. Reysch und der Jurisprudenz unter Rasius nach Freiburg, wo er in der Karthause wohnte, wie Alb. Kraus, der spätere Propst von Wolfegg und Weihbischof in Brigen, ohne Mönch zu werden. Er gab auch 15 hier noch bis 1513 einige Werke Geilers heraus, zu denen Urb. Rieger (Rhegius) *carmina* beisteuerte, aber später wehrten es ihm die Erben. 1514 wurde D. Examinator der Bursa, 1515 Magister, 1517 Licentiat zugleich mit Kraus und Nik. Schedlin, dem 15 Freund Eberlins, später Pfarrer zu Rottenburg a. N. (Bl. WKG 1887, 93). Seinem Bildungsgang entsprechend war D. damals ein frommer Humanist. 20

1518 erhielt Otter vom Prior zu St. Ulrich die Pfarrei Wolfenweiler bei Freiburg, wo er schon 1520 als eifriger Anhänger Luthers wirkte, wurde aber 1522 in das österreichische Städtchen Kenzingen, das Wolf von Hürnheim im Pfandbesitz hatte, als Pfarrer berufen. In ruhiger Mäßigung arbeitete er hier mit großem Erfolg im Sinne der Reformation, hielt Messe und Taufe deutsch und teilte das Abendmahl *sub utraque* 25 aus. Der Ritter mußte anerkennen, daß der Gehorsam gegen die Obrigkeit wuchs, die Sittlichkeit sich hob, Fluchen und Trinken abnahmen. Gegen den Vorwurf der Ketzerei und des Aufruhrs verteidigte D. sich durch Veröffentlichung seiner Predigten über die Epistel S. Pauli an Titum (Straßburg 1524, gewidmet dem Markgrafen Ernst von Baden). Todesmutig erbot sich D. zur öffentlichen Rechenschaft, als ihn der bischöfliche 30 Fiskal zweimal citierte. Der Rat schützte ihn. Aber Erzherzog Ferdinand, welcher selbst in den Breisgau kam, forderte Otters Entfernung. Der Landtag drang unter dem Einfluß der zahlreichen Prälaten und des unnachbarlichen Freiburg auf Gewaltmaßregeln. Am 2. Juni 1524 wollte D. aus Schonung gegen seine Gemeinde das Städtchen verlassen, man hielt ihn aber zurück, doch die Gefahr wuchs. Da zog D. am 24. Juni, 35 begleitet von 150 Bürgern aus der Stadt, welche die Freiburger besetzten, in das Gebiet des Markgrafen Ernst und dann nach Straßburg, wo man D. und die von den Freiburgern ausgesperrten Kenzinger gastlich aufnahm. Ferdinand übte strenges Gericht. Nur unter harten Bedingungen durften die Ausgeschlossenen heimkehren. Dem Stadtschreiber aber wurde am 7. Juli auf dem Aschenhaufen von verbrannten deutschen Evangelien und 40 lutherischen Büchlein das Haupt abgeschlagen.

D. wurde noch 1524 auf Empfehlung Straßburgs nach dem Tod des letzten kath. Pfarrers von dem eifrigen Anhänger Luthers Hans Landschad, der in zwei Flugschriften für die Reformation eingetreten war (Kück, Schriftstellernde Adelige der Reformationszeit I [1899], S. 23) zum Pfarrer in Neckarsteinach bei Heidelberg bestellt. Hier gelang es 45 ihm ohne allen Zwang, die ganze Gemeinde für den neuen Glauben zu gewinnen. Die Messe wurde bald abgeschafft und nach Verkauf der Kirchenornate ein kirchlicher Armenkasten gegründet. Mit dem tapfern Ritter, der mehr als hundertmal sein Leben für den Kaiser und den Kurfürsten von der Pfalz gewagt hatte, und dessen Gattin Margareta von Fleckenstein, wie mit ihren Söhnen und Schwiegertöchtern war D. in gegenseitiger 50 Hochachtung aufs innigste verbunden. Wie groß sein Einfluß auf die Gemeinde war, bewies das kritische Frühjahr 1525, wo die Bauern sich ringsum empörten, während die ganze Gemeinde zu Neckarsteinach im Frieden blieb. Trotzdem drang König Ferdinand und die österreichische Regierung wiederholt auf D.s Entlassung. Er galt ihr noch als der verhasste Kenzinger Verfänger und Aufrehrer. Mannhaft verteidigte der Ritter seinen 55 Pfarrer, der seinem Herrn im Frühjahr 1528 die schöne Schrift „Christlich Leben und Sterben“ widmete (Straßburg Balth. Beck, 17. März 1528) und sich gegen die Verleumdungen seiner geschäftigen Gegner mit seinen Predigten über „das erste Buch Mosi“ rechtfertigte (Hagenau W. Selz, April 1528).

Schon damals viel verlästert und angefochten, mußte er sehen, wie der Kurfürst 60

Ludwig von der Pfalz, welchen Ferdinand wiederholt zum Einschreiten gegen den einseitigen Kenzinger Reformator aufforderte, endlich im Februar 1529 (nicht 1527) Hans Land-
 schad vor das Hofgericht in Heidelberg berief, um von ihm die Entlassung Otters mit
 Berufung auf des Kaisers Ungnade zu erwirken und trotz der mannhaften Verteidigung
 5 und Weigerung des Ritters nach vierzehn Tagen mit Gewalt vertrieb. Er wandte sich
 nach Straßburg, von wo ihn Kapito am 19. April 1529 an Zwingli als Prediger für
 Solothurn oder als Nachfolger Gügis in Menmingen empfahl (Zw. Ep. 2, 284).

Wirklich kam O. nach Solothurn, wohin ihn der Sädelmeister und einige des Rats
 beriefen. O. hoffte den ganzen Rat und die Gemeinde zu gewinnen, allein er fand vielen
 10 Widerstand. Nur unter großer Unruhe des Volks konnte er auf die Kanzel gehen und
 predigen. Bald erkannte er, daß seine Stellung unhaltbar war (Egl. Akten), und ging
 nach Bern, von wo er Ende August 1529 nach Aarau berufen wurde. Vergeblich suchten
 ihn die Solothurner im Dezember wieder zurückzurufen. O. trat jetzt in den Ehestand und
 schrieb 1530 seinen freilich wenig kindlichen Katechismus „Ein kurz Anleitung“ (Blösch,
 15 Gesch. d. Schweiz. ref. Kirchen 1, 105). Beim Gespräch mit den Täufern zu Bern April
 1531 wirkte O. als Schriftführer mit und war zur Erhaltung des Friedens zwischen
 Zürich und den Urkantonen auf den Tagen zu Basel 16. September 1531 und 23. Sep-
 tember zu Aarau thätig. Man hatte seinen Wert erkannt und faßte ihn für Rempten
 und im März 1532 für Augsburg ins Auge (Haller an Bullinger 23. März), aber
 20 Blarer gewann ihn für das von ihm reformierte Eßlingen, wohin O. als Leiter der
 dortigen Kirche am 2. April 1532 berufen wurde. Der Rat zu Bern hatte ihn nach
 Augsburg nur unter der Bedingung der Rückkehr und nach Eßlingen nur auf ein Jahr
 ziehen lassen wollen (Haller an Bullinger 20. April).

In Eßlingen hatte Luthers Auftreten frühe die Geister erregt. Der Augustiner
 25 Mich. Stiefel deutete schon 1520 die apokalyptische Zahl 666 auf Leo X. Der Witten-
 berger Scheiterhaufen am 10. Dezember 1520 hatte hier ein Nachspiel, man verbrannte
 die Glossen des Petrus Hispanus zu Gratians Dekretalen. Luthers Erscheinen in Worms
 und sein Verschwinden machte den tiefsten Eindruck. Man sah in ihm den unüber-
 wundenen Zeugen, der vor dem großen Sturm und Gewalt der Pfaffen von seinen
 30 Freunden vermahrt sei, und hoffte auf sein Wiedererscheinen. Begeistert sang Stiefel
 sein frisches Lied vom Engel der Offenbarung, ein anderer Augustiner, Luthers Freund
 Lonicer, fand in Eßlingen Zuflucht und schrieb hier seine „Katechesis“. Der Kaplan
 Mart. Fuchs bekämpfte mit Eifer die Altgläubigen. Aber am 30. Mai 1522 mußte
 Stiefel vor den Umtrieben des Konstanzer Weihbischofs Fabri und der drohenden Hal-
 tung Ferdinands und seiner Regierung in Stuttgart nach Norden fliehen, und Lonicer
 35 1523, Fuchs Ende 1524 die Stadt verlassen. Das Domkapitel Speier, dem die Pfarrei
 samt dem Zehnten gehörte, und der Pfarrer Balth. Sattler, früher Professor in Tübingen,
 stemmten sich dem Drang des Volks nach Reformation entgegen, während Luther am
 11. Oktober 1523 (De Wette 2, 416; EA 53, 213; WA 14, 151) und Zwingli am
 40 20. Juli und wieder am 16. Oktober 1526 (Zw. Op. 2, 3, 1; 7, 488 durch Briefe die
 Lehre des „Seeltyrannen“ bekämpften und die Gemeinde im evangelischen Glauben stärkten.

Aber der gehemmte Reformationsdrang des Volkes suchte jetzt andere Wege. Die
 Führer der Täufer, Wilh. Reublin, der gewandte Basler und Züricher Agitator, und
 der „Schulmeister von Wien“, Christoph Freisleben von Linz, fanden in Eßlingen
 45 großen Anhang, bis der Rat 1528/29 mit Strenge, in einigen Fällen selbst mit dem
 Schwert Einhalt gebot.

Man mußte in der Reformation weiter kommen, wenn auch der einst als Humanist
 für Luther begeisterte, aber jetzt wieder altgläubige Eßlinger Gesandte Holdermann sich
 weder in Speier 1529 den Protestierenden noch in Augsburg den Befennern anschloß.
 50 Da das Domkapitel Speier den altgläubigen Sattler nicht entfernte, verbot ihm der Rat
 am 28. Juni 1529 alle Amtsthätigkeit, forderte energisch Ernennung des Mart. Fuchs
 zum Pfarrer, lehnte alle von Speier gesandten Kandidaten ab, bestellte am 11. August
 1531 Leonh. Werner zum Prediger und berief zugleich mit dem Anschluß an den schmal-
 kaldischen Bund Ambros. Blarer (s. Bd III, 252) als Reformator, der von Ende Sep-
 55 tember 1531 bis Sommer 1532 das Werk vollendete und auf Otter aufmerksam machte.
 Mitte Mai traf Otter in Eßlingen ein, worauf Blarer Anfang Juli abzog. Die
 Stellung des neuen Pfarrers und Leiters der jungen Kirche war von Anfang keine leichte, wozu
 das Zusammenwohnen mit Fuchs beitrug. Dieser, ein Eßlinger von Geburt, seit lange
 dort thätig, begabt, redefertig, schriftkundig, aber hitzig, ertrug es schwer, daß Otter das
 60 ihm zuerst zugedachte Amt bekommen hatte, und verdächtigte ihn auf jede Weise, seine

Herkunft, seine Thätigkeit in Renzingen, seinen Wandel (er sei ein Schlemmer und schlage täglich seine Frau), seine amtliche Wirksamkeit (er halte sich nicht an Blarers Ordnungen), seine Stellung zu den andern Kirchendienern, welche Fuchs gegen D. auch wegen seiner Lehre und besonders gegen den D. ergebenen unvorsichtigen Kaplan Jak. Ringlin wegen Irrlehre aufsetzte. Bald war klar, daß D. und Fuchs nicht nebeneinander bleiben konnten. 5
D., der in heftiger Erregung und im starken Bewußtsein seiner Amtswürde sich auch wohl fortreißen ließ, wollte seinen Abschied nehmen. Blarer dachte daran, ihn als Sams Nachfolger nach Ulm zu empfehlen, der Rat aber, der Fuchs' Treibereien in ihrem Wert erkannte, entließ ihn. Er wandte sich zunächst nach Konstanz zu Blarer, kam dann als Pfarrer nach Müllen bei Offenburg, 1535 nach Neuffen (Württb.) und starb Dezember 10 1542 in Ulm auf der Rückkehr vom Türkenfeldzug nach Ungarn, den er als Feldprediger mitgemacht hatte.

D. arbeitete nun mit großem Eifer am Ausbau der Reformation, bekämpfte die Altgläubigen, die am 25. Juli 1532 ganz aus dem Rat kamen, aber am Sonntag in der Bindergasse beim Barfüßerkloster vor den Häusern saßen und von Holdermann und Rinkenbergs sich bear- 15 beiten ließen, drang auf Beseitigung altererbter Mißstände (Unfug bei Trauungen, Hundegebell in der Kirche, Wandel durch die Kirche während des Gottesdienstes mit Traglasten, Holz, Flaschen zc., Unzucht, Konkubinat der altgläubigen Geistlichen), schuf 1533 eine Gottesdienstordnung, 1534 eine Kirchenordnung und bestellte geeignete Laien zu Siechentröstern. Besonders bemühte sich D. um Hebung des Jugendunterrichts und des Schulwesens unter Trennung 20 von Knaben und Mädchen. Seinen Katechismus gab er 1532 in neuer Bearbeitung unter Milderung einzelner Härten, namentlich im Artikel vom Abendmahl heraus (Ein kurze innleitung in die bekantnuß rechtgeschaffener, Christenlicher leer und glaubens, für die kinder und eynfältigen. M.D.XXXij Straßburg o. Drucker, aber durch Matth. Apiarius) und hoffte, damit auch älteren Leuten zum Selbstunterricht zu dienen (Anfang: 25 Was bistu? Ich bin ein Mensch. Wobey weyßstus? Dabey, das ich ungerrecht bin, ein sündler und müts werdt. Hauptstücke: Geseß, Glauben, Gebet, Taufe, Abendmahl). Zu letzterem Zweck gab er mit seinen Amtsbrüdern L. Werner, Steph. Schaffer, Wolsfg. Röder gen. Böhm von Ellbogen, Jak. Ringlin 1534 eine kurze Summa des Glaubens mit einer nach Wegfall den alten Sterbsakramente wichtigen Anleitung zur geistlichen 30 Behandlung der Kranken und Sterbenden heraus (Ein kurz underrichtung und bekantnus des glaubens in den fürnemen stücken unsser christlichen Religion, Die einfaltigen im glauben zu befestigen und von allem zand zu warer einikeyt und besserung zu richten. Ein kurzer bericht bey den kranken und in sterbenten nöten zu gebrauchen. Für die kirch zu Eßlingen Anno M.D.XXXIIII. Gedruckt zu Straßburg durch M. Apiarium Anno 35 1534). D. ließ das Büchlein von Haus zu Haus austheilen, daß die Leute „Ursache hätten, sich der täglichen Predigten zu erinnern und sich hinfort mit höherem Fleiß an die öffentlichen Predigten zu verfügen.“ Blarers Bannordnung milderte D., um nicht den glühenden (!) Docht zu löschen und mehr Unrat als Besserung in die Kirche zu- 40 führen (Bl. B.).

Gegen die Täufer trat D. kräftig auf, wie schon 1528 zu Neckarsteinach. Schwenkfeld, der von Straßburg nach Eßlingen kam, näherte sich D. freundlich, wurde auch von ihm gastlich aufgenommen und in Gegenwart angesehenen Bürger über seine Lehre be- 45 fragt, wobei Schwenkfeld die Lehre der Täufer und Luthers Abendmahlslehre verwarf und artig D.s Katechismus lobte. Bald aber erkannte D. die Gefahr, welche Schwenkfeld 45 der Kirche bereitete, und sorgte für Verbot des Besuchs der Schwenkfeldischen Predigten in Königen und Stetten.

Große Schwierigkeit bereitete Otter 1534 die Reformation des Herzogtums Württemberg, denn mit ihr kamen neben Zwinglianismern strenge Lutheraner in seine unmittelbare Nähe. Otter selbst, der dem Kanzler Knoder befreundet war, wurde nach Stuttgart be- 50 rufen, um neben Alber von Neutlingen im Juli in Stuttgart zu predigen, worauf ihn der frühere Hofprediger des Herzogs Ulrich, Joh. Gayling, in Gegenpredigten bekämpfte, während der bisherige Hofprediger des Landgrafen Philipp von Hessen, der im August Ulrichs Hofprediger wurde, der verbe Kon. Dinger in Eßlingen bei einem Gastmahl vor angesehenen Männern D. verdächtigte und sie mahnte, ihren Prediger D. so wenig 55 zu hören, als die Papisten. Auch die Neutlinger waren mit Otters Abendmahlslehre unzufrieden. Dieser hatte den ganzen Streit von Anfang als Wortkrieg angesehen, wenn er auch auf dem Standpunkt der Oberdeutschen stand, und begrüßte Bugers Wirken für die Konkordie mit Freuden. Dieser vertrat D. auch mit den Neutlingern, als er im August 1535 in Schwaben weilte. Allerdings wirbelte eine vorschnelle und mißverständ- 60

liche Aeußerung Otters (inter pocula!) zu Cannstatt in Gegenwart des herzoglichen Leibarztes Franz Scheerer und anderer vielen Staub auf. Die Mißgünstigen behaupteten D. habe geäußert, Luther habe sich zu Zwinglis Lehre bekehrt. Aber D. gelang es, die Wolken zu zerstreuen und mit Brenz und Schnepf in freundliche Beziehungen zu kommen, die er am 26. August 1535 zu sich einlud. Ja D. wandte sich gleich dem Rat zu Eßlingen (19. August 1535) persönlich an Luther, dem er sein Glaubensbekenntnis sandte, worauf Luther am 5. Oktober eine herzliche, vertrauensvolle Antwort gab (De Her 4, 670 *EM* 55, 110 An. Brent. 152 ff.).

Im Mai 1536 durfte D. den Mann, für den er schon 1520 begeistert war, persönlich kennen lernen. Er zog mit Buger und den Oberdeutschen nach Wittenberg, um dort mit Luther selbst zu verständigen und die Konkordie abzuschließen (21./25. Mai). D. reiste über Hall zurück, um Brenz einen Brief von J. Menius als Denkmal des Friedens zu bringen (An. Br. 188), und übernahm die Aufgabe, Blarer für die Konkordie zu gewinnen, freilich ohne Erfolg.

In Eßlingen befestigte sich Otters Stellung. Er erhielt 200 Gulden Gehalt und wußte seine kirchliche Thätigkeit zum Mittelpunkt des geistigen Lebens zu machen. Die Teilung der Stadt in vier Pfarreien durch Blarer widerstrebte ihm, er vereinigte die ganze Gemeinde um seine Kanzel, übernahm aber freiwillig den „Kinderbericht“, den er auch in den Filialen Mettingen und Müdern monatlich halten ließ, und das allgemeine Gebet, sorgte auch für Hebung des Gemeindegesangs und die Führung des Taufregiments. Der ganzen evangelischen Kirche erwies Otter einen Dienst durch sein treffliches „Betbüchlein, für allerley gemeyn anligen der Kirchen, fleißig zusammen bracht, durch M. Jacob Ottern, Pfarrherrn zu Eßlingen.“ (Gedruckt zu Straßburg bei Wendel Rihel im Jahr M.D.XXXVII. Neue Ausgabe 1541.) Vgl. die schöne Charakteristik bei Beck, *Erbauungslitteratur* der ev. K. Deutschlands, S. 189. Was D. über den Wert des Gebets und den Gebrauch der gedruckten Andachtsbücher sagt, ist sehr beachtenswert.

Unter den Schrecken des Schmalkaldischen Krieges und der spanischen Soldateska des Kaisers litt mit ganz Schwaben auch Eßlingen. Vor dem schwersten Schlag, der Niederlage bei Mühlberg und dem Interim, wurde Otter hinweggenommen. Er starb Anfang März 1547 (jedenfalls vor 15. März). Seine Gattin muß ihm bald gefolgt sein. Der Bürgermeister Leonh. Pfost übernahm selbst die Vormundschaft über Otters Kinder. Seine Bibliothek kaufte der Rat. Eine Tochter, die nach Durlach verheiratet war, nahm zwei schon 1552 gestorbene Schwesterlein zu sich. Ein Sohn war 1552 bei einem Schneider in der Lehre.

Otter, eine kleine schwächliche Gestalt (in den Ref. Briefen *virunculus, homuncio, pusillus*), war wirklich, wie ihn Buger schildert, *homo non doctrina tantum, sed etiam christianis virtutibus ac praesertim modestia, temperantia, caritate insignis, vitae innocentis, doctrinae purae, ab omni fastu alienus ... ad omnia ecclesiae nostrae tractandae negotia maximae dexteritatis*, wenn auch der von Fuchs persönlich bearbeitete Blarer klagt: *scio plus satis ipsum indulgere suis quibusdam affectibus, quos exemptos sibi vellem*. Der einst von den „Altgläubigen als „Aufreißer“ verlästerte Mann hat in seinen Schriften stets die Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit und des Gebets für sie gelehrt. **Boffert.**

Otterbeinianer s. d. A. Baptisten Bd II S. 390, 7 ff.

Otto, Anton s. Bd I S. 590, 35 ff.

Otto, Johann Karl Theodor, gestorben in Dresden am 11. Januar 1897. — Unsere Zeit, Jahrbuch zum Konversationslexikon, Bd 2, Leipzig 1858, S. 796; Konst. von Burzbad, Biographisches Lexikon des Kaisertums Oesterreich, Bd 21, Wien 1870, S. 138 u. 510; G. Frank, Die k. k. evangelisch-theologische Fakultät in Wien, Wien 1871, S. 59 und Evangelische Kirchenzeitung für Oesterreich, 1887, Nr. 22.

Otto (seit 1871 Ritter von Otto), geboren in Jena am 4. Oktober 1816, daselbst ein Schüler des bekannten Pädagogen Heinrich Gräfe, vorgebildet auf dem Gymnasium in Weimar, wo er des Generalsuperintendenten Köhr, im Hinblick auf die Überzahl der Kandidaten, vom Studium der Theologie abmahnende Stimme überhörte, bezog 1838 die Universität seiner Vaterstadt, schloß sich besonders an den damaligen *Princeps theologorum Jenensium* Baumgarten-Crusius (s. Bd II, 466) an und hat von diesem ein reiches Erbteil gelehrten Wissens überkommen. Bereits 1843 stellte der Cicero *redi-*

vivus Gesicht ähnt ihn der gelehrten Welt vor als Juvenis doctissimus, quem ex scholis nostris satis cognitum nobis ac probatum diligentius commendaremus, nisi editis eruditionis atque industriae praeclaris speciminibus sibimet ipsam verissimam commendationem parasset. Seine preisgekrönte Schrift „De Justini Martyris scriptis et doctrina“ (Jenae 1841. Neu bearbeitet in Ersch-Grubers Allg. Encyclopädie, 2. Abth., Bd 30 „Justinus der Apologet“, und in einer in der kais. Akademie der Wissenschaften gehaltenen Vorlesung „Zur Charakteristik des heiligen Justinus, Philosophen und Märtyrers“, Wien 1852) bestimmte den Weg seiner ferneren Studien. Sein Lebenswerk wurde das neunbändige „Corpus Apologetarum christianorum saeculi secundi“ (Jenae 1842 ff., 2. Aufl. 1847 ff., 3. Aufl. 1876 ff.), eine auf Grund in vorher nicht gefannter Vollständigkeit zusammengebrachten handschriftlichen Materials, mit einer alles berücksichtigenden Sorgfalt und Belesenheit ausgeführte kritisch-ergetische Ausgabe der Werke Justins sowie der übrigen Apologeten des zweiten Jahrhunderts: Tatianus, Athenagoras, Theophilus, Hermias, Quadratus, Aristides, Aristio, Miltiades, Melito und Apollinaris. In seiner Habilitationsschrift „De epistola ad Diognetum s. Justini philosophi et martyris nomen prae se ferente“ (Jenae 1845) hat er die Echtheit des Briefes gegen Semisch nicht ohne Gewandtheit zu verteidigen gesucht. Seit 1848 außerordentlicher Professor in Jena und Ehrendoktor der theologischen Fakultät zu Königsberg hielt er kirchenhistorische und neutestamentlich-ergetische Vorlesungen. Im Jahre 1851 wurde er, der erste Ausländer — neben Bonitz, 20 dem Philologen, und Brücke, dem Mediziner, überhaupt der dritte als akademischer Lehrer nach Wien berufene Protestant — an die k. k. evangelisch-theologische Fakultät zur Professur der Kirchengeschichte berufen, war, so lange er bestand, Mitglied des k. k. Unterrichtsrates (1863--67), erhielt in Ansehung seiner eifrigen und erfolgreichen Thätigkeit im Lehramt Titel und Charakter eines k. k. Regierungsrates, die goldene Medaille Leteris et Artibus und den mit Verleihung des Ordens der eisernen Krone verbundenen Ritterstand. Von seinen kleineren kirchenhistorischen Schriften sind bemerkenswerth die Synkersche Stipendienrede „De Victorino Strigelio, liberioris mentis in ecclesia Lutheria vindice“ (Jenae 1843), die bei der Feier des fünfzigjährigen Jubiläums der k. k. evangelisch-theologischen Fakultät gehaltene Promotionsfestrede „De gradibus in theologia“ (Vindobonae 1871), endlich die auf Grund eines in der Wiener Hofbibliothek aufbewahrten Röder bearbeitete, die Authentie behauptende, die Integrität verneinende Ausgabe der „Konfession des Patriarchen Gennadios von Konstantinopel“ (Wien 1864). Speziell um die Geschichte der evangelischen Kirche in Oesterreich hat er sich verdient gemacht durch die Herausgabe des „Jahrbuches der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich“, die er als der erste Präsident dieser Gesellschaft für die Jahrgänge 1--13 (Wien und Leipzig 1880--93) besorgte. Darin von ihm die Abhandlungen: „Die Anfänge der Reformation im Erzherzogtum Oesterreich“ 1522--64 (Bd I) und „Geschichte der Reformation im Erzherzogtum Oesterreich unter Maximilian II. 1564--76 (Bd X). Auf ergetischem Gebiete ist er bekannt durch die aus Baumgarten-Crusius' litterarischem Nachlaß von ihm herausgegebenen Kommentare zum Evangelium des Matthäus (Jena 1844), des Markus und Lukas (Jena 1845), sowie durch den Versuch, den apostolischen Segensgruß als eine neutestamentliche Metamorphose des Mosaïschen oder Aronitischen Segenspruches nachzuweisen (AbTh 1867, S. 678). G. Frank.

Otto I., Bischof von Bamberg, 1102--1139. -- Quellen: Ekkeh. chron. 45 3. 1125 MG SS VI S. 263. Relatio de piis operibus Ottonis ep. Bab. MG SS XV S. 1151, Vita Ottonis auctore monacho Prufeningensi a. a. D. XII, S. 883, Vita Ottonis auctore Ebone mon. mont. s. Mich. bei Jaffé, Bibliotheca rer. German. V, S. 580, Herbordi dialogus de Ottone ep. Bamb. a. a. D. S. 693, vgl. zu diesen Schriften Wattenbach, Geschichtsquellen, 6. Aufl. II, S. 182. Urkunden bei Hfermann, Episcopatus Bambergensis, S. 50 Blatten 1802. Darstellungen: L. Wiesbrecht, Wendische Geschichten II, S. 219 ff.; W. Wiesbrecht, Kaiserzeit, Bd III, S. 983 ff.; Bernhardt, Lothar v. Supplinburg, Leipzig 1879, S. 153 ff.; Looshorn, Gesch. des Bistums Bamberg, Bd II, S. 1 ff., München 1888; Zuritsch, Geschichte des Bischofs Otto I. v. B., Gotha 1889; Wiesener, Geschichte der christl. Kirche in Pommern, Berlin 1889, S. 45 ff.; Rottrott, Aus der Wendenmission, Halle 1897, S. 389 ff.; 65 Hauck, RG Deutschlands IV, Leipzig 1904, S. 564 ff.

Um 1060 geboren, nicht aus dem gräflichen Geschlecht derer von Andechs in Baiern, wie Spätere vermeint, sondern aus adeliger, wenngleich wenig bemittelter Familie in Schwaben, ward Otto dem geistlichen Stande geweiht und eignete sich in einer Kloster- oder Stiftsschule eine tüchtige Bildung an; noch in jungen Jahren kam er an den Hof

des polnischen Herzogs Wladizlaw, s. d. Bf. des Herzogs Bolesl. bei Herbord II, 6 S. 750. Aus dessen Dienst trat er vor 1190 in den des Kaisers Heinrich IV. über (s. RG T. IV, S. 571, Anm. 1). In diese Zeit fällt seine Teilnahme an der Vollendung des Doms zu Speier, Ebo I, 4 S. 593. Wahrscheinlich im Jahre 1101 wurde er Kanzler, Ebo I, 3 S. 592, und schon im nächsten Jahre erhielt er das Bistum Bamberg.

Otto hat sich die Investitur von Heinrich IV. erteilen lassen; wenn er auch vermied im kirchlichen Streite eine ausgeprägte Parteilassung einzunehmen, so war er doch zunächst Anhänger des Kaisers und handelte als solcher. Aber im Jahre 1105 änderte er seine Stellung; er trat auf die Seite Heinrichs V. Wahrscheinlich durch die Möglichkeit, die bischöfliche Konsekration zu erlangen, so lange er auf der Seite des Kaisers stand, ist er zu diesem Parteiwchsel bewogen worden. Anfang 1106 begab er sich demgemäß nach Rom; dort wurde er am 13. Mai 1106 geweiht. Zum Parteilassmann ist er auch jetzt nicht geworden und die Dankbarkeit gegen Heinrich IV. hat er in seinem späteren Leben nicht verleugnet, s. die Urk. für Aura bei Osterreich, Denkwürdigkeiten II, S. 24. Als der kirchliche Streit von neuem ausbrach, war er nicht zum Abfall von Heinrich V. zu bewegen; er wurde infolge seiner Haltung auf einer Synode zu Friburg 1118 suspendiert (Cod. Udalr. 189 S. 326, Ann. Paderbr. j. 1118 S. 135f.), aber er blieb sich treu. Handelnd ist er erst hervorgetreten, als es den Abschluß des Friedens galt. Auf dem Würzburger Konvent im Herbst 1121 scheint er neben dem Herzog Heinrich von Baiern am entschiedensten die Sache des Friedens vertreten zu haben, s. Ekkeh. chr. j. 1121 MG SS VI, S. 256 f. Der Abschluß des Wormser Konkordats konnte ihm demnach nur in jeder Hinsicht erwünscht erscheinen.

Während der Jahre des kirchlichen Streites widmete sich Otto überwiegend der Verwaltung seiner Diözese, er suchte entfremdete Besitzungen zurückzuerlangen, mehrte das bischöfliche Gut durch Neuerwerbungen, baute Kirchen und Burgen, vor allem aber pflegte er die Bestrebungen der Mönche. Es giebt keinen zweiten Bischof, der so viel für sie gethan hätte als Otto. Mehr als zwanzig Klöster sind durch ihn gegründet oder erneuert: in der Bamberger Diözese St. Jibes in Bamberg, Michelsfeld, Langheim und Drosendorf, in der Würzburger Aura, Münchaurach, Roth, Reibhartshausen, Bessra, in der Regensburger Emsdorf, Prüfening, Biburg, Mallersdorf, Münchsmünster, Windberg, in der Passauer Aldersbach, Aebach und Gleink, in der Eichstätter Heilsbrunn, in der Halberstadter Reinersdorf, endlich im Sprengel von Aquileja Arnoldstein, Relat. 3 S. 1157.

Doch zu der folgenreichsten Thätigkeit wurde er in den Tagen seines Alters nach der Wiederherstellung des kirchlichen Friedens berufen. Zu den slavischen Landschaften, die sich lange gegen das Eindringen des Christentums verschlossen, gehörte Pommern. Hier brachte nun der Friedensschluß mit Polen im Jahre 1120 eine Änderung hervor. Denn damals nötigte Boleslaw III. die Pommern zu der Zusage, das Christentum anzunehmen. Die nächste Absicht des Herzogs, die christliche Kirche in Pommern durch polnische Missionare begründen zu lassen, mißlang, Herb. II, 6 S. 750. Ebenso wenig Erfolg hatte der Versuch, mit Hilfe eines italienischen Bischofs etwas zu erreichen, Ebo II, 1 S. 616 ff. Boleslaw mußte sich entschließen, die deutsche Kirche zu Hilfe zu rufen. Daß er das Nächstliegende, die Berufung des Erzbischofs von Magdeburg, unterließ, ist bei der zwischen Magdeburg und Gnesen von lange her bestehenden Eifersucht ebenso begreiflich, wie daß er sich an den in Polen bekannten Bamberger Bischof wandte. Es ist aber das Verdienst Ottos, daß er dem Unternehmen einen deutschen Charakter verlieh. Im Einvernehmen wie mit dem Papst, so mit Heinrich V. und den deutschen Fürsten ist er nach Pommern gezogen, Ekkeh. chr. j. 1124 S. 262.

In der zweiten Woche des Mai 1124 brach er auf und gelangte über Prag, Breslau, Posen und Gnesen, vom Polenherzog ehrfurchtsvoll empfangen und nach Kräften unterstützt, ins östliche Pommern, genauer in den Westen Hinterpommerns, wo an der Grenze der Pommernherzog Wratislaw, der in seiner Jugend zu Merseburg bereits getauft war, den Heilsboten, welchen sein Lehnherr ihm sandte, ehrerbietig aufnahm. Durch seine feste, ruhige Haltung, durch den Glanz seines Auftretens, seine milde und warme Predigt und die mitgebrachten Geschenke mußte Otto, den Abgesandte beider Herzoge begleiteten, die Pommern zu gewinnen; in der Gegend von Pyritz taufte er alsbald einige Tausende nach verhältnismäßig eingehendem Unterricht. Am 27. Juni gelangte er nach dem damaligen Herzogssitze, der in der neueren pommerschen Kirchengeschichte so bekannten Stadt Cammin, wo die Herzogin ihm nicht minder als ihr Gemahl lebhaftes Entgegenkommen bewies. Auf der Insel Wollin folgten in der reichen Handelsstadt Julin gefahrvolle Tage; doch fiel die Stadt schließlich dem Evangelium zu, als Stettin durch Boten des

Polenherzogs betrogen, das Christentum angenommen hatte. Nach Osten hin dehnte Otto seine Thätigkeit bis Kolberg und Belgard aus. Während seines Aufenthalts begründete er an 9 Orten (Pyritz, Cammin, Stettin, Garz, Lubzin, Julin, Klötikow, Kolberg und Belgard) 11 Kirchen; die Zahl der Getauften belief sich auf 22 165. Anfang Februar 1125 verließ er Pommern; am Karfreitag war er wieder in Bamberg.

Freilich wucherte ähnlich wie in den apostolischen Gemeinden auch in der pommer-⁵ schen Christenheit das Unkraut der alten heidnischen Gewohnheiten fort. Namentlich neigten die heidnischen Priester zum Abfall vom Evangelium, und in Stettin glaubte man wenigstens neben dem „deutschen Gott“ (Ebo III, 1) auch die altväterlichen ver- ehren zu können. So sah sich denn Otto nach 3 Jahren (wahrscheinlich 1128, obwohl¹⁰ einige Forscher 1127, noch andere 1129 rechnen, vgl. hierüber besonders den betr. Lehr- reichen Erfurs bei Bernhardi), auch durch dringende Briefe aus dem Norden gemahnt, abermals veranlaßt, nach Pommern zu ziehen. Jetzt ging der Weg über Magdeburg und Havelberg, und von Westen her kam Otto diesmal zuerst nach Demmin an der Mecklenburger Grenze, wo er pommerische Kriegsgefangene milben Herzens loskaufte und¹⁵ frei in die Heimat entließ. Bald hernach erschien er auf dem Landtage zu Usedom auf der Insel gleichen Namens und gewann durch feurige Rede alle Großen des Landes für die Sache Christi, die er dann selbst durch Begründung neuer Gemeinden in Wolgast und Güstrow (nördlich von der Peene) und durch Befestigung des Christentums in Stettin und Julin sicherte. Wieder über Polen kehrte er gegen Weihnachten desselben Jahres²⁰ nach seiner Diocese zurück, wo mannigfache Pflichten als Bischof wie als Reichsfürst seiner warteten, die er in alter Weise, hochgeehrt von den Fürsten des Reichs und namentlich vom Kaiser Lothar, mit regem Eifer erfüllte. Auch den Pommern blieb sein Herz in treuer Teilnahme zugewandt, und zwischen der neuen Kirchenpflanzung und ihrem Apostel bestand eine stete Verbindung. Am 30. Juni 1139 starb Otto fromm wie er gelebt und²⁵ ward im Michaelskloster bestattet, der *minister et hospes ac susceptor omnium Christianorum*, wie ihn Bischof Embricho von Würzburg in der Leichenrede nannte.

Allerlei Wunder sollte der Bischof schon auf seinen Missionsreisen vollführt haben; nun knüpfen sich Wundererzählungen auch an sein Grab. So erfolgte durch Clemens III.³⁰ 1189 Ottos Heiligensprechung, der 30. September ward der Tag der Translation seiner Gebeine. Fortan ward in der Bamberger Diocese eine Feier des 30. September, zum Teil auch des 30. Juni als Ottotag bestimmt. In Pommern hat der Ottokult, der sich hier an den 1. Oktober knüpfte, nicht eben weite Verbreitung gefunden. Seit der Mitte des 14. Jahrhunderts suchte Herzog Barnim III. denselben neu zu beleben, und³⁵ daher ward z. B. 1376 die Schloßkirche in Stettin als Ottokirche gestiftet. So finden sich denn hie und da noch Reste besonderer für eine Heiligenfeier bearbeiteter Erzählungen von Ottos Leben vor, z. B. in Cammin (vgl. Lüpke, *Hymnarium Camminense*, Cammin 1871, S. 24), in Stettin (wo eine kurze Vita im Jakobikirchenbuch existiert), in Greifswald (eine legendenartig knappe Erzählung in der Nikolaiskirche, vgl. Pyl, *Katalog*⁴⁰ der Nikolaiskirchenbibl. in Balt. Studb. XXI, 1866, S. 141); und einzelne Örtlichkeiten Pommerns pflanzen noch Ottos Namen fort, man denke an die Ottoschule in Stettin, die Ottobrunnen in Firkwitz (nicht weit von Treptow a. N.) und Pyritz (vgl. Chelopolus ed. Zinzow, *Pyritz Progr.* 1869, S. 40), endlich an das Ottostift (ein Schul-⁴⁵ lehrerseminar) in derselben Stadt, deren Gymnasialaula mit Ottos Bilde geschmückt ist, wie denn das dortige evangelische Gymnasium den 15. Juni zur Erinnerung an die Massentaufe Ottos als Gedächtnistag desselben begeht. (A. Kolbe †) *Sand.*

Otto I., Bischof von Freising, gest. 1158. — Seine Schriften: *Chronicon*, heraus- gegeben von R. Wilmans in *MG SS XX*, 83—301. Davon Abdruck in *SS rerum German.* 1867. Die an denselben beiden Stellen herausgegebenen *Gesta Friderici I. imp.* sind bedeu-⁵⁰ tend verbessert ediert von G. Waig in den *SS rerum Germanicarum* 1884 (ed. 2). Die früheren Ausgaben sind in diesen beiden Bänden genannt. Deutsche Uebersetzung beider Werke in *Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit*, 2. Ausg., XII. Jahrb. Bd 8. 9. — Aus der reichen Litteratur verzeichnen wir nur das wichtigere und lassen namentlich die ältere beiseite: G. Waig in *Schmidts Z. f. Geschichtswiss.* II, 110 f.; R. Wilmans im *Archiv f. ältere deutsche*⁵⁵ *Geschichtsk.* X, 131—173. XI, 18—76; F. Grotefend, *Der Wert der Gesta Frid. imp. des Bischofs Otto v. Fr.*, Göttinger Diss., Hannover 1870; Sorgensfey, *Zur Charakteristik des O. v. Fr. als Geschichtschreiber*, Progr., Greiz 1873; F. Jungfer, *Untersuchung der Nachrichten über Friedrichs I. griech. und normänn. Politil.*, Berlin 1874; W. Lüdecke, *Der histor. Wert*⁶⁰ *des ersten Buches der Gesta Frid. O. v. Fr.*, Diss., Halle 1884, und Fortf. im Progr. Stendal

1885; W. v. Giesebrecht, *Gesch. d. D. R. IV*, 394—398. VI, 291 f.; E. Bernheim in *Wid. d. Inst. für Osterr. Geschichtsf.* VI, 1—57; J. Haschagen, *D. v. Fr. als Geschichtspfleger und Kirchenpolitiker*, Leipzig 1900; Wattenbach, *RG. II*, 271—284. Ueberall die bez. Literatur angeführt. Nachdem dieser Artikel geschrieben war, gab H. Hauck eine Charakteristik Ottos in seiner *RG Deutschlands IV*, 476 ff. — Die wichtigsten Nachrichten über Ottos Leben bringen die Klosterneuburger Annalen, *MG SS IX*, 610 f., und Rahewin, *Gesta Frid. IV*, 14 (11).

Otto stammte aus zwei der erlauchtesten Fürstengeschlechter, sein Vater war der Babenberger Liutpold III., Markgraf von Österreich (1096—1136), seine Mutter Agnes, die Tochter Kaiser Heinrichs IV., welche in erster Ehe mit dem Staufer Friedrich I. Herzog von Schwaben (gest. 1105), vermählt gewesen war und im Jahre 1106 den Markgrafen Liutpold heiratete. Otto war also der Halbbruder König Konrads III. und des Kaiser Friedrichs I. Da er der fünfte aus jener Ehe entsprossene Sohn war, aus dem auch noch fünf Töchter und sieben früh gestorbene Kinder hervorgingen, kann er nicht vor dem Jahre 1111 geboren sein, aber auch schwerlich nach dem Jahre 1115, da er schon 1137 zum Bischof erwählt wurde. Sein Vater bestimmte ihn wie seinen jüngeren Bruder Konrad, den späteren Bischof von Passau und Erzbischof von Salzburg, zum geistlichen Stande und machte ihn, als er noch junger Schüler war, zum Probst des von ihm im Jahre 1111 gegründeten Eberherrenstiftes Klosterneuburg bei Wien, nachdem der erste Probst Otto gestorben war. Das geschah, um ihm einen Teil der Einkünfte des Stiftes, das durch einen Stellvertreter verwaltet wurde, zuzuwenden, denn deren bedurfte Otto, da der Vater ihn zum Studium nach Paris schickte. Mehrere Jahre hat er dort studiert und sich die ganze philosophisch-theologische und grammatikalisch-klassische Bildung der Zeit, die man dort erlangen konnte, angeeignet. Inzwischen hat er für kurze Zeit auch einmal die Heimat besucht. Damals brachte er Reliquien für die Klosterneuburger Kirche aus Frankreich mit, wollte aber nicht angeben, welchen Heiligen die Reliquien zugehörten. Welche Lehrer er zu Paris gehört hat, ist nicht überliefert. In seinen Werken zeigt er sich am meisten von Gilbert de la Porrée abhängig, dessen theologischen Streit mit Bernhard von Clairvaux über die Trinitätslehre er ausführlich und mit entschiedener Parteinahme für Gilbert in den *Gesta Friderici I*, 48. 52—61 dargestellt hat (vgl. Bd VI, 665 f.), obwohl doch diese Episode wenig in den Rahmen jenes Werkes paßte. Zu Paris kann Otto nicht Gilberts Schüler gewesen sein, er mußte ihn zu Chartres aufgesucht haben, und das halte ich wohl für möglich, wenn auch der Klosterneuburger Chorherr, dem wir die Nachrichten über Ottos Jugendzeit verdanken, ihn nur zu Paris studieren läßt. Ferner zeigt sich Otto mit Schriften Hugos von St. Victor (vgl. Bd VIII, 436 ff.) vertraut. Diesen kann er zu Paris gehört haben. Auf der Heimreise von dort übernachtete er einmal mit 15 bedeutenden Mönchern in dem Cistercienserkloster Morimund in der Diözese Langres, dort wurde er mit allen diesen Begleitern Cisterciensermönch. (Das war der Grund, daß sein Vater Liutpold im Jahr 1136 in das von ihm neu gegründete Kloster Heiligenkreuz Cisterciensermönche aus Morimund berief.) Es geschah kurz vor dem Frühjahr 1134. Man darf wohl annehmen, daß diese 16 Männer den Entschluß zur Konversion schon vorher gefaßt hatten, daß sie sich entschieden, eben in Morimund als Mönche einzutreten, nachdem sie die Brüder dort kennen gelernt hatten. Sicher war Otto durch seine Weltanschauung, durch den christlichen Pessimismus, von dem seine Chronik durchtränkt ist, und den er sich doch wohl in Frankreich angeeignet hatte, zu einem solchen Entschluß wohl vorbereitet. In Morimund wurde Otto einige Zeit darauf, aber nicht vor der zweiten Hälfte des Jahres 1136, zum Abte gewählt, doch hat er dieses Amtes nur sehr kurze Zeit gewaltet, denn, nachdem Bischof Heinrich von Freising am 9. Okt. 1137 gestorben war, wählten ihn die Freisinger Domherren wohl vor Ende des Jahres zu dessen Nachfolger. Im folgenden Jahre kam er nach Freising. Das kann jetzt nach dem Zeugnis der gleichzeitigen Annalen von Weihenstephan bei Freising (*MG SS XII*, 53) nicht mehr zweifelhaft sein, obwohl in einer Urkunde von 1138 (schlechter Überlieferung) ein Bischof Mathews von Freising erscheint, von dem man sonst nichts weiß. Er hat schwerlich je existiert. Bernhards, *Jahrb. Konrad III. I*, 70 f., der jene Annalen noch nicht benutzte, meinte, Otto sei um die Mitte des Jahres 1138 gewählt, und berechnete nach Datierungen von Urkunden, daß er zwischen 6. November und 9. Dezember desselben Jahres zum Bischof geweiht sei. Sicher empfing er erst von Konrad III., nicht mehr von Lothar III., die Regalien. Über die Verwaltung seiner Diözese und seine Teilnahme an den Reichsgeschäften schweigen wir hier und bemerken nur, daß er mit den Wittelsbacher Pfalzgrafen von Bayern, den Rögten des Freisinger

Domstiftes, in schwere Streitigkeiten geriet, ein heftiger Ausfall gegen die Wittelsbacher in der Chronik (VI, 20) zeigt, wie sehr Otto gegen sie erbittert war.

In den trüben Zeiten Konrads III., da der Kampf zwischen Staufern und Welfen das Reich durchtobte, da dem Könige nichts recht gelang, in den Jahren 1113—1146, schrieb Otto seine Chronik in acht Büchern, die er mit einer Widmung an Jfingrim (den 5 Abt von Ottebeuern, wie man gemeint hat) sandte. Es ist ein Werk, wie es bisher im Mittelalter nicht existierte und auch später nicht wieder geschrieben worden ist. Es ist eigentlich keine Chronik, und Otto hat das Werk auch nicht so genannt, sondern er gab ihm den Titel „de duabus civitatibus“, denn in völligem Anschluß an Augustin will er den Kampf darstellen der civitas dei gegen die civitas diaboli oder terrena. Die 10 civitas dei ist ihm wie bei Augustin bis auf Christus die communio sanctorum, die bis dahin lebten. Von Christi Geburt an wandelt sich der Begriff wie bei Augustin, und die civitas Dei ist nun das rechtgläubige Christentum im Kampfe gegen das Heidentum und die Ketzereien. Von Theodosius dem Großen an, da diese beiden Widersacher im wesentlichen besiegt sind, kann er daher eigentlich nicht mehr von den zwei civitates, 15 sondern nur von der civitas dei schreiben, die er der ecclesia gleichsetzt. Aber diese ist wie bei Augustin ein corpus permixtum, in ihr sind die Auserwählten und die Verworfenen enthalten, die wahren Gottesbürger unter den ersten sind ihm „die Mönche und die mönchisch disziplinierten Kleriker nebst den Kreuzfahrern, wie er an einer Stelle erweiternd hinzufügt“ (Bernheim). Das zweite Vorbild, dem Otto, wie er ausdrücklich sagt, 20 neben Augustin folgt, ist Drosius. Wie dieser den Zweck verfolgt, zu zeigen, daß zu allen Zeiten Unheil und Verderben in der Welt geherrscht haben, nicht erst zur Zeit des siegreichen Christentums, ist der Grundton, auf den die Chronik gestimmt ist, dieser: die Welt ist ein Jammertal, Unheil und Verderben walten, und stets wird es schlimmer und häßlicher in der Welt, und das ist die Schuld der Bösen, der cives Babyloniae mun- 25 dique amatores, und schon wäre wegen des Bösen, das überall herrscht, die Welt untergegangen, wenn Gott sie nicht noch wegen der Verdienste der Gottesbürger, deren Anzahl jetzt groß sei (im Cistercienserorden besonders, nämlich), erhielt. Diese trübe Stimmung entspricht der trüben Lage der Dinge zur Zeit Konrads III. Unter steter Variierung dieser Gedanken erzählt Otto die Geschichte von Erschaffung der Welt bis auf das Jahr 30 1146 in sieben Büchern. Eindringende Quellenforschung zu diesem Zweck anzustellen, war seine Sache nicht, zumeist folgt er der Chronik Frutolf-Erhard's bis zum Jahre 1106, wenn er auch für die ältere Zeit andere Werke, wie besonders Drosius' *Historiae* und des Eusebii's Kirchengeschichte in der Übersetzung Rufins' herangezogen hat. Ihm kam es darauf an, den historischen Stoff mit den Ideen Augustins und Drosius' zu durch- 35 dringen. Daß das an sich ein Fortschritt gewesen wäre, kann man gewiß nicht zugeben, im Gegenteil, das heißt von unserem Standpunkt aus der Geschichte Gewalt anthun, das historische Geschehene in die ihm unnatürlichste Form zwingen, aber darin bestand der gewaltige Fortschritt, daß Otto unter den ihm beherrschenden Ideen versuchen mußte, den überlieferten historischen Stoff geistig zu durchdringen, nach Ursache und Wirkung des 40 Geschehenen zu forschen, somit eine in sich zusammenhängende Geschichtsdarstellung zu liefern, was bisher nur einige Männer, die Geschichte ihrer Zeit schrieben, gethan hatten, während die Chronisten bis dahin die verschiedensten Ereignisse neben einander einfach referierten. Ganz gelungen ist Otto gewiß nicht was er erstrebte, aber es gilt schon viel, es versucht zu haben. Wie Beda seine Chronik mit einer längeren Ausführung über die 45 eschatologischen Dinge schloß, hat Otto seinem Werk ein achtes Buch angehängt, welches über den Antichrist und das jüngste Gericht handelt. Es ist hier um so weniger über diesen Teil noch etwas zu sagen, da er auf seine Quellen noch lange nicht genügend untersucht ist. Vgl. Büdinger in *SB. der Wiener Akad.* XCVIII, 325 ff.

In den Jahren 1147 und 1148 nahm Bischof Otto an dem unglücklichen, von 50 Bernhard von Clairvaux erzwungenen, Kreuzzuge Konrads III. teil. Auf dem Zuge in Kleinasien befehligte er eine Heeresabteilung, welche getrennt vom Hauptheer durch die Küstenlandschaften marschierte. Sie wurde völlig aufgerieben. Ganz mittellos und unter den entsetzlichsten Strapazen entkam der Bischof in eine Seestadt und fuhr von dort zu Schiff nach dem heiligen Lande, besuchte Jerusalem und die für heilig gehaltenen Stätten. 55 Er scheint mit dem Könige Ludwig VII. von Frankreich nach dessen Lande von da zurückgefahren sein, sicher erscheint er 1150 bei dem Abte Bernhard von Clairvaux und überbringt einen Brief von diesem an den König Konrad III., der zwischen diesem und König Roger von Sicilien, da der Krieg zwischen ihnen auszubrechen drohte, vermitteln sollte. Nach seiner Rückkehr in die Heimat wurden die Zustände im Reich zunächst nicht besser. 60

Der Kampf des Königs gegen die Welfen entbrannte aufs neue. Aber mit dem Tode Konrads III. (1152) stieg eine neue Sonne auf. Friedrich I. stellte den Frieden im Reich her, der lange Kampf zwischen Staufern und Welfen wurde beigelegt, wobei der Bischof von Freising eifrig mitwirkte, Heinrich der Löwe erhielt die beiden welfischen Herzogtümer zurück, die Babenberger wurden in der Südoftmark unabhängig von der Oberhoheit der Herzoge von Baiern, die Reichsgewalt in Italien wurde mit Kraft wieder hergestellt, der König zum Kaiser zu Rom gekrönt. Die traurigen Zeiten hatten sich gewandelt in friedliche, glückliche. Bischof Otto wurde auch öfter als unter Konrad III. zu den Reichsgeschäften herangezogen.

Er sagt im Prolog zum I. Buch der Gesta, er hätte einen Moment einmal, als während der Vorbereitungen zum Kreuzzuge Frieden herrschte, daran gedacht *pro pacis iocunditate stilum vertere*, das heißt, seine trübe, pessimistische Darstellungsweise aufzugeben. Dazu lag jetzt, da dauernder Friede herrschte, um so mehr Grund vor. Im Prolog zum V. Buche der Chronik sagt er, jedermann sehe ja, wohin es mit dem Reich gekommen wäre. Dieses stand jetzt wieder machtvoll und glanzvoll da. Im Jahre 1157 über sandte Otto seinem Neffen, dem Kaiser Friedrich I., ein an wenigen Stellen abgeändertes Exemplar seiner Chronik, er entschuldigte sich in dem Widmungsbrief an den Kaiser gemüßmaßen, daß er das Werk wegen der trüben Zeiten damals *ex amaritudine animi* und deshalb *non tam rerum gestarum seriem quam earundem miseriam in modum tragoediae* geschrieben habe, er erbot sich, nun auch die Thaten des Kaisers (und diese nun freilich in ganz anderem Ton, als Lobredner und mit Verherrlichung des Kaisers) zu schreiben, wenn dieser ihm den Stoff dazu durch seine Notare liefere. Das that der Kaiser in einem Briefe, der vorhanden ist. Nun schrieb Otto vom Sommer 1157 an bis zu seinem Tode die zwei Bücher der Thaten Kaiser Friedrichs I., indem er in dem ersten Buch die Begebenheiten von Beginn des Streites zwischen Kaisertum und Papsttum unter Heinrich IV. bis zum Tode Konrads III. kurz darstellte, im zweiten Buch die Geschichte der Jahre 1152 bis zum Herbst 1156 erzählte. Es ist ein hochbedeutendes und wertvolles Werk, gleich hervorragend nach Inhalt und Form, ausgezeichnet durch die Benutzung und Mitteilung vieler Altentstücke, welche dem hohen Reichsfürsten zu Gebot standen. Und es mußte wohl etwas bedeutendes werden, wenn ein Mann in solcher Stellung und mit solcher Bildung die Geschichte seiner Zeit darzustellen unternahm. Wohl hat man manche Unrichtigkeiten und manche Auslassungen getadelt, dabei aber mehr die Anforderungen, welche man an einen Geschichtschreiber von heute stellen darf, im Auge gehabt, und die Bedingungen, unter denen Otto schrieb, zu sehr hintangesezt.

Als der Kaiser im Sommer 1158 mit großem Heere nach Italien zog, entband er den Bischof von Freising von der Heerfolge. Otto begab sich nach Frankreich, um an dem Generalkapitel der Cistercienser teilzunehmen. Auf der Reise besuchte er sein Kloster Morimund, dort erkrankte er und starb dort am 22. September. Auf dem Totenbett hat er die Brüder von Morimund, wenn er in der oben besprochenen Ausführung über den Streit zwischen Gilbert und Bernhard von Clairvaux etwas zu Gunsten Gilberts gesagt hätte, das verlegen könne, so möchten sie das corrigieren. Für die Brüder von Morimund war natürlich Abt Bernhard die höchste Autorität, es konnte ihnen gründlich mißfallen, was Otto über ihn da gesagt hatte. Ottos Werk über die Thaten des Kaisers empfing sein Kapellan, der Freisinger Domherr Rahewin, der bei dem Tode des Bischofs anwesend war und ihm die Augen zudrückte, zur Fortsetzung, nachdem er schon die ersten beiden Bücher nach dem Diktat Ottos niedergeschrieben hatte. An den folgenden beiden Büchern hat Otto keinen Teil mehr, wenigstens nicht an der Darstellung, nur Materialien dafür, namentlich Altentstücke, mag Rahewin aus seinem Nachlaß empfangen haben.

Otto von Freising war eine milde Natur, mit Neigung zum Maßhalten nach allen Seiten. In allen Fragen nahm er eine vermittelnde Stellung ein. Als Philosoph folgte er der mittleren Richtung Gilberts de la Porrée, der auf realistischer Grundlage eine Stellung zwischen Realisten und Nominalisten einnahm, die schroffe Natur Bernhards von Clairvaux war ihm unsympathisch. In der Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche, *imperium* und *sacerdotium*, stand er auf seiten keiner Partei, welche die Rechte des einen oder des andern einseitig verfocht. Bei dieser Veranlagung darf man es als ein Glück für Otto ansehen, daß er das Schisma von 1159 nicht erlebte und nicht gezwungen war, sich für Kaiser Friedrich I. oder Papst Alexander III. zu erklären. So hoch Otto den Cistercienserorden hielt — er soll dessen Mönchsgewand auch als Bischof stets getragen haben —, hat er doch in seiner Diöcese ein Prämonstratenserkloster gegründet

und zwei Benediktinerklöster, Scheftlarn und Schlehndorf, wiederhergestellt. Er wird gerühmt, daß er in Freising die philosophischen Studien eingeführt habe. Daß er dialektische und philosophische Werke selbst verfaßt habe, wie Aeneas Sylvius behauptet, wird doch wohl nur auf Mißverständnis beruhen, da Rahewin nichts davon sagt.

D. Holber-Egger. 5

Otto von Passau, Franziskaner, gest. nicht vor 1386. — W. Wadernagel, kleinere Schriften II, 189 ff. (= *RE*² XI, 146 ff.); Phil. Strauch in *AbB* XXIV, 741 ff.; Kneller im *Kath. Kirchenlex.*² IX, 1185 ff.

Von den Lebensumständen des Mannes, der nur als Verfasser der sogleich zu nennenden Schrift geschichtlich merkwürdig ist, wissen wir fast nur, was er selbst in der 10 Vorrede angiebt; da bittet er alle die, welche sein Buch lesen und davon Nutzen haben, daß sie Gott für ihn bitten wollen, er sei lebendig oder tod, als für einen demütigen Bruder, Otto von Passau, St. Franziskusordens, weiland Lesemeister zu Basel, der dies Buch von Anfang bis zu Ende mit großem Fleiß und Arbeit von Stück zu Stück und von Sinnen (Sentenzen) zu Sinnen allesamt gemacht und vollbracht hat an der heiligen 15 Himmelfürstin Abend, Marien der Lichtmessen des Jahres MCCCCLXXXVI. Demnach war er früher Lehrer am Franziskanerstudium zu Basel und wird sich, als er das Buch vollendete zu Passau aufgehalten haben. Nach einer Angabe in *Sbaralea Supplementum scriptorum Franciscani ordinis*, Rom 1806, S. 571 (vgl. Kneller a. a. D.) sammte er aus Flandern und war Mitglied der kölnischen Ordensprovinz. 20

Das Buch, das in Handschriften und Drucken (außer dem letzten, s. u.) den Namen „Die vierundzwanzig Alten“, führt, gehört zu den in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters beliebten erbaulichen Blütenlesen (vgl. W. Wadernagel, *Deutsche Literaturgeschichte* S. 334. 353). Man sieht sich bei diesen Sammlungen erinnert an die dogmatischen Sentenzensammlungen des früheren Mittelalters, und gleich diesen sind auch 25 sie ein Zeugnis dafür, wie man das Bedürfnis fühlte, sich an die Vorzeit und ihre anerkannten Autoritäten anzuschließen, doch haben sie für die erbauliche Litteratur nicht die gleiche Bedeutung gewonnen, wie jene für die Theologie; man hatte auf diesem Gebiete schon gelernt, auch eigene Wege zu gehen. Auch waren sie nicht grade für solche bestimmt, die selbst als Lehrer und asketische Schriftsteller auftreten, sondern für die, welche 30 sich ihrer zur Pflege ihres eigenen christlichen Lebens bedienen wollten. Otto bezeichnet die Leser, denen sein Buch dienen soll, als Gottesfreunde, und man wird sich dabei erinnern, daß Basel ein Hauptitz der Frommen jener Zeit, die sich so zu nennen pflegten, gewesen ist. — Unter jenen Sammlungen nimmt, was Reichhaltigkeit des Inhalts betrifft, das Buch Ottos den ersten Platz ein. Nicht ohne Grund rühmt er sich in der 35 Vorrede seines Fleißes und vergleicht sich mit der Biene, die über viele schöne Blumen hinfliegend aus ihnen den Saft saugt, um ihn zu Honig zu verarbeiten. So habe er aus aller Lehrer Kunst und Lehre mit viel Mühe herausgezogen, was der Seele nützlich sein mag zu dem ewigen göttlichen Wohlgefallen. Obenan stellt er die hl. Schrift, danach haben die heiligen Lehrer, die Gott den Menschen geschenkt und durch die der 40 hl. Geist alle Wahrheit ausgesprochen hat, ihm gar große Hilfe und Steuer geleistet; aber auch heidnische Sprüche, „die die hl. Kirche nicht verwirft“, hat er nicht verschmäht aufzunehmen. Er nennt selbst der benutzten Autoren (in, wie es scheint, völlig prinzipieller, also auch keine Schlüsse zulassender Reihenfolge) 104, und dabei ist die Liste noch nicht einmal vollständig; es fehlen z. B. die Offenbarungen der Elisabeth von Schönau 45 und Petrus Damiani, die beide im Buche vorkommen. Einzelne Namen sind zweifelhaft; „Bethel“ ist wohl ein alter Fehler für „Beleth“, d. h. Johannes Beleth (vgl. 12, 8), ein Pariser Theologe des 12. Jahrhunderts; „Agellius“ ist wohl der bekannte Aulus Gellius, der früher durch Mißverständnis Agellius genannt zu werden pflegte. Von den griechischen Kirchenlehrern finden sich (Pseudo)Ignatius (die im Mittelalter verfertigten 50 lateinischen Briefe!), ferne, der ungeachtet der kirchlichen Verdammung im Abendlande hochangesehene Origenes, Eusebius, Basilus, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Epiphanius, (Pseudo)Dionysius und ein paar andere; der späteste ist Johannes Damascenus. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß Otto sich auf Schriften beschränkt hat, die in lateinischer Uebersetzung vorlagen. Viel größer ist natürlich die Zahl der abendländischen 55 Lehrer, unter denen Cyprian der älteste ist, der Franziskaner Franz von Maro (Fr. Mayronis, gest. 1325) und Nikolaus von Lyra (gest. 1340) die jüngsten. Die Frage liegt nahe, warum Otto die Schriften der deutschen Mystiker ausgeschlossen hat. Nach Kneller, weil sie nicht kirchlich anerkannt waren, nach Wadernagel, dem Strauch zustimmt, weil

diese Bücher leicht zur Hand und jedermann verständlich waren. Die beiden Antworten schließen einander nicht schlechthin aus; man kann aber noch einen dritten Grund angeben, nämlich, daß man nach herkömmlicher Anschauung die deutschen Schriften als solche geringer wertete. Sie galten wohl als nützlich zur Erbauung für das Volk und wurden insofern, wenn man ihren Inhalt billigte, geschätzt, aber man rechnete sie nicht eigentlich zur Theologie; diese war in den lateinischen Werken der großen Meister enthalten, den eigentlichen Quellen, zu denen jene sich nur, wie man glaubte, als Ableitungen verhielten. Otto wollte also aus den allgemein anerkannten und hochgeachteten Quellen schöpfen, er hat es auch nicht unterlassen, jedesmal den Autor und besonders wenn er (was häufig der Fall ist) von einem Verfasser mehrere Schriften benutzte, den Titel der Schrift, und auch die Zahl des Buches anzugeben. Hieraus läßt sich auch abnehmen, daß er in der Regel nicht aus zweiter Hand geschöpft hat. Ein sicheres Urteil über das Maß seiner Selbstständigkeit und über den Wert seiner Übersetzungsarbeit würde sich freilich er ergeben, wenn die einzelnen Stellen nach ihrer Herkunft genau festgestellt und mit dem Grundtexte verglichen wären — eine Arbeit, der sich bisher noch niemand unterzogen hat. — Um die gesammelten Stellen dem Leser in angenehmerer Weise vorzutragen hat der Verfasser eine eigentümliche Form gewählt: er legt sie den 24 Alten der Apokalypse in den Mund, und zwar so, daß diese sie mit Namen des Autors u. s. w. anführen. Was sie in eigener Person reden (oder auch der Verfasser des Buches in der seinigen; beides ist nicht scharf geschieden), ist nur der Kitt, der das Mosaik zusammenhält. Uns kommt es ja freilich seltsam vor, jene den Thron Gottes umgebenden Geister so schulmeisterlich lehrend auftreten zu sehen, doch den Geschmack der Zeit hat Otto damit getroffen, und der bekannte Dominikaner Joh. Nider, hat im folgenden Jahrhundert in seinem Buche von den 24 Harfen ihm nachgeahmt. Die Verteilung des Stoffes, für die die Zahl von 24 Hauptabschnitten gegeben war, ist nicht sehr systematisch; es wird allerdings von dem Menschen als dem Bilde Gottes ausgegangen (1), dann von Gott und wie man ihn findet, geredet (2), und wieder sind die 3 letzten Abschnitte eschatologischen Inhalts; in den mittleren Stücken würde sich aber ein Plan nur auf künstliche Weise darthun lassen; beispielsweise handelt 3 von Reue, Beichte und Buße, 5 vom Gewissen, 9 von der Gnade, 10 vom Glauben, 14 von der hl. Schrift, 15 vom thätigen, 16 vom beschaulichen Leben, 17 vom Gebet. Die ausführlichsten Abschnitte sind vom Altarsakrament und 12 von der Jungfrau Maria, beide in je neun Unterabteilungen, während kein anderer mehr als vier hat. Daß sie aber sonst aus dem Rahmen des Ganzen heraustreten, scheint mir nicht richtig. Dogmatisches kommt ja auch in anderen Abschnitten vor, ganz natürlich, weil für den strengkirchlichen Verfasser das rechte Leben die wahre Lehre zur Grundlage hat, nur wird das Dogma nicht an sich, in scholastischer Weise behandelt, sondern im Hinblick auf seine Bedeutung für die Frömmigkeit angesehen, und das gilt doch wesentlich auch von diesen Abschnitten. Daß aber in ihnen etwas mehr von dogmatischem Stoffe vorkommt (namentlich hinsichtlich der Transsubstantiation und dessen, was mit ihr zusammenhängt), das hat eben darin seinen Grund, daß diese beiden Stücke für das religiöse Leben der Zeit ihre besondere Bedeutung hatten. Der 16. Abschnitt, vom beschaulichen Leben, beschäftigt sich mit der Mystik und diese konnte bei der Stellung, die sie anerkanntermaßen in der Kirche einnahm, ja auch gar nicht umgangen werden, aber aus der ziemlich trockenen Weise, in der der Verfasser davon redet, und aus der Art, wie er eine ganze Anzahl verschiedener Aufzählungen der Stufen, auf denen die Seele aufsteigt, gleichsam zur Auswahl darbietet, läßt sich entnehmen, daß er selbst kein Mystiker im eigentlichen Sinne ist. Überhaupt ist das ganze Buch zwar als der erbaulichen, nicht aber als der eigentlich mystischen Litteratur angehörig zu betrachten. Im übrigen ergibt sich aus dem schon Gesagten, daß der Standpunkt des Verfassers streng kirchlich ist und über das was in der Kirche galt, in keiner Weise hinausgeht — man vergleiche z. B. den Abschnitt über Beichte und Buße. Als Franziskaner zeigt er sich 12, 1 in der nachdrücklichen Behauptung der Freiheit der Jungfrau Maria von der Erbsünde. Jemand eine Anfechtung seitens der kirchlichen Autoritäten hatte das Buch also gewiß nicht zu befürchten; daß es aber einem verbreiteten Bedürfnis entsprach, beweist die große Zahl der noch ganz oder teilweise vorhandenen Handschriften (nach d. Anz. f. d. deutsche Altert. II, 288, 28). Es wurde auch ins Niederländische übertragen und im 15. Jahrhundert in mehreren Druckausgaben verbreitet, im 16. Jahrhundert ist es von den Jesuiten viermal herausgegeben worden, und noch 1836 erschien zu Regensburg bei Joh. Manz unter dem Titel „Die Krone der Ältesten“ eine neuhochdeutsche Ausgabe mit einigen, dem Zeitgeschmack Rechnung tragenden Änderungen. Demnach hat man es in

der katholischen Kirche noch im 19. Jahrhundert als Erbauungsbuch brauchbar gefunden. Für uns bleibt ihm jedenfalls ein geschichtliches Interesse in mehrfacher Hinsicht. Es zeigt, wie man die ältere Litteratur auf ihren erbaulichen Gehalt hin las und verwertete; es zeigt auch, in welcher Weise man weiteren, nicht theologisch gebildeten Kreisen das christliche Leben darstellte und nahe zu bringen suchte. Zwischen der Theologie, die in ihren gelehrten Arbeiten von dem Verständnis der Laien durch eine weite Kluft getrennt war und dem christlichen Volksleben bildeten solche und ähnliche Bücher eine Vermittlung; für die Kenntnis des religiösen Lebens im ausgehenden Mittelalter sind sie wichtiger als alle dogmatischen Werke der Scholastiker. E. M. Deutsch.

Undin, Nemi, genannt *Casimir*, geb. 1638 zu Mézières (Ardennes), gest. 1719 10 zu Leiden (Niederlande). — Litteratur: Bayle, Briefe II, 479; Nicéron, Mémoires des hommes illustres Bd. I u. 10; Gebr. Haag, La France protestante; Abbé Boulliot, Biographie ardennaise, Paris 1830, Bd II.

Der junge Nemi D., Sohn eines Webers, wurde von den Jesuiten zu Charleville in der Rhetorik unterrichtet. Er trat im Jahre 1655 in den Prämonstratenserorden zu Verdun, wobei er den Namen Casimir annahm. In dem dortigen Kloster, dann in der Abtei Boucilly (Picardie), studierte er Theologie und besonders Kirchengeschichte. Als einst, auf einer Reise, Louis XIV. dort ein paar Stunden verweilte, setzte ihn D. durch ein improvisiertes lateinisches Lobgedicht in Staunen. Dies machte seinen Ordensgeneral, Michel Colbert, auf ihn aufmerksam, so daß er ihm, 1681, den Auftrag gab, in den 20 Archiven der Prämonstratenserklöster alle für die Geschichte wichtigen Urkunden aufzusuchen. Zu diesem Zwecke besuchte D. achtzig Abteien in den Niederlanden, Lothringen, Burgund und dem Elsaß. 1683 wurde es ihm erlaubt in Paris zu leben; da kam er nicht nur mit den Benediktinern von St. Maur, wie Baluze und Mabillon, sondern auch mit einigen reformierten Gelehrten, wie Jürin, in Verbindung. Der letztere schon erschütterte 25 seinen katholischen Glauben. Dadurch fiel er aber in den Verdacht der Häresie und wurde in die Abtei zu Reims (nahe Beauvais) zur Buße geschickt. Entrüstet über diese Strenge, entfloß er nach Holland (1692), trat zum Protestantismus über und wurde zwei Jahre später an der Bibliothek von Leiden als Unterbibliothekar angestellt. Dort lebte D. fast ebenso zurückgezogen, als wenn er in einer Einöde wäre. Da seine Leidenhaftigkeit für die 30 alten Handschriften und Bücher durch keine andere aufgewogen war, so dachte er an die Bedürfnisse des Lebens, nur wenn er seine Lust zum Studium befriedigt hatte. Denjenigen, welche ihn zum Heiraten aufforderten, antwortete er, „daß er den reformierten Glauben aus Liebe zur Wahrheit angenommen und gar nicht, um sich von dem Eölibat-gesetze zu befreien.“ Er bewahrte strenge Sitte und behielt bis zu seinem Tode die 35 Achtung seiner neuen Glaubensgenossen.

Werke: *Supplementum de scriptoribus vel scriptis ecclesiasticis a Bellarmino omissis*, Paris 1686, in 8°. Es sollte zur Dervollständigung von Bellarmins bekanntem Werke: *De scriptoribus ecclesiasticis liber* (Rom 1613, 4°) dienen, war aber in manchen Stücken fehlerhaft und wurde deshalb von dem gelehrten Engländer 40 Dr. Cave, dem Verfasser einer ähnlichen Arbeit, scharf getadelt. D. wandte nun alle Mühe darauf, sein Werk zu verbessern; er gab ihm eine neue Gestalt, indem es indessen erst nach seinem Tode erschien unter dem Titel: *Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis, illorumque scriptis adhuc exstantibus in celebrioribus Europae bibliothecis*, Leipzig 1722, 3 Folio. — Es gilt stets mit Recht als ein Haupt- 45 werk in kirchlicher Litteratur und geht bis 1460. *Le Prémontré défroqué*, Leiden 1692, in 12°; *Galliae et Belgiae Scriptorum Opuscula*, 1692, 8°; *Trias dissertationum criticarum*, Leiden 1717, 8°. G. Bonet-Maurry.

Overberg und der Gallizinsche Kreis. — J. Th. H. Katerkamp, Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Fürstin M. v. Gallizin, Münster 1828; Levin Schücking, Die 50 Fürstin Gallizin und ihre Freunde: Rhein. Jahrbuch, Köln 1840; C. F. Krabbe, Geschichtliche Nachrichten über die höheren Lehranstalten in Münster, Münst. 1852; L. Giesbrecht, in d. Ztschr. Damaris, F. III—V (1862—1865); C. Rahmann, Nachrichten aus dem Leben Münsterländischer Schriftsteller, Münster 1866, S. 248 ff.; Nordhoff, Denkwürdigkeiten aus dem Münsterischen Humanismus (mit einer Anlage über das frühere Preß- und Bücherwesen 55 Westfalens), Bonn 1874; J. Galland, Die Fürstin Amalie v. Gallizin und ihre Freunde (I. und 3. Vereinschrift der Görresgesellschaft), Köln 1880; derselbe in den Hist.-Polit. Bl., Bd 82 und 83; F. Nielsen, Aus dem inneren Leben der katholischen Kirche im 19. Jahrh., Bd I, Karlsruhe 1882, S. 221—243; J. Nippold, Der Konfessionswechsel im 19. Jahrh.

diese Bücher leicht zur Hand und jedermann verständlich waren. Die beiden Antworten schließen einander nicht schlechthin aus; man kann aber noch einen dritten Grund angeben, nämlich, daß man nach herkömmlicher Anschauung die deutschen Schriften als solche geringer wertete. Sie galten wohl als nützlich zur Erbauung für das Volk und wurden insofern, wenn man ihren Inhalt billigte, geschätzt, aber man rechnete sie nicht eigentlich zur Theologie; diese war in den lateinischen Werken der großen Meister enthalten, den eigentlichen Quellen, zu denen jene sich nur, wie man glaubte, als Ableitungen verhielten. Otto wollte also aus den allgemein anerkannten und hochgeachteten Quellen schöpfen, er hat es auch nicht unterlassen, jedesmal den Autor und besonders wenn er (was häufig der Fall ist) von einem Verfasser mehrere Schriften benutzte, den Titel der Schrift, und auch die Zahl des Buches anzugeben. Hieraus läßt sich auch abnehmen, daß er in der Regel nicht aus zweiter Hand geschöpft hat. Ein sicheres Urteil über das Maß seiner Selbstständigkeit und über den Wert seiner Übersetzungsarbeit würde sich freilich erst ergeben, wenn die einzelnen Stellen nach ihrer Herkunft genau festgestellt und mit dem Grundtexte verglichen wären — eine Arbeit, der sich bisher noch niemand unterzogen hat. — Um die gesammelten Stellen dem Leser in angenehmerer Weise vorzutragen hat der Verfasser eine eigentümliche Form gewählt: er legt sie den 24 Altären der Apokalypse in den Mund, und zwar so, daß diese sie mit Namen des Autors u. s. w. anführen. Was sie in eigner Person reden (oder auch der Verfasser des Buches in der seinigen; beides ist nicht scharf geschieden), ist nur der Kitt, der das Mosaik zusammenhält. Uns kommt es ja freilich seltsam vor, jene den Thron Gottes umgebenden Geister so schulmeisterlich lehrend auftreten zu sehen, doch den Geschmack der Zeit hat Otto damit getroffen, und der bekannte Dominikaner Joh. Nider, hat im folgenden Jahrhundert in seinem Buche von den 24 Härfen ihm nachgeahmt. Die Verteilung des Stoffes, für die die Zahl von 24 Hauptabschnitten gegeben war, ist nicht sehr systematisch; es wird allerdings von dem Menschen als dem Bilde Gottes ausgegangen (1), dann von Gott und wie man ihn findet, geredet (2), und wieder sind die 3 letzten Abschnitte eschatologischen Inhalts; in den mittleren Stücken würde sich aber ein Plan nur auf künstliche Weise darthun lassen; beispielsweise handelt 3 von Reue, Beichte und Buße, 5 vom Gewissen, 9 von der Gnade, 10 vom Glauben, 14 von der hl. Schrift, 15 vom thätigen, 16 vom beschaulichen Leben, 17 vom Gebet. Die ausführlichsten Abschnitte sind vom Altarsakrament und 12 von der Jungfrau Maria, beide in je neun Unterabteilungen, während kein anderer mehr als vier hat. Daß sie aber sonst aus dem Rahmen des Ganzen herausträten, scheint mir nicht richtig. Dogmatisches kommt ja auch in anderen Abschnitten vor, ganz natürlich, weil für den strengkirchlichen Verfasser das rechte Leben die wahre Lehre zur Grundlage hat, nur wird das Dogma nicht an sich, in scholastischer Weise behandelt, sondern im Hinblick auf seine Bedeutung für die Frömmigkeit angesehen, und das gilt doch wesentlich auch von diesen Abschnitten. Daß aber in ihnen etwas mehr von dogmatischem Stoffe vorommt (namentlich hinsichtlich der Transsubstantiation und dessen, was mit ihr zusammenhängt), das hat eben darin seinen Grund, daß diese beiden Stücke für das religiöse Leben der Zeit ihre besondere Bedeutung hatten. Der 16. Abschnitt, vom beschaulichen Leben, beschäftigt sich mit der Mystik und diese konnte bei der Stellung, die sie anerkanntermaßen in der Kirche einnahm, ja auch gar nicht umgangen werden, aber aus der ziemlich trockenen Weise, in der der Verfasser davon redet, und aus der Art, wie er eine ganze Anzahl verschiedener Aufzählungen der Stufen, auf denen die Seele aufsteigt, gleichsam zur Auswahl darbietet, läßt sich entnehmen, daß er selbst kein Mystiker im eigentlichen Sinne ist. Überhaupt ist das ganze Buch zwar als der erbaulichen, nicht aber als der eigentlich mystischen Litteratur angehörig zu betrachten. Im übrigen ergibt sich aus dem schon Gesagten, daß der Standpunkt des Verfassers streng kirchlich ist und über das was in der Kirche galt, in keiner Weise hinausgeht — man vergleiche z. B. den Abschnitt über Beichte und Buße. Als Franziskaner zeigt er sich 12, 1 in der nachdrücklichen Behauptung der Freiheit der Jungfrau Maria von der Erbsünde. Argend eine Anfechtung seitens der kirchlichen Autoritäten hatte das Buch also gewiß nicht zu befürchten; daß es aber einem verbreiteten Bedürfnis entsprach, beweist die große Zahl der noch ganz oder teilweise vorhandenen Handschriften (nach d. Anz. f. d. deutsche Altert. II, 288, 28). Es wurde auch ins Niederländische übertragen und im 15. Jahrhundert in mehreren Druckausgaben verbreitet, im 16. Jahrhundert ist es von den Jesuiten viermal herausgegeben worden, und noch 1836 erschien zu Regensburg bei Joh. Manz unter dem Titel „Die Krone der Ältesten“ eine neuhochdeutsche Ausgabe mit einigen, dem Zeitgeschmack Rechnung tragenden Änderungen. Demnach hat man es in

der katholischen Kirche noch im 19. Jahrhundert als Erbauungsbuch brauchbar gefunden. Für uns bleibt ihm jedenfalls ein geschichtliches Interesse in mehrfacher Hinsicht. Es zeigt, wie man die ältere Litteratur auf ihren erbaulichen Gehalt hin las und verwertete; es zeigt auch, in welcher Weise man weiteren, nicht theologisch gebildeten Kreisen das christliche Leben darstellte und nahe zu bringen suchte. Zwischen der Theologie, die in ihren gelehrten Arbeiten von dem Verständnis der Laien durch eine weite Kluft getrennt war und dem christlichen Volksleben bildeten solche und ähnliche Bücher eine Vermittlung; für die Kenntnis des religiösen Lebens im ausgehenden Mittelalter sind sie wichtiger als alle dogmatischen Werke der Scholastiker. E. M. Deutsch.

Dudin, Nemi, genannt Casimir, geb. 1638 zu Mézières (Ardennes), gest. 1719 zu Leiden (Niederlande). — Litteratur: Bayle, Briefe II, 479; Nicéron, Mémoires des hommes illustres Bd. 1 u. 10; Gebr. Haag, La France protestante; Abbé Boulliot, Biographie ardennoise, Paris 1830, Bd II.

Der junge Nemi D., Sohn eines Webers, wurde von den Jesuiten zu Charleville in der Rhetorik unterrichtet. Er trat im Jahre 1655 in den Prämonstratenserorden zu Verdun, wobei er den Namen Casimir annahm. In dem dortigen Kloster, dann in der Abtei Boucilly (Picardie), studierte er Theologie und besonders Kirchengeschichte. Als ein, auf einer Reise, Louis XIV. dort ein paar Stunden verweilte, setzte ihn D. durch ein improvisiertes lateinisches Lobgedicht in Staunen. Dies machte seinen Ordensgeneral, Michel Colbert, auf ihn aufmerksam, so daß er ihm, 1681, den Auftrag gab, in den 20 Archiven der Prämonstratenserklöster alle für die Geschichte wichtigen Urkunden aufzufuchen. Zu diesem Zwecke besuchte D. achtzig Abteien in den Niederlanden, Lothringen, Burgund und dem Elsaß. 1683 wurde es ihm erlaubt in Paris zu leben; da kam er nicht nur mit den Benedictinern von St. Maur, wie Baluze und Mabillon, sondern auch mit einigen reformierten Gelehrten, wie Zürrien, in Verbindung. Der letztere schon erschütterte seinen katholischen Glauben. Dadurch fiel er aber in den Verdacht der Häresie und wurde in die Abtei zu Reims (nahe Beauvais) zur Buße geschickt. Entrüstet über diese Strenge, entfloß er nach Holland (1692), trat zum Protestantismus über und wurde zwei Jahre später an der Bibliothek von Leiden als Unterbibliothekar angestellt. Dort lebte D. fast ebenso zurückgezogen, als wenn er in einer Einsöde wäre. Da seine Leidenschaft für die alten Handschriften und Bücher durch keine andere aufgewogen war, so dachte er an die Bedürfnisse des Lebens, nur wenn er seine Lust zum Studium befriedigt hatte. Denjenigen, welche ihn zum Heiraten aufforderten, antwortete er, „daß er den reformierten Glauben aus Liebe zur Wahrheit angenommen und gar nicht, um sich von dem Cölibatgesetze zu befreien.“ Er bewahrte strenge Sitte und behielt bis zu seinem Tode die Achtung seiner neuen Glaubensgenossen.

Werke: Supplementum de scriptoribus vel scriptis ecclesiasticis a Bellarmino omissis, Paris 1686, in 8°. Es sollte zur Vervollständigung von Bellarmins bekanntem Werke: De scriptoribus ecclesiasticis liber (Rom 1613, 4°) dienen, war aber in manchen Stücken fehlerhaft und wurde deshalb von dem gelehrten Engländer Dr. Cave, dem Verfasser einer ähnlichen Arbeit, scharf getadelt. D. wandte nun alle Mühe darauf, sein Werk zu verbessern; er gab ihm eine neue Gestalt, indem es indessen erst nach seinem Tode erschien unter dem Titel: Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis, illorumque scriptis adhuc exstantibus in celebrioribus Europae bibliothecis, Leipzig 1722, 3 Folio. — Es gilt stets mit Recht als ein Hauptwerk in kirchlicher Litteratur und geht bis 1460. Le Prémontré détroqué, Leiden 1692, in 12°; Galliae et Belgiae Scriptorum Opuscula, 1692, 8°; Trias dissertationum criticarum, Leiden 1717, 8°. G. Bonet-Maury.

Overberg und der Galliginsche Kreis. — J. Th. G. Katerkamp, Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Fürstin N. v. Galligin, Münster 1828; Levin Schüding, Die Fürstin Galligin und ihre Freunde: Rhein. Jahrbuch, Köln 1840; C. F. Krabbe, Geschichtliche Nachrichten über die höheren Lehranstalten in Münster, Münst. 1852; L. Giesebrecht, in d. Ztschr. Damaris, 3. III–V (1862–1865); C. Rahmann, Nachrichten aus dem Leben Münsterländischer Schriftsteller, Münster 1866, S. 248 ff.; Nordhoff, Denkwürdigkeiten aus dem Münsterischen Humanismus (mit einer Anlage über das frühere Preß- und Bücherwesen Westfalens), Bonn 1874; J. Galland, Die Fürstin Amalie v. Galligin und ihre Freunde (1. und 3. Vereinschrift der Görresgesellschaft), Köln 1880; derselbe in den Pfist.-Polit. Bl., Bd 82 und 83; F. Nielsen, Aus dem inneren Leben der katholischen Kirche im 19. Jahrh., Bd 1, Karlsruhe 1882, S. 221–243; J. Nippold, Der Konfessionswechsel im 19. Jahrh.,

lizin bekannt, dem sie nach wenigen Wochen ihre Hand reichte (1768). Mit diesem ihrem Gemahl (geb. 1735, gest. 1803), einem Freunde Voltaires, Helvetius', Diderots etc., lernte sie nacheinander das Leben an den Höfen von Wien, Petersburg, Paris kennen, und hatte dann während mehrerer Jahre an der Seite des zum russischen Minister bei den holländischen Generalstaaten Ernannten eine glänzende Rolle im Haag zu spielen. Ziemlich frühzeitig jedoch entzog sie sich, um sich mit ungeteilter Hingabe der Erziehung ihrer beiden Kinder (Demetrius und Marianne, s. u.) widmen zu können, dem Strudel des dortigen Gesellschaftslebens. Es war merkwürdigerweise Diderot, welcher durch seine Fürsprache bei ihrem Gemahl ihr dessen Genehmigung hierzu erwirkte. In einem kleinen Hause nahe dem Haag gab die kaum 24jährige Mutter sich fortan ihrem Erziehungsgeschäfte, gleichzeitig aber auch mathematischem, klassisch-philologischem und philosophischem Studium hin, worin der berühmte Kunstkenner und Philologe Franz Hemsterhuis (des 1766 verstorbenen Tiberius Hemsterhuis Sohn, geb. 1722, gest. 1790) ihr Lehrmeister und Berater wurde. Seiner aus sokratisch-platonischem Idealismus und Lockeschem Sensualismus kombinierten, das positive Christentum vornehm verachtenden Weltansicht fiel sie zunächst nun zu. Auch setzte sie den schöngeistig-wissenschaftlichen Verkehr mit ihm noch nach ihrer Rückkehr zum katholisch-kirchlichen Standpunkte fort; sie ist die Diotima, an welche Hemsterhuis unter dem Namen Diokles 1785 seine berühmten *Lettres sur l'athéisme* richtete. Sonst ist sie wohl auch als eine „christliche Aspasia“, oder (mit Anspielung auf Gregor M. Epp. L. VII, nr. 51 sq.) als die *Abodata* ihres Kreises bezeichnet worden. — Während der ersten vier Jahre nach ihrer 1799 mit ihren Kindern erfolgten Übersiedlung nach Münster pflog sie zwar geselligen Verkehr mit v. Fürstenberg, den sie als geistig bedeutenden Mann schätzte, bat sich jedoch ausdrücklich von demselben aus, sie mit etwaigen Befehrsversuchen zu verschonen, da sie nur was Gott selbst in ihr schaffen habe, in sich zu leiden vermöge. Während einer schweren Erkrankung im Frühjahr 1783 lehnte sie zwar den Zuspruch des Beichtvaters, den Fürstenberg zu ihr gesandt hatte, dankend ab, gab jedoch zugleich die den Generalvikar beruhigende Erklärung ab, im Falle ihrer Wiedergenesung sich ernstlich dem Christentume zuzuwenden, d. h. dasselbe zunächst wenigstens theoretisch studieren zu wollen. Zur Erfüllung dieses Versprechens trug während der nächstfolgenden Jahre besonders auch das ihr als Lehrerin ihrer Kinder allmählich entstehende Bedürfnis bei, auch den Religionsunterricht in den Kreis ihrer Lehrthätigkeit hereinzuziehen. In der Absicht, ihren Kindern die Religion rein historisch vorzutragen und ihnen freie Wahl hinsichtlich der zu wählenden religiösen Überzeugung zu lassen, beginnt sie sich dem Studium der Bibel zu widmen. Sehr bald aber fühlt sie sich mehr noch im Herzen als im Verstande von der Kraft des göttlichen Wortes ergriffen, und Jo 7, 17 beginnt sich auch an ihr zu bewahrheiten. Auch die Lektüre von Hamanns sokratischen Denkwürdigkeiten und einigen anderen Schriften des Magus des Nordens, welche dessen Freund Prof. von Buchholz (vgl. unten zu Ende des Art.) ihr geliehen hatte (1784), förderte sie in ihrer allmählichen Zuwendung zum positiven Kirchenglauben. An ihrem 38. Geburtstag, dem 28. August 1786, bekannte sie sich zum erstenmale öffentlich zu demselben mittelst Empfangs der Kommunion. Eine im folgenden Jahre, gelegentlich einer Reise, die sie auch nach Weimar führte und in Berührung mit Goethe und Herder brachte, an sie herangetretene Versuchung zu erneuter Bevorzugung schöngeistig-philosophischer Bestrebungen vor demütigem Wirken im Dienste Christi, überwand sie rasch und leicht. Dagegen trat sie bald darauf Hamann, als dieser nach einem Besuche bei Jakobi in Düsseldorf in Münster bei Buchholz verweilte, persönlich nahe und schöpfte aus dem Verkehre mit dem tief sinnigen Weisen, der dort seine letzten Stunden zubrachte, viel geistliche Stärkung. Sie pflegte den schwer Erkrankten mit eigenhändig an sein Lager überbrachten Erquickungen und ehrte das Andenken des am 21. Juni 1788 (gestorbenen dadurch, daß sie sich die Erlaubnis, seine sterblichen Reste in ihrem Garten beisetzen zu lassen, erwirkte. Ähnliche Liebesdienste erwies sie ihrem philosophischen Lehrer Hemsterhuis, als dieser kurz nach Hamanns Tod als Begleiter ihres von Holland aus eintreffenden Gemahls nach Münster kam und hier (nach einer zusammen mit dem fürstlichen Paare gemachten Besuchsreise nach Düsseldorf zu Fr. H. Jakobi) von einer gefährlichen Krankheit, der Vorbotin seines anderthalb Jahre später erfolgten Todes, befallen wurde.

An den Krankenbetten dieser Freunde, die sie zwar warm verehrte, aber doch im Glauben nicht völlig mit sich eins wußte, erwachte in der Fürstin das Bedürfnis nach einer festen männlichen Leitung in Sachen ihrer Unternehmungen im Dienste des Reiches Christi. Doverberg, mit dem sie längst durch v. Fürstenberg bekannt geworden, erschien

ihr vor allen dazu geeignet, ihr Gewissensrat und geistlicher Vater zu werden (vgl. Nielsen, S. 238 f.). Sie richtete unter dem 10. Januar 1789 brieflich an ihn die Bitte, ihr Beichtvater zu werden. Gott habe sie zur Erkenntnis geführt, „daß sie eines Freundes, eines Vaters bedürfe, dem sie ihr ganzes Herz öffnen, von dem sie für ihren Wandel Verhaltensbefehle holen könne, der aus christlichem Eifer auch außer der Beichte und unaufgefordert, wie ein Vater sein Kind, sie beobachten, prüfen, strafen, trösten, ermahnen, kurz für ihre Seele wie für die seinige sorgen werde“; und in ihm, „der schon lange in seiner Sanftmut und heiligen Einfalt die rührendsten Seiten des Heilandes ihr darstelle und überhaupt den Bedürfnissen ihres Herzens zu entsprechen scheine“, habe sie den väterlichen Freund und Leiter gefunden. D. folgte dieser Aufforderung und siedelte aus dem 10 bischöflichen Seminar in die Wohnung der Fürstin als deren Hausgeistlicher über. Er wurde seitdem, jedoch ohne daß darum Spuren von Unselbstständigkeit oder geistig gedrücktem Wesen im Charakter der Fürstin hervorgetreten wären, der *spiritus rector* und einflußreiche Berater ihres gesamten Wirkens — ein ähnliches Verhältnis, wie das zwischen Theresia und Joh. vom Kreuze, zwischen Frau v. Chantal und Franz v. Sales, zwischen Fr. v. Guyon und Lacombe zc. Am litterarischen und persönlichen Verkehr der Fürstin mit vielen der bedeutendsten Zeitgenossen nahm fortan auch D. mehr oder minder direkten Anteil; so mit Jakobi, Lavater, Claudius, Steffens, Goethe (über dessen Besuch bei der Fürstin im Jahre 1792 — gelegentlich seiner Rückreise aus Frankreich — bef. Nielsen a. a. O., S. 240 zu vergleichen ist). — Auf des Grafen Fr. Leop. v. Stolbergs Übertritt zum Katholicismus hat D. nachweislich den größten Einfluß geübt. Schon 1791, bei seinem ersten Besuche im Galliginschen Kreise in Münster, empfing Stolberg tiefe Eindrücke von diesem bei den Unterhaltungen mit der Fürstin stets mit anwesenden „katholischen Priester, dessen Gesicht eines raphaelischen Apostels wert wäre“. Zur allmählichen Beseitigung der von ihm geäußerten Bedenken trug, neben der „engelreinen Fürstin“, dieser auch bei der Erziehung seiner Kinder ihn mehrfach beratende „herrliche apostolische Mann“ vorzugsweise viel bei. Vor allem war es die lebenswürdige Milde desselben im Verkehre mit gläubigen Protestanten, welche gewinnend auf Stolberg wirkte: die unbefangene Herzlichkeit seines Verkehrs mit ihm gleich beim ersten Besuch der Fürstin in Cutin (1793), seine Teilnahme an Friedr. Vertbes' Hochzeit mit Caroline Claudius im Claudius'schen Hause in Wandsbeck (1797), seine Vermeidung jedweder Ausdringlichkeiten sowohl im mündlichen wie im brieflichen Verkehre — wie denn seine Korrespondenz mit dem Grafen wiederholte Mahnungen an denselben enthält, sich nicht zu übereilen und den zu thuenen Schritt wohl zu überlegen. In D.'s Hände legte denn auch das gräfliche Ehepaar bei der am 1. Juli 1800 in der fürstlich Galliginschen Hauskapelle zu Münster vollzogenen Konversion das Bekenntnis zum katholischen Glauben ab. Und das D.'sche Religionshandbuch war es, das Stolberg später besonders gern suchenden Seelen, welche er der katholischen Kirche näher zu bringen wünschte, zur Lektüre empfahl (vgl. den Art. „Stolberg“ von W. Baur, sowie Janssens Stolberg-Biographie, besonders S. 67. 82. 105. 157. 317 der oben angeführten kleineren Ausg.; — auch Nippold, l. c. S. 230 f.). — Auf D.'s praktisch-pädagogisches und schriftstellerisches Wirken übten die engen Beziehungen zur Galligin sowie seine durch den Verkehr mit ihr bewirkte Verfestung in den Mittelpunkt des frommen Münsterschen Kreises begreiflicherweise eine mächtig fördernde Rückwirkung. Die Zahl der durch seine Lehrvorträge erweckten oder auch bloß auf brieflichem Wege seinen Rat und tröstenden Zuspruch begehrenden Personen wuchs von Jahr zu Jahr. Von seinen Schriften (s. u.) sind die bedeutendsten und einflußreichsten aus den Jahren, wo er als Seelsorger im Hause der russischen Fürstin wirkte, hervorgegangen.

III. Oberbergs letzte zwei Jahrzehnte: 1806—1826. Nach längerem, zeitweilig sehr schmerzreichem Leiden an der Föchias, zu dessen Steigerung auch die erschütternde Kunde vom plötzlich erfolgten Ableben ihres Gemahls zu Braunschweig (6. März 1803) nicht wenig beitrug, starb die Fürstin Galligin am 27. April 1806 in ihrem Sommeraufenthalte Angelmöbde bei Münster, wofelbst ihr Grabhügel (mit dem Spruche Psal 3, 8 als Inschrift am Sockel des ihn zierenden Kreuzes) noch lange Zeit hindurch mit stets frischen Blumen, den Zeichen dankbarer Liebe der um ihre Wohlthäterin trauernden Bewohner des Dorfes, bedeckt blieb. Ihre Kirche hat sie noch nicht kanonisiert; aber im Kreise ihrer Freunde galt sie unmittelbar nach ihrem Tode als Heilige. Stolberg schrieb am Tage nach demselben an ihren Sohn: „Freuen Sie sich, liebster Mitri, der Sohn einer Heiligen zu sein!“ Und auch ein Goethe hatte ja über sie geurteilt: „Diese herrliche Seele hat uns durch ihre Gegenwart zu manchem Guten geweckt und gestärkt“ (vgl. auch seinen Briefwechsel mit der Fürstin im Goethe-Jahrbuch für 60

1882). — D. blieb zunächst noch drei Jahre bei ihrer Tochter Mimi, seinem Weib- und Pflegekinde, im Hause wohnen. 1809, ein Jahr vor seines greisen Gönners v. Fürstenberg (gest. 16. September 1810) Tode, wurde er zum Regens des bischöflichen Seminars ernannt, in dessen Räumen er von da ab wohnte. Über seine Beziehungen zur stigmatisierten Augustinerin Katharina Emmerich vgl. den Art. „Stigmatisation“. — Da er schon seit geraumer Zeit auch **Examinator synodalis** war, dazu vorzugsweise thätiges Mitglied der Landschul-Kommission, welche gemäß der (ebenfalls unter seiner hauptsächlichsten Mitwirkung in den Jahren 1799—1801 ausgearbeiteten) v. Fürstenberg'schen Schulordnung die Elementarschulen des Münsterlandes leitete; endlich nach wie vor auch seine Thätigkeit als Dirigent der Normalschule in der Herbstferienzeit fortsetzte, so lastete fortan eine beträchtliche Fülle von Arbeiten aller Art auf seinen Schultern. Im Jahre 1816, bei der Umgestaltung der Landschulkommission zu einer Abteilung der kgl. preussischen Regierung wurde er Konsistorialrat sowie Mitglied der Regierung für Schulangelegenheiten. Die bei Reorganisation des Domkapitels 1823 ihm angebotene zweite Dompräbende (mit 1200 Thlr. Einkommen) schlug er, als zur Erfüllung der durch sie auferlegten Pflichten nicht fähig, dankend aus, trat jedoch auf wiederholtes Ansuchen des Kapitels als Ehrenmitglied in dasselbe ein. Drei Jahre darauf, kurz vor seinem Tode, erhielt er den Titel Overtonsistorialrat. Vom Normalschul-Unterricht erteilte er auch in diesem Jahre, obgleich durch ein schmerzhaftes Fußleiden und sonstige Kränklichkeit sehr geschwächt, wenigstens noch die Religionsstunden. Zwei Tage, nachdem er den betreffenden Kursus geschlossen, am 9. November 1826, nachmittags 4 Uhr, starb er eines sanften und friedlichen Todes. Sein Grabkreuz schmückt auf der Vorderseite der Spruch: „Es ist in keinem Andern Heil“ zc. (AG 4, 12), auf der Rückseite die Inschrift: „Glaube, Hoffnung, Liebe“. — Ein größeres Oberberg-Denkmal wurde am 31. Juli 1899 zu Warendorf bei Münster im Beisein von etwa 600 katholischen Lehrern und Geistlichen enthüllt.

Der Schwerpunkt von D.s Wirken fällt allerdings in seine praktisch-katechetische und asketisch-seelsorgerliche Thätigkeit, wie denn er selbst sich vorzugsweise nur als christlichen Schulmann fühlte und wußte; auf den Titeln seiner Schriften bezeichnete er sich bis an sein Ende immer nur einfach als „Lehrer der Normalschule“. Zu denselben gehören, abgesehen von einigen kleineren (wie: „Neues WC-Buch“, 1788 u. f. f.), hauptsächlich eine biblische Geschichte des Alten und Neuen Testaments (1799; 10. Aufl. 1830), ein „Christkatholisches Religionshandbuch“ (1804; 7. Aufl. 1854), ein „Katechismus der christ-kathol. Lehre“ (1804; 28. Aufl. 1834; später seit 1849, stereotypiert); ein „Haus-
35 legen oder gemeinsch. Hausandacht“ (1807), sowie „Sechs Bücher vom Priesterstande“ (Betrachtungen im bischöflichen Seminar; aus seinem Nachlasse 1858). Von den zuerst genannten Lehrbüchern erschien seit 1861—68 eine Gesamtausgabe in sechs Abteilungen. — Die oben genannte Schulordnung vom Jahre 1801 f. auszugsweise mitgeteilt bei H. Heppel, Gesch. des deutschen Volksschulwesens, III (Gotha 1858); vollständig in der
40 „Bibliothek der kath. Pädagogik“, II, IV, 235 ff. (Freiburg 1891). — Über den Oberberg'schen Katechismus vgl. Bürgel, Geschichte des Religionsunterrichts in der katholischen Volksschule (Gotha 1890), S. 169 f. und Frz. X. Thalhofer, Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe (Freiburg 1899), S. 103. 141 f. 224 f. Der jetzt herrschenden ultramontanen Richtung genügt das seitens dieses
45 Katechismus vertretene Maß katholischer Kirchlichkeit nicht mehr; sie charakterisiert ihn als einen „Katechismus mehr der Religiosität als der Religion“ (vgl. Bürgel, a. a. O.; auch Knecht, Art. „Katechismus“ im RKL², VII, 410). Seine entschieden antiinfallibilistische Lehrart (wonach der katholische Christ „zum Glauben an die Unfehlbarkeit des Papstes nicht verpflichtet“ ist) hat seiner, bis gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts
50 in steter Zunahme begriffenen Verbreitung seit 1870 ein Ziel gesetzt.

Außer den hier eingehender betrachteten drei Hauptpersönlichkeiten Oberberg, v. Fürstenberg und Amalie v. Gallizin, sowie außer Dr. Leop. Graf Stolberg (s. d. A. in WGE², XIV, 752—767) und dem als ersten Biographen der Gallizin oben genannten Katerkamp (gest. 1828, s. Vb X S. 159 f.) gehörten dem Münsterer Kreise besonders noch an:

55 Die drei Gebrüder v. Droste-Vischering, Katerkamps Zöglinge (seit 1788), nämlich: Caspar Maximilian, zuerst Weihbischof, später Bischof von Münster (1825 bis 1846); Franz Otto, Domherr ebendasselbst (gest. 1826), sowie Clemens August, Erzbischof von Köln seit 1835 und in dieser Stellung wegen seines Streites mit der preussischen Regierung berühmt geworden, gest. 1845 (s. den Art. von Mirbt in Vb V S. 23—38).

60 Dimitri (Mitri) Prinz v. Gallizin, der Fürstin Amalie einziger Sohn, D.s

Zögling, geb. im Haag 22. Dezember 1770, militärisch und für den Civildienst ausgebildet, aber 1792 nach Nordamerika übergesiedelt, wo er sich dem geistlichen Stande widmete, in Baltimore 1795 die Priesterweihe empfing und Missionar unter den Indianern des Alleghani-Gebirgs und Gründer der christlichen Indianerstadt Loretto in Pennsylvanien wurde. Hier starb er am 6. Mai 1840, noch fortlebend in dem seinen Namen führenden Dorfe bei jener Stadt, woselbst ihm 1848 ein Monument errichtet wurde (vgl. die Biographien von P. Lemke, Münster 1861, und Miss Sarah Brownson, Life of D. A. Gallizin, Prince and priest, New-York 1873). Seine Schwester Marianne (Mimi) heiratete noch ziemlich spät, fast 50jährig, einen Grafen Salm-Reifferscheid-Krauthheim und starb bald darauf in Düsseldorf 1823.

Joh. Hyacinth Ristemaker, Professor in der Münsterer theol. Fakultät, geb. 1754, gest. 1884, neben Katerkamp der gelehrteste und schriftstellerisch produktivste Theologe des Münsterischen Kreises, bekannt durch zahlreiche monographische Beiträge zur Exegese und Kritik des Alten und Neuen Testaments (u. a. eine *Commentatio de nova exegesi praecipue Vet. Testamenti ex collatis scriptoribus graecis et romanis*, 1806; 15 Auslegungen von Ps 67 und 109, von Da 3, von den eschatologischen Reden Jesu, 1816, von Jesajas Immanuel-Weissagung Jes. K. 7—12), durch einen Kommentar zum Hohelied mit wunderlichen mystisch-hieroglyphischen Deutungsversuchen (*Canticum canticorum illustratum ex hierographia Orientalium*, 1818), sowie durch eine vollständige Übersetzung und Erklärung der neutestamentlichen Schriften in 7 Bänden (1818 bis 1825). Sein Streit mit Leander von Esz (s. den Art. Bd V S. 523f.), dessen Bibelübersetzung und Versuche zur Korrektur des Vulgatatextes er eifrig bekämpfte, zog sich durch eine längere Reihe von Jahren hin, ohne daß es ihm gelungen wäre, der weiten Verbreitung der Esz'schen lateinischen und deutschen Bibel, der er u. a. 1824 eine Edition der Vulgata, sowie im folgenden Jahre eine deutsche Übersetzung des NTs entgegenstellten, mit Erfolg zu steuern (vgl. Werner und Fehtrup a. a. D.).

Anton Maria Sprickmann, Prof. an der Münsterer Universität seit 1780, ein tüchtiger Jurist und bedeutender Litteraturkenner, sowohl mit Stolberg als mit Fürstenberg eng befreundet.

Joh. Heinrich Brockmann, geb. zu Liesborn im Münsterischen 1767, seit Ende der achtziger Jahre als Gymnasiallehrer und Priester in Münster, 1800 Professor der Moral sowie 1803 der Pastoraltheologie auf der Universität daselbst, später (seit 1812) beliebter Domprediger, gest. kurz nach seiner Ernennung zum Dompropst 1847 (auch Predigtchriftsteller, Verfasser eines Handbuchs der alten Weltgeschichte in 3 Bänden, eines Lebens des hl. Aloysius, 1820, zc.).

Georg Kellermann, geb. zu Freckenhorst unweit Münster 1776, seit 1801 Hausgeistlicher und Erzieher beim Grafen von Stolberg in Lützenbeck bei Münster, wo er volle 16 Jahre im Segen wirkte, eine Persönlichkeit von ähnlicher apostolischer Weihe und Salbung, wie D., nur jünger an Jahren und darum Stolberg gegenüber sich weniger gebend als empfänglich verhaltend; ein wißbegieriger Mitschüler seiner Lehrlinge, da wo es kirchenhistorisches oder dogmatisch-apologetisches Wissen aus dem Weisheitschatze des genialen Dichters und Gelehrten zu schöpfen galt (vgl. Janssens „Stolberg“, S. 284f., 458f.). Seit 1817 Dechant zu St. Ludgeri in Münster, fuhr er fort, teils mit Stolberg, Oberberg zc., teils mit Sailer und anderen ausgezeichneten Katholiken seiner Zeit zu verkehren. 1826 wurde Kellermann auch Professor der neutestamentlichen Exegese in der Münsterer theologischen Fakultät. Er starb als vom Domkapitel daselbst einmütig erwählter Bischof um eben diese Zeit, wo seine Präkonisierung in Rom erfolgen sollte, am 29. März 1847. Seine Schriften sind wesentlich nur praktisch-erbaulicher oder pädagogischer Art, z. B. ein Auszug aus D.s Geschichte des Alten und Neuen Testaments für Schulen (1831); ein Auszug aus desselben Katechismus; eine Predigt-Postille; ein Gebetbuch „Gott meine Zuversicht“ (1845) zc. Vgl. Fehtrup, *RRZ* VII, 366f.

Zeitweilig standen dem Münsterischen Kreise nahe und erfuhren vorübergehende Einwirkung von ihm: Georg Hermes, der in den neunziger Jahren hier studierte und als Lehrer am Paulinischen Gymnasium wirkte (s. d. A. Bd VII S. 750); Clemens v. Brentano und Joh. Michael Sailer, diese beiden besonders gegen den Anfang der zwanziger Jahre (s. näheres bei Reinfens, Melchior v. Diepenbrock zc. 1881, bes. S. 21 ff.); auch verschiedene im Obigen noch nicht mitgenannte fromme Protestanten, wie Thomas Wizenmann, Fr. Kleuter (s. d. A. Bd X S. 564f.). Ganz ein Sohn des Münsterischen Kreises, im leiblichen wie im geistlichen Sinne, war der verdienstvolle Historiker Franz Bernhart Ritter von Bucholz, als Sohn jenes oben als Gastfreund Hamanns genannten

fessors Bucholz geb. 1790, Pate und Günstling v. Fürstenbergs, aufgezogen unter dessen sowie unter D.s und Stolbergs Einfluß, später in österreichischen Diensten gestorben als Staatskanzleirat zu Wien 1838, kurz nach Vollendung seines Hauptwerks, einer Geschichte der Regierung Kaiser Ferdinands I. in 9 Bänden (1831—1838). Vgl. Wurzbachs Biogr. Lexikon des Kaisert. Österreich, Bd III. Böcker.

D.

Pacca, Bartolommeo, Cardinal, geb. 1756, gest. 1844. — Litteratur: Memorie storiche del Ministero e de' due Viaggi in Francia e della prigionia nel Forte di S. Carlo in Fenestrelle, del Card. Bartolommeo Pacca (1828, 5. Aufg. 1831). Deutsch nach der 2. Auflage, Regensburg 1831, 3 Bde. (Französisch in drei Ausg. 1832, 1833 und 1845.) — Memorie storiche sul soggiorno del Card. B. Pacca in Germania dall' anno 1785 al 1794 in qualità di Nunzio Apostolico al Tratto del Reno dimorante in Colonia. Con un' appendice su' Nunzii (Rom 1832). Deutsch, Augsburg 1832. — Notizie sul Portogallo con una breve Relazione della Nunziatura di Lisbona dall' anno 1795 fino all' anno 1802. (Drei Ausgaben bis 1845.) Den deutschen Uebersetzungen (Augsburg 1836) ist Theiners Rezension aus den „Annali delle scienze religiose“ beigegeben. (Franz. in zwei Ausg.) — Relazione del Viaggio di Pio PP. VII. a Genova nella primavera dell' anno 1815 e del suo Ritorno a Roma (Orvieto 1833). Deutsch, Augsburg 1834, franz. 1844. — Notizie storiche intorno alla vita ed agli scritti di Monsign. Francesco Pacca Arcivescovo di Benevento, pubblicate dal Card. Bartolommeo Pacca suo pronipote (Modena 1838). — Brosch, Geschichte des Kirchenstaates II. Bd, Götta 1882.

In der römischen Prälatur ausgebildet, leistete P. der Kurie die ersten Dienste in Deutschland zur Zeit des Emser Kongresses (s. d. A. Bd V, S. 342). Die Antwort der Kurie auf die dortige Punktation zum Schutze der erzbischöflichen Rechte bestand in der Errichtung der vierten Nuntiaturn in München und in der Sendung des jungen P. als Nuntius nach Köln im Mai 1786. Obwohl die drei rheinischen Kurfürsten sich weigerten, ihn, ehe er ihre Diöcesanrechte anerkannt, auch nur zu empfangen, übte er in Köln, den Zwiespalt zwischen der Bürgerschaft und dem Erzbischof geschickt benutzend, ein unbeschränktes Recht der geistlichen Jurisdiction aus und erlangte in Hildesheim, Würzburg, Paderborn, Speier, Lüttich, Fulda u. a. Diöcesen, sowie in den preussischen Landesteilen auf dem linken Rheinufer und in Baiern bereitwillige Anerkennung. Auf den Wunsch des Königs Friedrich Wilhelm II. bewirkte er denn auch, was dessen Vorgänger nicht für erheblich gehalten zu haben scheint, daß die Kurie als Entgelt nunmehr den bis dahin vorenthaltenen Königstitel gewährte. Die in der Punktation ausgebrückten Bestrebungen, aber auch die erfolgreiche Wirksamkeit P.s wurden 1794 durch das Heranrücken der französischen Revolutionsarmee unterbrochen. Die Erfahrungen, welche P. bei dieser Mission gemacht hatte, bestimmten dauernd die Art seines Vorgehens: er vertraute darauf, daß die Kurie nicht durch Nachgeben, sondern durch unbeugsame Festigkeit ihre auf das Höchste gespannten Forderungen durchzusetzen im stande sein werde. Daher hat er auch nur in den Fällen, wo solches Vorgehen am Orte war, Erfolge erreicht. Einen zweiten Wirkungskreis erhielt P. in Lissabon als Nuntius von 1795 bis 1800. Wie über den Aufenthalt in Deutschland, so hat er auch über diesen beachtenswerte Denkwürdigkeiten geschrieben. 1801 kehrte er nach Rom zurück, um bald eins der Häupter der „Zelanti“ zu werden und nach dem Sturze des den Verhältnissen Rechnung tragenden Consalvi (s. d. A. Bd IV, S. 269) 1808 in eine maßgebende Stellung einzurücken. Er war es, der noch kurz vor seiner und Pius' VII. Gefangennahme den Bann gegen Napoleon I. konzipierte und bekannt machte, und dann auch am 6. Juli 1809 mit dem Papste in dem nämlichen Wagen fortgeführt wurde. In Grenoble von diesem getrennt, ward er auf die piemontesische Festung Fenestrelle geschafft, wo er bis 1813 in Haft blieb und seine Denkwürdigkeiten aufzeichnete. Durch das Konkordat von Fontainebleau befreit, eilte er zum Papste und bestürmte diesen, das Konkordat nicht zu halten: in der That sandte Pius VII. unter dem 24. März ein Schreiben an Napoleon, worin er die am 25. Januar unterzeichnete Übereinkunft widerrief. Uebermalige Verbannung, welche daraufhin P. traf, verwandelte sich infolge des nun eintretenden Sturzes des Kaisers in einen Triumph: er holte den schon auf dem Wege befindlichen Papst ein und zog an seiner Seite am 24. Mai 1814 wieder in Rom ein. Hier war es denn auch P. wieder, welcher, während Consalvi noch

in Paris, London und Wien allen Machthabern die günstigsten Bedingungen für das Papsttum abzugewinnen beschäftigt war, bei der Restauration, der Herstellung des Jesuitenordens, der Inquisition u. s. w. den thätigsten Anteil nahm. Bei der vorübergehenden Flucht des Papstes nach Genua im März 1815, als nach Napoleons Rückkehr von Elba Murat den Kirchenstaat bedrohte, war B. wiederum an der Seite des Papstes und hat eine Beschreibung der Reise geliefert. Nach der Rückkehr ist dann B.s Wirksamkeit weniger nach außen hervorgetreten, da zunächst bis zum Tode Pius' VII. Consalvi die Leitung behielt und auch in den drei nächsten Konklaven 1823, 1829 und 1831 ihm die Majorität nicht zufiel. Allein bei den reaktionären Maßnahmen, welche bestimmt waren, zunächst jede Spur der französischen Herrschaft samt ihren wenn auch guten Einrichtungen in Rechtspflege und Verwaltung zu beseitigen, blieb B. mit thätig, ja in ihm verkörperte sich der Geist der „Zelanti“, welcher die Kurie seit der Restauration beherrscht. (Sente †) Beurrath.

Baccanari, Nikolaus, und die Baccanaristen. — Ferdinand Speil, P. Leonor Franz v. Journely und die Gesellschaft des hl. Herzens Jesu, Breslau 1874, S. 269 ff. 313 ff.; 15 Achille Guidée, S. J., Vie du R. Père Joseph Varin, 2^e éd., Paris 1860, S. 72 f. 169 ff.; Brischar, S. J., Art. „Baccanari“ im RKW IX, 1225—1228; Heimbücher, Orden und Kongreg. II, 117—120.

Der in der Entwicklungsgeschichte des katholischen Herz-Jesu-Kultus sowie in den Schicksalen der Gesellschaft Jesu seit 1773 eine wichtige Rolle spielende Tyroler Nikolaus Baccanari (vgl. VII, 779, 1, wo statt Baccani Baccanari zu lesen ist) wurde im Val Sugana bei Trient von wenig bemittelten Eltern um die Mitte des 18. Jahrhunderts geboren und suchte zunächst im Kaufmannsstande ein Unterkommen, bis er bei einem Aufenthalt in Rom unter den Einfluß des Jesuitenpaters Gravita kam. Dieser weckte, als die Aufhebung seines Ordens durch Clemens XIV. erfolgt war, im Herzen des glaubens- eifrigen Tyroler Laien den Entschluß, die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu ins Werk zu setzen. Während eines 15monatlichen Verweilens teils in Loreto, teils in Assisi trat er in Beziehungen zu dem Ergeneral des Franziskanerordens P. Tempio, der ihn in seinem Vorhaben bestärkte. Er sammelte eine kleine Anzahl von Gleichgesinnten um sich, mit welchen er 1797 das angestrebte Substitut für den aufgehobenen Jesuitenorden unter dem Namen „Gesellschaft des Glaubens Jesu“ gründete. Obschon nur Laie, ließ er sich von seinen Gefährten zum Superior wählen, und legte samt denselben am 15. August (Mariä Himmelfahrt) des genannten Jahres die feierlichen Gelübde ab, während einer Messe, welche der in Rom als Doktor der Sapienza wirkende Priester Joseph della Vedova las. Alles in dem kühnen Unternehmen zielte auf Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu ab: der ganz ähnliche Name, der für das Aufstehen des Vereins gewählte Stiftungstag (vgl. VIII, 745, 4), sowie die Vierzahl der abgelegten Gelübde, wovon das vierte zum besonderen Gehorsam gegen den Papst verpflichtete. Selbst die Tracht der layolischen Patres sollte nach des Stifters Wunsch der neue Verein annehmen; doch gestattete Papst Pius VI., als während seiner Gefangenschaft zu Siena (1798) Baccanari ihn besuchte und die Bestätigung des neuen Ordens von ihm erwirkte, diesen letztgenannten Punkt nur mit der Einschränkung, daß zum üblichen jesuitischen Ordenshabit ein Collarium hinzuzufügen sei. Ein Landhaus bei Spoleto, das der Edelmann Bianciani ihnen eingeräumt hatte, diente den Vätern vom Glauben Jesu (zunächst 12 an der Zahl) als erster Wohnsitz. Durch Empfehlungsbriefe an verschiedene italienische Kirchenfürsten, namentlich den venetianischen Erzbischof, sowie dadurch, daß er ihnen die Fürsorge für die von der französisch-republikanischen Regierung aus Rom ausgewiesenen Zöglinge der Propaganda anvertraute, sorgte Pius VI. für ein rasches Wachstum der Gesellschaft. Auch genehmigte er die von Baccanari vorgeschlagene Vereinigung des neuen Vereins mit der Gesellschaft vom hl. Herzen Jesu, deren zweiter Oberer, P. Varin (Nachfolger Journelys seit 1697) zu Hagenbrunn bei Wien residierte. Der nach Osterreich geeilte Baccanari brachte, da auch Erzbischof Migazzi von Wien und der dortige päpstliche Nuntius seinen Plan guthießen, die Verschmelzung der beiden Vereine durch einen feierlichen Akt am 18. April 1799 zu Stande. Die Herz-Jesu-Väter legten ihren bisherigen Namen ab und erkannten Baccanari als Generalsuperior der beiden nun vereinigten Gesellschaften an. Jetzt erst empfing das neue Ordenshaupt auch die geistlichen Weihen, und zwar zunächst zu Wien 1799 die niederen bis zum Diakonat, dann im folgenden Jahre auch die Priesterweihe zu Padua.

Aber nur zu bald nach der Bildung des Ordens, der sich rasch von Osterreich und

Italien aus auch nach Frankreich, Belgien, Holland, ja selbst England ausbreitete, begann sein innerer Verfall, dem der jeglicher Regentengabe ermangelnde General nicht zu steuern vermochte. Zwar in Rom, das zum Hauptstiz der Gesellschaft werden sollte, schien die Errichtung eines Collegs für höhere Studien und einer Erziehungsanstalt (Collegium
 5 Marianum) für adelige Jünglinge im Palazzo Salviati glücklich von statten zu gehen. Aber dem durch die Verhältnisse gebotenen und seitens vieler Glieder und Freunde des Ordens gewünschten Anschlusse an den russischen Zweig der Gesellschaft Jesu (unter P. Lientinowicz) widerstrebte der herrische Sinn Baccanaris; weshalb seit 1804 ein Teil seiner italienischen Ordensglieder sich von ihm lossagte und zu dem eben damals für das Kö-
 10 nigreich beider Sizilien wiederhergestellten Jesuitenorden übertrat. Gleichzeitig begannen die Baccanaristen Hollands und Englands nach Rußland überzusiedeln, um in der dortigen Jesuitenprovinz Novizen zu werden; diejenigen Frankreichs aber fielen von dem regierungsuntüchtigen Stifter geradezu ab und wählten jenen P. Varin zu ihrem Obersten. Im Sommer 1808 wurde Baccanari durch einen Spruch des heiligen Offiziums seines
 15 Amts als Generalsuperior entsetzt und zu zehnjähriger Haft verurteilt. Er erhielt zwar schon im folgenden Jahre, beim zweiten Einfall der Franzosen in Rom, seine Freiheit zurück, hatte aber seine angesehenere Stellung für immer eingebüßt und verbrachte den Rest seines Lebens in völliger Unbekanntheit. — Zu den zeitweilig seinem Orden angehörigen Mitgliefern, welche in der seit 1814 wiederhergestellten Gesellschaft Jesu eine mehr oder
 20 weniger hervortretende Rolle spielten, gehörten u. a. die Patres Rohlmann, Gobinot, Rozaven, Gloriot und Sineo della Torre (Heimbucher II, 120). **Böcker.**

Bachomius, gest. 346. — Quellen: Die Vita des Bachomius ist uns in einer Reihe Recensionen erhalten: 1. Vita S. P. auctore graeco incerto, interprete Dionysio Exiguus, abbate Romano bei Migne P. L. 23, 227 ff.; 2. Vita S. P. ex Simeone Metaphraste bei Serius, Vitae
 25 Sanctorum, neueste Ausgabe, Turin 1876, V, 408, der griechische Text in der Nationalbibliothek zu Paris (Cat. Cod. Hag. graec. n. 881, 5 u. 1453, 2). 3. Eine griechische bisher nicht veröffentlichte Recension in der Pariser Nationalbibliothek n. 881, 4. 4. *βίος τοῦ ἁγίου Παχομουίου* A. SS. Maii III, 25* ff. griechisch und III, 295 ff. in lateinischer Uebersetzung. 5. Paralipomena de S. Pachomio et Theodoro A. SS. Maii III, 51* griechisch und III, 334 ff. in lateinischer Uebersetzung. 6. Verschiedene Fragmente einer Vita im koptisch-thebanischen
 30 Dialekt, Amélineau Annales du Musée Guimet XVII, Paris 1889, S. 295 ff. und Mémoires de la mission archéologique française au Caire IV, 2 f. S. 521 ff. 7. Eine im koptisch-memphitischen Dialekt verfaßte Vita, Amélineau, A. d. M. G. XVII, 1 ff. 8. Eine arabische Vita, Amélineau A. d. M. G. XVII, 337 ff. 9. Eine syrische Vita, Bedjan, Acta martyrum et
 35 sanctorum, Paris 1895, V, 121 ff. — Außer der Vita besitzen wir als Quelle für Bachomius und seine Stiftung: *ἐπιστολή Ἀμμωνῶς ἐπισκόπου περὶ πολιτείας καὶ βίου μερικῶν Παχομουίου καὶ Θεοδώρου* A. SS. Maii III, 63* ff. und in lateinischer Uebersetzung III, 347 ff.; Rufin, Historia monachorum c. 3; Palladius, Hist. Lausiaca c. 7, 20, 38—42, 48; Sozomenos, Hist. eccl. III, 14, VI, 28; Vitae patrum lib. III, 34—35; Gennadius, De vir.
 40 illustr. eccl. script. c. 8—9.

Litteratur: Amélineau, Étude historique sur S. Pachôme, extr. du bulletin de l'institut égyptien; Le Caire 1887; Revillout, Les origines du schisme égyptien. Sémuti le prophète, Revue de l'histoire des religions tom. VIII, 1883; Grünmayer, Bachomius und das älteste Klosterleben, Freiburg 1896; P. Ladeuze, Étude sur le cénobitisme pachomien
 45 pendant le IV. siècle et la première moitié du V., Louvain 1898; S. Schmieß, Geschichte und Organisation der Pachomianischen Klöster im 4. Jahrh., Archiv f. kath. Kirchenrecht 1901, 3, 4, 1902, 3, 4, 1903, 1.

Was die Quellen zum Leben des Bachomius und seiner Stiftung betrifft, so steht zunächst fest, daß die lateinische, arabische und syrische Redaktion der Vita sekundär ist.
 50 Kontrovers ist nur, ob die an 4. Stelle genannte griechische Vita die älteste Niederschrift über den Heiligen war und die koptisch-thebanische Redaktion unter Benutzung der griechischen Vita mit Zurückgreifen auf die mündliche Tradition der Klöster geschrieben wurde (Ladeuze), oder ob die älteste Kodifikation des Heiligenleben in koptisch-thebanischem Dialekt der Muttersprache des Bachomius statthatte und die griechische Vita eine kürzende
 55 Uebersetzung ist (Amélineau und Grünmayer). Für die sachlichen Fragen ist die Entscheidung dieses Quellenproblems von untergeordneter Bedeutung, da auch von Ladeuze anerkannt wird, daß auch die koptische Recension in den ihr eigentümlichen Nachrichten auf der alten Klostertradition der Pachomianischen Klöster ruht.

Das Geburtsjahr des Bachomius steht nicht fest, doch können wir es um 292 ansetzen
 60 (Ladeuze S. 240). Er war der Sohn heidnischer Eltern, aus der oberen Thebais in der Nähe von Esneh gebürtig. Als Rekrut in einem Kriege Konstantins mit einem Tyrannen

ausgehoben, wurde er in Esneh von mitleidigen Christen mit Speise und Trank versehen und lernte auf diese Weise das Christentum kennen. Nach dem Siege Konstantins wieder in seine Heimat entlassen, ließ er sich in *Χηρσοσίτων* (Eschénésit) taufen. Ist der Krieg Konstantins mit Licinius im Jahre 314 gemeint (D. Seel, Geschichte des Untergangs der antiken Welt I, S. 159 f.), so würde die Bekehrung des Pachomius zum 5 Christentum in den Anfang des Jahres 315 fallen. Die koptische Vita (S. 7) berichtet, daß Pachomius in einem kleinen Tempel, der von den Alten Tempel des Serapis genannt wurde, in Eschénésit gelebt habe. Man hat daraus gefolgert, daß Pachomius vor seiner Bekehrung als Inklusé des Serapis gelebt habe (Rebillout, Grüzmacher, Zöckler, Askese und Mönchtum S. 195). Ladeuze (S. 158 ff.) hat diese Hypothese mit beachtens- 10 werten Gründen zurückgewiesen, da der Tempel, in dem Pachomius sich aufhielt, wahrscheinlich ein verfallenes Heiligtum war, und Pachomius seit seinem Bekanntwerden mit dem Christentum in Esneh den Entschluß gefaßt hatte, sich christlicher Liebeshätigkeit zu widmen. Bald nach seiner Taufe aber erwählte Pachomius das Anachoretenleben und lebte längere Zeit in der Eremitenkolonie des Palámon. Dann trennte sich Pachomius 15 von Palámon und erbaute zu Tabennisi, einem Ort am Ostufer des Nils, nördlich von Theben, das erste Kloster, d. h. er ersetzte die zerstreuten Eremitenzellen durch ein geschlossenes Haus mit vielen Zellen, das er mit einer Mauer umgab. Bald war das erste Kloster zu klein und nördlich von Tabennisi in Beboou (griechisch *Βαῦ*) entstand ein zweites Kloster nach dem Muster des ersten, das später das Centralkloster des Kloster- 20 verbandes wurde. Asketengenossenschaften bildeten sich zu Klöstern um und unterstellten sich Pachomius. Auf 9 Männerklöster und 2 Nonnenklöster, deren erstes er für seine Schwester Maria gründete, wuchs der Klosterverband des Pachomius noch zu seinen Lebzeiten an. Gegen Ende seines Lebens erlebte er einen scharfen Zusammenstoß mit dem auf seine Erfolge eiferfüchtigen Episkopat. Auf einer Synode zu Esneh verklagten ihn 25 die Bischöfe wegen seiner Visionen, und nur mit Mühe konnte Pachomius aus dem blutigen Handgemenge, das zwischen seinen Mönchen und den Priestern entstand, gerettet werden. Seit früher Zeit erfreute er sich aber der Gunst des alexandrinischen Bischofs Athanasius, der bereits 330 die Klöster des Pachomius besucht hatte. Trat doch auch Pachomius für die orthodoxe Lehre und den rechtmäßigen Hirten Athanasius mit aller Energie in 30 seinem Klosterverband ein. Einer Pestepidemie, der in sämtlichen Klöstern der Kongregation zahlreiche Brüder zum Opfer fielen, erlag am 9. Mai 346 (Ladeuze S. 233) der bis zu seinem Tode rastlos thätige Mann, der nicht den Ruhm eines heroischen Asketen oder Wunderthäters begehrt, sondern als geschickter Organisator im Klosterleben eine neue höhere Form für das Mönchsideal geschaffen hatte. 35

Sein Nachfolger Petronius, den Pachomius selbst 2 Tage vor seinem Tode als solchen bezeichnet hatte, starb schon nach 2 Monaten ebenfalls an der Pest, und an seine Stelle trat als Leiter der Kongregation Horsifsi. Mit genialem Blick hatte Pachomius es verstanden, den ganzen Klosterverband zu einer großen Produktionsgenossenschaft zusammen- 40 zufassen. Sämtliche Arbeitserzeugnisse wurden in dem Hauptkloster Beboou abgeliefert, einem *οἰκονόμος μέγας* unterstand die ganze wirtschaftliche Leitung des Verbandes. Er kaufte die Rohmaterialien zur Verarbeitung ein und verkaufte die fertigen Erzeugnisse. Zweimal im Jahre wurde eine Generalabrechnung gehalten, zu Ostern und im Herbst am 13. August. Fünf Jahre nach dem Tode des Pachomius versuchte der Abt Apollonius von Lemouschons diese straffe Organisation zu sprengen, erst als Theodor, der einstige Lieblings- 45 schüler, als Koadjutor des Horsifsi an die Spitze des Klosterverbandes trat, wurde das drohende Schisma im Verbande beigelegt. Theodor, einem ehrgeizigen Mann, der aus vornehmer Familie stammte und schon zu Lebzeiten des Pachomius sich Hoffnung auf die Erbschaft in der Leitung der Klöster gemacht hatte, gelang es, den Klosterverband zusammenzuhalten und zu erweitern. Er erbaute 3 neue Mönchsklöster und ein neues Nonnenkloster. Schon 50 zu Lebzeiten des Pachomius waren auch Fremde in seine Klöster eingetreten, in Beboou hatte er für die griechischen Mönche ein besonderes Haus errichtet. Unter Theodor wuchs die Zahl der Griechen. Als Theodor am 27. April 368 starb, richtete Athanasius ein warmes Kondolations schreiben an Horsifsi.

Über die spätere Entwicklung der Stiftung des Pachomius erfahren wir aus dem 55 Prolog des Hieronymus zu der 404 übersetzten Regel des Pachomius von einem Pachomianischen Kloster zu Canopus vor den Thoren Alexandriens (Migne P. L. 23, 65 ff.). Hieronymus beziffert die Zahl der Mönche, die zu der Generalrechnungsbablage des Ordens zusammenzukommen pflegten, auf 50 000, doch ist dies sicher übertrieben, Cassian (*de coenob. inst.* IV, 1) rechnet nur 5000, und Palladius (*Hist. Laus. c.* 38) und 60

Sozomenos (Hist. eccl. III, 14) wissen von 7000 Tabennesioten. Aus der Vita des Abtes Schenoubi (gest. 452) von Atripé (Amélineau, Mém. publ. par les membres de la miss. archéol. franç. au Caire IV, Paris 1888) hören wir, daß der Abt Victor von Tabennisi den Abt Schenoubi 431 auf das Konzil zu Ephesus begleitete. Später werden die Nachrichten immer spärlicher, um 460 wurde von dem Abt Martyrius von Beboou eine Kirche zu Ehren des Pachomius errichtet (Ladeuze S. 203). Unter Kaiser Justinian 527—565 leistete der Abt von Beboou, Abraham, dem Kaiser Widerstand, der ihn zur Unterschrift des Bekenntnisses des Leo zwingen wollte.

Es ist das Verdienst des Pachomius, daß er bei der Begründung des Klosterlebens, wie seine Vita bezeugt, eine Regel gab, die unbedingten Gehorsam forderte, die individuelle Willkür beschränkte und bestimmte notwendig zu leistende Übungen und Entsaugungen allen Gliedern der Gemeinschaft vorschrieb. Die kürzeste Form der Regel, die angeblich dem Pachomius von einem Engel gegeben ist und die uns Palladius, Hist. Laus. c. 38 überliefert hat (in Paralleltextrn bei Soc. h. e. III, 14; Pitra, Analecta sacra et classica 1888, I, 112 u. 113; Dionysius Eriguus, Vita Pachomii c. 22. Arabische Vita des Pachomius S. 366—369; äthiopische Recension, bei Dillmann, Chrestomathia aethiopica, S. 51 ff. und Basset, Les apocryphes éthiopiens VIII, 20 ff.; und in der nicht veröffentlichten griechischen Vita des Pachomius in Paris) geht wahrscheinlich auf Pachomius selbst zurück und stellt die älteste Form dar (Grüzmacher S. 117; Zöckler, Askese und Mönchtum, S. 201 ff.). Ladeuze (S. 263) sucht dies zu bestreiten, da sich in dieser Regel Bestimmungen fänden, von denen wir aus der kurz nach dem Tode des Pachomius geschriebenen Vita nichts erfahren, aber dies erklärt sich auch so, daß die ursprünglichen Festsetzungen des Pachomius zum Teil früh eine Abänderung erfuhren. Auch vermag Ladeuze keine irgendwie einleuchtende Erklärung für die Entstehung der bei Palladius überlieferten Regel zu geben, die nach Sozomenos noch auf einer Tafel zu seiner Zeit existierte. Nach dieser ältesten Regel, die ursprünglich koptisch niedergeschrieben war, soll die gemeinschaftliche Wohnung in einem Hause mit zahlreichen Zellen bestehen, jede Zelle ist zur Wohnung für 3 Mönche bestimmt; alle Mönche tragen die gleiche Kleidung, ein linnenenes Unterkleid, einen Ledergürtel und ein weißes bearbeitetes Schaf- oder Ziegenfell. Als Kopfbedeckung dient die Cuculla. Nur wenn die Mönche am Samstag und Sonntag zur Eucharistie gehen, legen sie die Schaffelle und Gürtel ab. Die Mönche nehmen die Mahlzeit in einem Hause gemeinsam ein. Dem Einzelnen bleibt das Fasten nicht verwehrt. Beim Essen müssen sie ihren Kopf mit der Cuculla bedecken, damit keiner den anderen sieht, strenges Schweigen herrscht während der Mahlzeit. Bei Nacht behalten die Mönche Unterkleid und Gürtel an, die Felle dienen zur Bedeckung, sie schlafen auf niedrigen Sitzen aus Mauerwerk, die eine Lehne haben. Wer in das Kloster aufgenommen werden will, soll ein dreijähriges Noviziat durchmachen. — Die ersten Anfänge der Horenandachten begegnen uns bereits in dieser ältesten Klosterregel: 12 Gebete sollen die Mönche bei Tage beten, zur Non 3, zur Zeit der Abenddämmerung 12 Gebete. Um Mitternacht werden die Vigilien gehalten, bei denen ebenfalls 12 Gebete gesprochen werden sollen. Jedem Gebet soll der Gesang eines Psalmes vorangehen. Die Handarbeit der Mönche wird in der Regel vorausgesetzt, aber es fehlen genauere Bestimmungen darüber. Endlich sollen die Mönche in 24 Abteilungen nach den 24 Buchstaben des Alphabets geteilt werden. Jeder Buchstabe hat eine mythische Bedeutung und die dieser Bedeutung in ihrem Charakter und Verhalten entsprechenden Mönche kommen in die nach dem Buchstaben bezeichnete Klasse. Wahrscheinlich ist es, daß manche dieser Bestimmungen sehr bald sich als undurchführbar oder unpraktisch erwiesen hat, so erscheint die Forderung eines dreijährigen Noviziats nicht mehr in den explizierten Regeln und auch die Einteilung der Mönche in 24 Klassen nach den Buchstaben des Alphabets wurde durch eine Gruppierung der Mönche nach ihren verschiedenen Handwerken ersetzt. Die spätere Entwicklung, die die Klosterregel unter Pachomius und seinen Nachfolgern Theodor und Horisifi durchgemacht hat, liegt uns in verschiedenen Recensionen vor. Die koptische Form der Regel (Amélineau, A. d. M. G. XVII, S. CXI) ist noch nicht publiziert, zwei erweiterte äthiopische Recensionen sind von Dillmann (Chrestomathia aethiopica, Leipzig 1866, S. 57—69) herausgegeben, zwei griechische Recensionen sind bei den Hollandisten (A. SS. Mai III, S. 62*) und bei Pitra, Analecta sacra et classica I, 113 ff.) gedruckt. Endlich besitzen wir noch die lateinische Übersetzung des Hieronymus, die uns in 2 Recensionen von 128 Artikeln bei Gazæus, Cassiani opera omnia, Frankfurt 1722, S. 809 ff. und von 194 Artikeln bei Holstenius-Brodie, Codex Regularum I, 25 ff., Augsburg 1759) vorliegt. Nach Ladeuze (S. 272) ist die Recension des Hieronymus die ausführlichste

und zuverlässigste der pachomianischen Regeln, wie sie zu seiner Zeit existierten. Diese erweiterte Regel giebt genauere Bestimmungen über die Kleidung der Mönche (Hier. 67—72; 102, 148), setzt die Tonsur voraus (Hier. 96). Ein Noviziat wird nicht gefordert, der Abt prüft nur den Eintretenden, ob es ihm ernst ist mit seinem Entschluß. Feierliche Gelübde werden nicht gefordert, der Mönch kann noch jederzeit das Kloster verlassen, und der Abt ihn fort schicken. Ausführliche Bestimmungen über die Arbeit begegnen uns in der Regel des Hieronymus, alle Handwerke wurden in den Klöstern getrieben, vor allem aber Ackerbau (Hier. 58—66) und das Flechten von Körben und Matten aus dem Schilfrohr des Nil (Hier. 12 u. 26). Zur Zeit des Hieronymus (Präf.) wurden auch die beiden altchristlichen Fasttage, Mittwoch und Freitag, in den Klöstern des Pachomius gehalten. Als Strafe für Uebertretungen der Regel war Fasten bei Wasser und Brot, zeitweilige Entfernung aus der Gemeinschaft (Hier. 160 u. 163), Degradation (Hier. 161, 168, 170), Dienst im Krankenhaus (Hier. 164, 171), Schläge (Hier. 163, 173), Ausschluß aus dem Kloster festgesetzt. Die Pachomianischen Institutionen bekamen in der Folgezeit auch eine große Bedeutung bei der Verbreitung des Mönchtums. Die äthiopischen Klöster wurden nach ihrem Muster organisiert, Athanasius machte das Abendland während seines Exils von 340 bis 346 mit ihnen bekannt (Hier., ep. 127 ad Principiam). Hieronymus übersezte sie 404 für sein Mönchskloster und für das Kloster der Custodium in Bethlehem. Benedikt von Aniane (gest. 821) fand die Regel des Pachomius bei seiner Reform des fränkischen Mönchtums vor, und Anselm von Havelberg bezeugt im 12. Jahrhundert, daß in Konstantinopel in einem Kloster mehr als 500 Mönche nach der Regel des Pachomius lebten.

Von Pachomius und seinem Nachfolger Theodor besitzen wir noch einige Briefe und mystische Worte, die Hieronymus ins Lateinische übersezt hat (Migne P. L. 23, 91 ff.). Ihre Aechtheit ist nicht zu bezweifeln, da sich in ihnen wie in der ursprünglichen Regel derselbe mystische Gebrauch des Alphabets findet. Sie sind inhaltlich ohne Bedeutung. Auch koptische Fragmente von Predigten des Pachomius und Theodor und von 4 Briefen des Horpisi sind auf uns gekommen (Zoega, Cat. Cod. Copt. n. 168, 169, 174, 176; Amélineau, Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique IV, 2 f., S. 489 ff.). Endlich haben wir noch ein Werk des Horpisi (Genn. de illust. eccl. script. c. 9) lateinisch erhalten, betitelt *Doctrina de institutione monachorum*, das vielleicht auch von Hieronymus ins Lateinische übersezt worden ist. **Gräzmacher.**

Pachomius Rhufanus, Griechischer Theolog des 16. Jahrhunderts, gest. um 1553. — Litteratur: (A. Μουστοξύδης) *Ἐλληνομνήμων, ἡ σύμμικτα ἑλληνικά κτλ.*, Athen 1843—1853, S. 624 ff. u. 442 ff. *Σάδης, Νεοελληνική Φιλολογία* 1868, S. 150 f. *Κατράμης, Φιλολογικά Ἀνάλεκτα*, Zafynth 1880, S. 231 ff.; Legrand, *Bibliographie Hellénique etc.*, Paris 1885, Bd I, S. 231 ff.; Krumbacher, *Gesch. der Byz. Litteratur* 1897, S. 593; Ph. Meyer, *Die theol. Litteratur d. griech. Kirche im 16. Jahrhundert*, 1899, S. 38 ff. und sonst. Artikel Kartanos in Bd X dieses Wertes S. 99 f.

Pachomios Rhufanos, geboren 1510 auf Zante, später Mönch daselbst und auf dem Athos, erwarb sich den Lebensunterhalt durch Privatunterricht, starb um 1553. Er besaß gute sprachliche und klassische Bildung und war bewandert in der Bibel und den Vätern seiner Kirche. Ein unruhiger und aggressiver Geist, der sich aber durch seine mannigfache Polemik um die Erhaltung seiner Kirche und seines Volkstums verdient gemacht hat. In seinen zahlreichen Schriften, die meistens eine praktische Spitze tragen, hat er manche theologische Fragen angeregt. Mit Leidenschaft bekämpfte er den Joannikios Kartanos und dessen Anhänger (s. d. A. Bd X, S. 99). Die geistlose Handhabung des Kultus und den Aberglauben in seiner Kirche griff er an in seiner Schrift *Πρὸς τοὺς ἑλληνίζοντας κτλ.* In einer Reihe von Aufsätzen, unter denen der bedeutendste der *Περὶ τῆς ἐκ τῶν θείων γραφῶν ὀφελείας* ist, suchte er das verkommene Mönchtum seiner Zeit zu reformieren. Er schrieb auch die erste griech. Streitschrift gegen Luther: *Κατὰ Ἀγιοκατηγόρων — καὶ κατὰ τοῦ Φρά Μαρί Λούτερι*, in der er das Recht der Wallfahrten verteidigte. Daneben gab er eine Reihe von dogmatischen Abhandlungen heraus. Auch auf dem praktischen Gebiete hat er sich bewegt. Die Mehrzahl seiner gedruckten Werke bei Mingarelli, *Graeci codices manuscripti apud Nanios patr. Ven. asservati, Bononiae* 1784, dieselben bei Migne MSG B. 98 S. 1333—1360. Wegen seiner Briefe siehe Ph. Meyer a. a. D. **Ph. Meyer.**

Pacianus, gest. um 390. — Opp. S. Paciani ed. Tilius, Paris. 1537, 4°; dann Galland. in t. VII der Bibliotheca Patrum, p. 257—267; sowie MSL XIII, 1051—1049. Aus neuester Zeit rühren her die Ausgaben von S. Furter (in dessen Sammlung *Opuscula* 88.

Patrum, t. 37, Oenip. 1878) und von Ph. S. Beyrot, Zwolle 1896 (über welche letztere die Kritik von E. Weymann in d. Berl. Philol. Wochenschr. 1896, S. 1057 ff. 1104 ff. zu vergleichen ist). — Biographisch-Litterarisch-historisches über P. bieten ASB z. 9. März (t. II Mart. p. 44); Tillemont, Mém. VIII, 539; P. B. Gams, Kirchengesch. Spaniens II, 1 (Regensburg 1864), S. 318—324. 334—336; Gruber, Studien zu Pacianus, München 1901; Bardenhewer, Patrologie², 374; H. Hurter, Nomenclator literar. theol. cath., ed. 3, t. I, Oenip. 1903, p. 193.

Über diesen spanischen Theologen des 4. Jahrhunderts, der unter den kirchlichen Schriftstellern des Abendlandes vor Augustin eine keineswegs ganz untergeordnete Stellung einnimmt, hat uns hauptsächlich nur Hieronymus (in cap. 106 und 132 seines Lib. de viris illustr., sowie contr. Rufin. I, I, c. 24) einige sein Leben und schriftstellerisches Wirken betreffende Nachrichten mitgeteilt. Danach entstammte Pacianus einer vornehmen spanischen Familie und wurde auch selbst Familienvater. Er muß vermählt gewesen sein, da Hieronymus seinen Freund Flab. Luc. Dexter als Sohn des Pacianus bezeichnet, denselben Dexter, dem er im Jahre 392 seinen Catalogus virorum illustrium widmete und der später unter Kaiser Honorius die Würde eines Präfectus Prætorio bekleidete. Entweder unter Darangabe eines vorher gepflogenen weltlichen Berufs (wie um dieselbe Zeit Ambrosius von Mailand that), oder durch Vorrücken in der schon früher beschrittenen geistlichen Laufbahn — die zu seiner Zeit auch in Spanien das Leben in der Ehe noch nicht unbedingt ausschloß — erlangte er die Würde eines Bischofs von Barcelona. Als solcher schrieb er die unten zu nennenden Schriften, erfreute sich eines weithin reichenden Ruhmes und Einflusses und starb hochbetagt gegen das Ende der Regierung Theodosius des Großen, also ums Jahr 390.

Über seine schriftstellerische Thätigkeit bemerkt Hieronymus (Catal. cap. 106): „Scripsit varia opuscula, de quibus est Cervus, et contra Novatianos“. Von diesen Schriften ist die zuerst genannte nicht auf uns gekommen. Sie war wahrscheinlich eine Bußpredigt oder ein warnendes Mahnschreiben gegen eine im damaligen Gallien und vielleicht auch in Spanien sehr beliebte ausschweifende Volkslustbarkeit, genannt Cervus oder Cervulus, gerichtet (vgl. Du Cange, Glossar. s. v. „Cervula“). Die Schriften gegen die Novatianer sind uns noch, wenn nicht vollständig, doch wenigstens teilweise erhalten. Es sind drei Briefe an einen gewissen Sympronianus (oder nach anderer Lesart Sempronianus), der sich in Gefahr des Abfalls zum Novatianismus befand und für den es daher galt, das Schriftwidrige und sittlich Bedenkliche der novatianischen Lehre und kirchenbisziplinaren Praxis darzuthun. Der erste Brief (Ep. 1 de catholico nomine) verteidigt den katholischen Standpunkt mittelst einer ausführlichen Erklärung des Namens „catholicus“; er enthält (in c. 4) den als Devise einer irenisch milden und weitherzigen (anti-novatianischen) Denkweise berühmt gewordenen Satz: Christianus mihi nomen est, Catholicus cognomen. Der zweite Brief (Ep. 2 de Symproniani litteris) beantwortet einige Fragen und Einwürfe des Gegners. Der dritte, besonders ausführliche Brief (Ep. 3 contra tractatus Novatianorum) widerlegt die sämtlichen Hauptirrliehren und Hauptmißbräuche der novatianischen Sekte in extenso (s. überhaupt MSL XIII, 1051—1082). — Außerdem besitzen wir noch zwei andere kleine Schriften von Pacianus: eine Paraenesis ad poenitentiam (s. libellus exhortatorius; M. l. c. 1081) und eine vor Taufstandidaten und älteren Christen gehaltene Predigt über das Tauffakrament (Sermo de baptismo; ib. 1089). In stilistischer Hinsicht zeichnen sich alle diese Schriften, über deren Herrühren von einem und demselben Verfasser kein Zweifel obwalten kann, ebenso sehr durch korrekte Latinität wie durch klare und gefällige Darstellung aus, so daß das Urteil des Hieronymus, welcher Pacian als einen scriptor castigatae eloquentiae preist, gerechtfertigt erscheint. Hinsichtlich ihres Lehrgehaltes freilich bieten sie wenig Auszeichnendes und Originelles dar. Sie vertreten den wesentlich praktischen Standpunkt der traditionellen Orthodxie des Abendlandes in mehr nüchtern reproduzierender als genial spekulierender Weise.

Über jenen Sohn Pacians Dexter berichtet Hieronymus De vir. ill. 132: Fertur ad me omnimodam historiam texuisse, quam necdum legi. Dieses Geschichtswerk hat nie das Licht der Öffentlichkeit erblickt. Jedenfalls hat das Chronicon Dextri, welches der Jesuit Hieronymus Romanus de la Higuera (gest. 1611) entdeckt haben wollte und das einige Zeit nach dessen Tod im Druck erschien (Saragossa 1619; auch bei MSL XXXI, p. 55—572) als Fälschung zu gelten (vgl. Gams II, 1, 334 f.). **Bücher.**

Paderborn, Bistum. — Regesta hist. Westfaliae, bearb. von F. A. Erhard, 2 Bde, 1847—51. Westfälisches UB 4. Bd, die Urf. des Bist. P. bearb. von R. Wilmanß, Münster 1847 ff. Kaiserurkunden der Prov. Westfalen von R. Wilmanß und F. Philippi, 2 Bde, 1867 u. 81. Rettberg, RG D.s II, S. 438 ff. Hand. RG D.s II, S. 375 ff. 408 f.

Bei der Verteilung des sächs. Missionsgebiets an fränkische Stifter wurde die Gegend um Paderborn dem Bistum Würzburg zugeteilt, Transl. Libor. 5 MG SS IV S. 150. Es geschah wahrscheinlich auf der Reichsversammlung zu Paderborn im Jahre 777, s. RG Deutschlands II, 2. Aufl., S. 375 ff. Nach der Beendigung der Sachsenkriege erhob Karl den Missionsprengel zu einem selbstständigen Bistum, und übertrug es dem Würzburger Priester Hathumar, einem geborenen Sachsen. Das Jahr ist nicht überliefert; man wird an das erste Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts zu denken haben. Die Diözese wurde aus dem südlichen Teil des energischen Landes gebildet. Sie gehörte zum Erzbistum Mainz und zerfiel in zehn Archidiaconate.

Bischöfe: Hathumar gest. nach Juli 815, Badurab gest. 859 oder 860, Liuthard gest. 886 oder 887, Biso gest. 908, Dietrich gest. 917, Unwan 917—935, Dubo 935—960, 15 Folkmar 961—983, Rethar 983—1009, Megintvert 1009—1036, Rudolf 1036—1051, Imad 1051—1076, Poppo 1076—1083, Heinrich von Alloe 1083—1102, Gegenbischof Heinrich von Werle 1084—1127, Bernhard I. 1127—1160, Evergis 1160—1178, Siegfried 1178—1188, Bernhard II. von Ibbenburen 1188—1203, Bernhard III. von Defede 1203—1223, Oliver 1223—1225, Wilbrand von Oldenburg 1225—1227, Bernhard IV. v. Lippe 1228—1247, Simon v. Lippe 1247—1276, Otto v. Rietberg 1277—1307, Günther von Schwalenberg 1307—1310, Dietrich von Ittern 1310—1321, Bernhard V. von Lippe 1321—1341, Balbain von Steinfurt 1341—1361, Heinrich von Spiegel 1361—1380, Simon von Sternberg 1380—1389, Rupert von Berg 1389—1394, Johann von Hoya 1394—1399, Bertrand von Arbazano 1399, Wilhelm von Berg 1400—1414, Dietrich von Mörs 1415—1463, Simon von Lippe 1463—1498, Hermann von Hessen 1498—1508, Erich von Braunschweig 1508—1532. **Hand.**

Pagi s. d. A. Baronius Bd II S. 417, 7 ff.

Pajon, Claude, gest. 1685. — Chauffepié, Nouveau dictionnaire historique s. v. A. Schweizer in Baur und Zellers theol. Jahrb. 1853 und in seinen Protest. Centraldogmen 30 Bd 2; Haag, La France protestante s. v.; Franf Buauß bei Lichtenberger, Encyclopédie s. v.; Lacheret, Claude Pajon, Genève 1882; Mailhet, Cl. P., Paris 1883; Bulletin historique et littéraire de la Société de l'histoire du Protestantisme français. Tome I, Paris 1901, p. 58 ff. — Reformierte Gegenschriften gegen den Pajonismus: P. Jurieu, Traité de la nature et de la grâce ou du concours général de la providence et du concours particulier de la grâce efficace contre les nouvelles hypothèses de Mas. P. et de ses disciples, Utrecht 1687 (dagegen Papin, Essais de théol. sur la providence et la grâce, où l'on tâche de délivrer Mas. Jurieu de toutes difficultés, Francf. 1687). Vgl. auch M. Seydeder, Veritas evangelica triumphans., Traj. 1688; Fr. Spanhemii Controversiarum elenchus 1694 und Amsterd. 1701. — Lutherische Gegenschriften: Sal. Löscher, Exercitatio theologica de Claudii Pajonii eiusque sectatorum doctrina et fatis, Lips. 1692; Grapius, Controversii Pajonismi, Quedlinb. 1698; Joh. Ernst Schubert, Bedenken von dem Pajonismus, Jena u. Leipzig 1755.

Cl. Pajon wurde 1626 zu Komorantin in Nieder-Lothois geboren. Auf der Akademie Saumur studierte er unter Amyraut. Die Theses Salmurienses enthalten von ihm die unter dem Voritz von Amyraut bezw. L. Cappellus verteidigten Thesen de necessitate baptismi und de ministerii Verbi divini necessitate. Im 24. Altersjahre wurde er zum Prediger in Machenoir ernannt. Ohne litterarisch aufzutreten, galt Pajon doch bald als hervorragender Kopf und wurde 1666 als Professor der Theologie nach Saumur berufen, wo zwei Jahre vorher Amyraut gestorben war. Hatte er schon am 3. Mai 1665 in einer vor der Provinzialsynode Anjou gehaltenen Predigt über 2 Ro 3, 17 (gedruckt Saumur 1666) die Gegenwart Christi und seines Geistes in den Gläubigen als die bloße Gegenwart seines Bildes und entsprechenden Gesinnungen erklärt, auch die Quelle der Sünde in der Unwissenheit finden wollen, so erschienen solche Ansichten auf dem Lehrstuhl noch bedenklicher und erregten mannigfachen Anstoß. Doch konnte die Provinzialsynode auf Grund eingehender Untersuchung 1667 deren Urheber noch schützen. Indessen hoffte Pajon aber unangefochten zu bleiben, wenn er den Lehrstuhl verließ, und nahm 1668 eine Predigerstelle in Orléans an.

Seine besonderen Ansichten verbreitete er nur mündlich und durch eine sehr lebhaftes Korrespondenz (zahlreiche Stücke derselben, die Mailhet verwertet hat, in der Bibliothek

Tronschin zu Bessinge bei Genf). So gewann er zahlreiche begeisterte Schüler, welche sich nicht die bescheidene Zurückhaltung ihres Meisters auferlegten. Das Gerücht von pelagianisch-aminianischer Heterodoxie machte bei damaliger dogmatischer Reizbarkeit großes Aufsehen, so daß Pajon selbst 1676 in Paris bei Jean Claude, dem ausgezeichneten 5 Prediger der dortigen reformierten Gemeinde, eine Prüfung seiner Lehre veranlaßte. Die Verhandlungen verliefen würdig und christlich, führten aber zu keiner Verständigung. Und da Pajons Schüler Papin, Lenfant, Allig., du Vidal in Pastorkonferenzen die neuen Lehren zu verbreiten fortfuhren, so trat 1677 bei du Bossé in Paris eine Konferenz von sieben Geistlichen zusammen, unter denen Claude, Daille und der damals in Sedan 10 lehrende Jurieu, um Maßregeln wider diese Lehren zu verabreden für die Provinzialsynoden, vor welchen sich Kandidaten mit pajonistischen Ansichten präsentieren würden. National-synoden, welche allein über dogmatische Streitfragen entscheiden sollten, wurden seit dem Jahre 1660 vom Könige nicht mehr gestattet; daher schien nichts anderes möglich, als daß die Pariser Gemeinde die Sache in die Hand nahm und vor die Provinzialsynoden 15 leitete. In der That wurden seit 1677 von den Akademien Sedan und Saumur und von den Provinzialsynoden schützende Maßregeln gegen pajonistische Kandidaten ergriffen, obgleich Pajon und seine Freunde wiederholte Vorstellungen machten, daß sie vom Pelagianismus weit entfernt seien.

Veröffentlicht hat Pajon während aller dieser Kämpfe seine eigentümlichen Theorien 20 niemals. Die beiden einzigen Bücher, die er herausgab, dienen vielmehr der Verteidigung der damals immer schwererer Bedrängnis entgegengehenden französisch-reformierten Kirche. Als P. Nicole (s. d. A. o. S. 34) in seinen *Préjugés légitimes* 1671 u. a. behauptet hatte, daß man die Reformierten verdammen dürfe, ohne sie auch nur gehört zu haben, und ihnen die Zumutung stellte, sich blind der kirchlichen Autorität zu unterwerfen, antwortete Pajon 25 mit scharfer Logik in seinem Examen *du livre, qui porte pour titre Préjugés légitimes contre les Calvinistes*. Bionne 1673 u. ö. Später hat er das unter königlicher Autorität vom katholischen Klerus erlassene *Avertissement pastoral* 1682 sehr tüchtig beantwortet: *Remarques sur l'Avertissement pastoral*, gedruckt Amsterdam 1685. In den letzten Monaten seines Lebens sah er noch die Zerstörung seiner Kirche 30 zu Orléans, den Abfall seiner Kollegen und den Raub seiner Güter. Am 27. September 1685, kurz vor der Aufhebung des Edikts von Nantes, ist er gestorben mit der Anklage auf den Lippen, daß die reformierte Kirche sich ihre Züchtigung selbst zuziehe durch die Weigerung, die reine Wahrheit anzunehmen.

Pajons besondere Lehre bedeutet in ihren großen Zügen ebensowenig eine Ab- 35 weichung vom orthodox-reformierten System wie der Amyraldismus. Pajon hat stets die Anklage auf Pelagianismus und Arminianismus abgelehnt und sich zu den Dordrechter Sätzen bekannt. In den Verhandlungen mit Claude wurde sofort über die vollkommene Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten und über die Allwirksamkeit der irreführenden Gnade für Wollen und Vollbringen Einigung erzielt. Bereits wollte Claude 40 seine rückhaltlose Anerkennung aussprechen, als Pajons Schüler Lenfant darauf aufmerksam machte, daß der eigentliche Streitpunkt noch gar nicht berührt sei, nämlich die Frage nach der Wirkungsweise der Gnade und des göttlichen Geistes. Hier lag in der That die Eigentümlichkeit des Pajonismus, mit welcher die durch den Amyraldismus begonnene Ermäßigung der calvinischen Gnadenlehre planmäßig fortgesetzt wurde. Amyraut hatte 45 an die Stelle des Partikularismus der Gnadentwahl einen Universalismus der objektiven d. h. geschichtlich waltenden Gnade gesetzt, welcher doch das sonderliche Wirken der Gnade in den Erwählten nicht überflüssig, sondern nur unanstoßiger erscheinen lassen sollte (vgl. Bd I, S. 478, 29 ff.). Unter Voraussetzung dieser Theorie legte Pajon nun die Lehre von der subjektiven d. h. auf das erwählte Individuum wirkenden Gnade für das mora- 50 lische Empfinden der Zeit bequemer zurecht, ohne freilich dies Gnadenwirken selbst irgend zu bestreiten. Er behauptete lediglich, daß die Gnade resp. der göttliche Geist nie unmittelbar, sondern stets durch das Mittel des Wortes und des menschlichen Verstandes wirke (Mailb. p. 30): „La même action de Dieu peut être appelée immédiate et non immé- 55 diate, sauf contradiction, selon les divers moyens qu'on aura dessin d'exclure ou de ne pas exclure par ces mots-là. Car, lorsqu'il sera question des moyens que les semipélagiens, jésuites et Remonstrants prétendent être nécessaires de la part de l'homme pour rendre la grâce efficace, comme est le consentement de la volonté à se laisser fléchir par la grâce venant de l'homme même, par l'entremise desquels, ils croient que la grâce opère en nous; je dis sans 60 hésiter que la grâce ou l'opération de Dieu est immédiate à cet égard ...

Mais quand il s'agira des moyens qui peuvent être employés de la part de Dieu comme le sont sa parole, ses miracles dans le temps qu'il en faisoit, ses châtements, les exemples qu'il nous met devant les yeux et autres moyens semblables, je dis . . . que la grâce n'est pas immédiate à cet égard et que Dieu n'agit pas en nous pour nous convertir sans l'entremise de tels moyens." 5
 Mit diesen letzteren Ausführungen wird jede neben dem Wort herlaufende, besondere applizierende Wirkung des Geistes gelehnet: nur wenn man die Geisteswirkung sich ganz in der Predigt des Wortes und den begleitenden Umständen erschöpfen lasse, könne man dem Enthusiasmus entgegen. Die Orthodoxen gebrauchten das Bild: will man ein Siegel auf einen Stein drücken, so muß man zuvor den Stein erweichen, — eben 10
 dies letztere wirkt der Geist an unserem Herzen, damit das Wort haften. Bajon versicherte mit einem anderen Bilde (Mailh. p. 114) „que Dieu se servant de la parole pour la conversion des élus, accompagne cette parole de l'action de son Esprit, de même que celui qui abat un arbre à coups de cognée, accompagne la cognée de sa vertu.“ Die wirkende Geisteskraft erscheint also durchaus 15
 im Worte und in den von Gott geordneten Umständen geborgen, unter welchen das Wort uns trifft: sie wirkt keinesfalls abgesehen von oder auch nur neben dem allen von innen heraus.

Diese Theorie zeigt sich ganz von dem Interesse geleitet, das göttliche Wort der Befehung auf eine nicht mystische, sondern moralische Weise zu erklären. In einem gewissen Sinne hatte sich die reformierte Theologie wegen des nötigen Gegengewichts gegen den Prädestinarianismus immer für diese formale „Freiheit“ der menschlichen Bethätigung interessiert: man wollte den Menschen nicht zum lapis et truncus machen. In Saumur hatten Camero und Amyraut (vgl. Bd I, S. 480, 9ff.) solche Gedanken weiter verfolgt. Bajon vermochte sie nur um den Preis consequent durchzuführen, daß er die Sünde fast 25
 als einen rein intellektuellen Defekt wertete. Die menschlichen Kräfte scheinen weniger verloren, als durch die Last der Unwissenheit erdrückt. Trifft nun das göttliche Wort den Menschen unter den entsprechenden günstigen Umständen, so nimmt der Verstand dasselbe auf und der Wille folgt. Dabei gilt jedoch (Mailh. p. 81f.), „que l'entendement par lequel nous jugeons les choses humaines est la même faculté 30
 par laquelle nous jugeons les choses divines.“

Der Allwirksamkeit der Gnade tritt dieser Entwurf insofern nicht zu nahe, als es Gott ist, der alle Umstände so geordnet hat, daß in den Erwählten die Erleuchtung durch das Wort zu stande kommen muß. Freilich ist nicht von dem lebendig gegenwärtigen Gott die Rede, sondern nur von dem Schöpfer, dessen Welt auch ohne den fortwährenden 35
 concursus divinus, welchen Bajon leugnet, in ihren festgelegten Bahnen bleibt. Ist nach alledem der Bajonismus nach seiner ausgesprochenen Theorie keineswegs pelagianisch, sondern streng deterministisch, so fehlt diesem Gebäude einer scharfen aber kalten Logik doch der Zug persönlicher Berührung mit Gott, welchen die calvinische Orthologie verteidigte: in dem Ganzen weht ein deistischer Geist. Bajons Schüler sind auch alsbald weit über 40
 ihren Lehrer hinausgegangen und haben sich teils zum Arminianismus, teils auch zum Katholicismus gewendet.
 (Alex. Schweizer †) G. F. Karl Müller.

Palästina. — Litteratur: Die Schriften zur Palästinakunde vom 4. Jahrhundert an bis 1877 sind aufgeführt von R. Köhricht, Bibliotheca Palaestinae, 1890; jerner in den jährlichen Litteraturberichten der ZbPZ 1878–1896; in den Archives de l'Orient latin, herausgeb. vom Grafen P. Niant 1881 und 1884, für die Jahre 1878–1883; in der Revue de l'Orient latin 1893 ff. und in der Revue Biblique 1892 ff. — Für den Inhalt des folgenden Artikels, der nur die natürliche Beschaffenheit und Ausstattung des Landes behandelt, kommen folgende Schriften in Betracht: Ed. Robinson, Palästina, 3 Bde, 1841; derselbe, Neuere biblische Forschungen in Palästina 1852 (1857); derselbe, Physische Geographie des heiligen 50
 Landes, 1865; E. Ritter, Allgemeine Erdkunde², 1821 ff. Bd XIV–XVII: Vergleichende Erdkunde der Sinaihalbinsel, von Palästina und Syrien 1848–1855; B. Guérin, Description de la Palestine. I. Judée, 3 Bde, Paris 1868–69, II. Samarie, 2 Bde, 1874–75, III. Galilée, 2 Bde, 1880. — Von der Survey of Western Palestine kommen hier folgende Bände in Betracht: Arabic and english Name Lists, collected during the Survey by Conder and 55
 Kitchener. Transliterated and explained by E. H. Palmer, London 1881; Memoirs of the Topography, Orography, Hydrography and Archaeology. By Lieut. C. R. Conder, R. E., and Lieut. H. H. Kitchener, R. E., I. Galilee 1881, II. Samaria 1882, III. Judaea 1883; Edw. Gull, Memoir on the physical geology and geography of Arabia Petraea, Palestine and adjoining districts, 1886. — Trelawney Saunders, An introduction to the survey of 60
 Western Palestine: its waterways, plains and highlands, 1881; William M. Thomson, The

- Land and the Book; or biblical illustrations drawn from the manners and customs, the scenes and the scenery, of the Holy Land I—III, 1881—1886; G. Ebers und H. Guthe, Palästina in Bild und Wort I und II, 1883 und 1884; D. Antel, Grundzüge der Landesnatur des Westjordanlandes. Entwurf einer Monographie des westjordanischen Palästina 1887; M. Vortet, La Syrie d'aujourd'hui, Paris 1884; R. Furrer, Wanderungen durch das heilige Land², 1891; George Adam Smith, The historical Geography of the Holy Land, London 1894; F. Buhl, Geographie des alten Palästina 1896. — Zeitschriften: Quarterly Statement, Palestine Exploration Fund, London 1865 ff.; Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins 1877 ff.; Revue Biblique, Paris 1892 ff.; Revue de l'Orient latin, Paris 1893 ff.; Sbornik der russischen orthodoxen Palästina-Gesellschaft 1883 ff. — Im besonderen zu Abschnitt I: H. Relandi Palaestina ex monumentis veteribus illustrata, Trajecti Batav. 1714; Ad. Neubauer, La géographie du Talmud 1868; J. G. Wegstein, Ueber עין גזר Gen XIV, 7 und Palästinas Südgrenze Jos XV, 1—4 in Frz. Delitzsch' Kommentar zur Genesis⁴ (1872), 574—590; H. Guthe, H. Clay Trumbulls Kabesch Barnea in JbJb VIII, 181—232; R. Furrer, Die antiken Städte und Ortschaften im Libanongebiete in JbJb VIII (1885), 16—41; J. B. van Kasteren in Revue Biblique 1895, 23 ff.; H. Zimmern und H. Windler, Die Keilschriften und das Alte Testament², 1903. — Zu Abschnitt II: E. S. Palmer, Der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels. Aus dem Englischen übersetzt, 1876; Edw. Hull, Mount Seir, Sinai and Western Palestine, London 1889; M. Blandenhorn, Die Strukturlinien Syriens und des Roten Meeres, 1893 (Zeitschrift für von Richthofen); derselbe, Syrien in seiner geologischen Bergangenheit, JbJb XV (1892), 40 ff.; B. Schwöbel, Die Verkehrswege und Ansiedelungen Galiläas in ihrer Abhängigkeit von den natürlichen Bedingungen in JbJb XXVII (1904), 1 ff.; W. F. Lynch, Narrative of the United States Expedition to the River Jordan and the Dead Sea, deutsch von R. W. Meißner, 1850; F. de Saulcy, Voyage autour de la Mer Morte et dans les Terres Bibliques I et II, 1853; A. Duc de Luynes, Voyage d'exploration à la Mer Morte, à Pétra et sur la rive gauche du Jourdain, 3 Bde, 1871 bis 1876 (in Bd 3 die geologischen Arbeiten von L. Vartet); zu Bethabara vgl. Reland, Palästina 508 f. 626 f. 631 und Revue Biblique 1895, 502 ff.; zu der natürlichen Sperrung des Jordan Quarterly Statement 1895, 253 ff. und Mt und Nachr. des DVB 1899, 35; D. Fraas, Das Tote Meer 1867; D. Kersten, Umwanderung des Toten Meeres in JbJb II (1879) 201 ff.; M. Blandenhorn, Entstehung und Geschichte des Toten Meeres 1896 (= JbJb XIX 1896, 1—59); R. Sachse, Beiträge zur chemischen Kenntnis der Mineralien, Gesteine und Gewächse Palästinas in JbJb XX (1897), 1—33; J. G. Wegstein, Ueber עין גזר (Hoar) Gen XIX, 22 in Frz. Delitzsch' Kommentar zur Genesis⁴, 564—574; L. Gautier, Autour de la Mer Morte, 1901. — Zum Ostjordanlande: J. L. Porter, Five Years in Damascus, 2 Bde, 1855; E. G. Rey, Voyage dans le Haouran etc., Paris 1860; J. G. Wegstein, Reisebericht über den Hauran und die Trachonen, 1860; derselbe, Das bataniische Giebelgebirge, 1884; Selah Merrill, East of the Jordan, 1881; G. Schumacher, Der Dscholan in JbJb IX (1886), 165 ff. (auch separat); derselbe, Across the Jordan (Aufnahme des westlichen Hauran mit Beiträgen von L. Oliphant und Guy le Strange) 1886; derselbe, Northern 'Ajlun 1890; derselbe, Das südliche Basan, 1897 (= JbJb XX 1897, 65 ff.); dessen vorläufige Berichte über die Aufnahme des 'adschlun finden sich Mt und Nachr. des DVB 1896 ff.; L. Oliphant, The land of Gilead, 1880; H. B. Tristram, The land of Moab², 1874; E. H. Conder, The Survey of Eastern Palestine I, 1889; ders., Heth and Moab, 1889; R. Brünnow's Reiseberichte in Mt und Nachr. des DVB, 1895 f. 1898 f.; L. Gautier, Au delà du Jourdain², 1896. — Zu Abschnitt III: D. Fraas, Aus dem Orient I u. II, 1867 u. 1878; G. vom Rath, Palästina und Libanon, 1881; A. Stübels Reise nach der Diret et-Tulul und Hauran, 1882, herausgeg. von H. Guthe in JbJb XII (1889), 225 ff.; E. Diener, Libanon, 1886; F. Noetling, Geologisch-paläontologisches aus Palästina, 1886 (Zeitschr. der deutschen Geol. Gesellschaft, Bd 38); ders., Geologische Skizze der Umgegend von el-hammi in JbJb X (1887), 59 ff.; M. Blandenhorn, Entwicklung des Kreidestems in Syrien, 1890; ders., Die Mineralschätze Palästinas in Mt und Nachr. des DVB 1902, 65 ff.; D. Fraas, Der Schwefel im Jordantal, in JbJb II (1879), 113 ff. — Zu Abschnitt IV und V: Leo Anderlind, Der Einfluß der Gebirgsbildungen im nördl. P. auf die Vermehrung der wässerigen Niederschläge daselbst, JbJb VIII (1885), 101—116; D. Antel, Grundzüge der Landesnatur des Westjordanlandes (1887), S. 76 ff.; Chaplin-Kersten, Das Klima von Jerusalem, in JbJb XIV (1891), 98 ff.; Kaffner, Die Meteorologie der Bibel in der Zeitschrift Das Wetter 1892, Nr. 2; H. Silberscheid, Die Niederschlagsverhältnisse Palästinas in alter und neuer Zeit, in JbJb XXV (1902), 1 ff.; James Claißer, Meteorological Observations at Jerusalem, London 1903. — Zu Abschnitt VI und VII: Ol Celsii Hierobotanicon, 2 Bde, Upsala 1745—1747; P. Forskål, Flora aegyptiaco-arabica, ed. C. Niebuhr, 1775; S. Dedmann, Vermischte Sammlungen aus der Naturkunde zur Erklärung der heiligen Schrift. Aus dem Schwedischen (Upsala 1785 ff.) von Dr. Gröning, 1786—1795; P. Culltrera, Flora biblica, Palermo 1861; ders., Fauna biblica, 1880; Com. Boissier, Flora orientalis, 5 Bde und 1 Supplem.-Bd, 1867—1888; J. Löw, Aramäische Pflanzennamen 1881; B. Fejn, Kulturpflanzen und Haustiere², 1894; C. F. von Klinggräff, Palästina und seine Vegetation in der Osterr. Botanischen Zeitschr. 1880, 23 ff.; zu E. und B. Barbey, Herborisations an Levant., Egypte, Syrio et Méditerranée (1882), vgl.

P. Ascherson in *JbPZ* VI (1883), 219—229, wo noch andere einschlagende Schriften angegeben sind; Leo Underlind, *Die Fruchtbäume in Syrien, insbesondere Palästina*, *JbPZ* XI (1888), 69—104; ders., *Mitteilungen über starke Bäume in Syrien*, ebend. XIII (1890), 220 bis 227; F. B. Tristram, *The natural history of the Bible*, 1889; ders., *The Fauna and Flora of Palestine* 1884 (gehört zu *Survey of Western Palestine*); F. Chichester Hart, *Some account of the Fauna and Flora of Sinai, Petra and Wady 'Arabah* 1891 (ebenfalls zu *Survey of Western Palestine*); G. E. Post, *Flora of Syria, Palestine and Sinai*, Beirut (1896); L. Fond, *Streifzüge durch die biblische Flora in Biblische Studien*, herausgegeben von D. Wardenhewer V, 1 (1900); vgl. dazu F. Christ in *JbPZ* XXII (1899), 65 ff.; S. Bocharti *Hierozoicon* (rec. C. F. K. Rosenmüller), 3 Bde, 1792—1796; L. Lempsohn, *10 Zoologie des Thalmud*, 1858; D. Wöttger, *Die Reptilien und Amphibien von Syrien, Palästina und Cypern*, 1880 (Jahresbericht der Sendenbergschen naturforschenden Gesellschaft, 1879/80); J. G. Wood, *Bible Animals*, 1883; M. L. Cl. Fillion, *Atlas d'histoire naturelle de la Bible*, 1884; A. Nehring, *Die geographische Verbreitung der Säugethiere in Palästina und Syrien in Mt und Nachr. des DVPZ* 1902, 49—64 (= *Globus* Bd 81, Nr. 20). — Zu 15
Abschnitt VIII: Weltkarte des Castorius, genannt die Peutingerische Tafel. In den Farben des Originals herausgeg. und eingeleitet von R. Miller, *Text* 1887, *Karte* 1888; ferner die unten angeführten Karten. — Zu Abschnitt IX: Kuhn, *Die südliche und bürgerliche Verfassung des römischen Reichs*, Bd II (1865), 161—201. 314—388; J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, I² (1881), 419 ff.; Mommsen, *Römische Geschichte*, V (1885), 446—552; 20
P. de Rohden, *De Palaestina et Arabia provinciis romanis* 1885; ders. in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der II. Alterthumswissenschaft* III (1895), 359—362; Guy le Strange, *Palestine under the Moslems* (1890), 14—43; B. Guinet, *Syrie, Liban et Palestine, Géographie administrative, statistique etc.* 1896.

Karten: *Map of Western Palestine* in 26 sheets (nach den Aufnahmen von C. R. 25
Conder und F. H. Stedener 1872—1877). Scale: one inch to a Mile = 1:63,360 (1880); *Map of Western Palestine*, reduced from the one inch map, scale $\frac{1}{8}$ inch to a mile = 1:168,960 (1881), 6 Blätter; dieselbe Karte, showing water basins in color and sections, ed. Trel. Saunders 1882; *Old and New Testament Map of Palestine* in 20 sheets 1890, in 12 sheets 1890; F. Fischer und F. Guthe, *Handkarte von Palästina* 1890 (vgl. *JbPZ* 30
XIII, 44 ff.); dieselben, *Wandkarte von Palästina* 1896; Leuzinger und R. Furrer, *Biblisch-topographische Karte von Palästina*, 1893; *Teilkarten des Ostjordanlandes* teils in den oben angeführten Schriften, teils in *JbPZ* XII (1889), XX (1897), XXII (1899); J. G. Bartholomew und George Adam Smith, *A new topographical, physical and biblical Map of Palestine* 1901. Eine arabische Karte von Syrien hat die Druckerei der Amerikaner (American Press) in Beirut 1889 herausgegeben.

Der folgende Artikel behandelt I. Name und Grenzen S. 557—562, II. Oberflächen-
gestaltung S. 562—586, III. Gestein und Bodenbeschaffenheit S. 586—588, IV. Klima S. 588—591, V. Bewässerung und Fruchtbarkeit S. 591—592, VI. Pflanzen S. 592—594, VII. Tiere S. 594—595, VIII. Wege S. 595—597, IX. Politische Einteilungen und Stati-
stisches 597—599. Geschichtliches und Topographisches suche man in den Einzelartikeln *Bajan*, *Galiläa*, *Gaulanitis*, *Judäa*, *Negeb*, *Peräa*, *Philister*, *Samaria*, *Trachonitis*.

Palästina. I. Name und Grenzen. Der Name P. ist bei uns gegenwärtig
in dem Sinne üblich, daß er das Gebiet bezeichnet, das der Schauplatz der biblischen
Geschichte, genauer der Geschichte Israels gewesen ist. Dieser Sinn gilt aber nur im 45
allgemeinen, besondere Grenzbestimmungen lassen sich daraus für das Land nicht ableiten.
Man schließt z. B. in den Namen das Küstenland am Mittelmeere ein, obwohl dieses
für die Geschichte Israels nur wenig in Betracht kommt; ferner wird das Ostjordanland
dazu gerechnet, das niemals völlig israelitisch war. Am meisten deckt sich der Name mit
dem, was man als den südlichen Teil Syriens bezeichnen kann, nämlich von der Wüste 50
im Süden zu beiden Seiten des Jordans nordwärts bis zum Hermon und Libanon
(s. die Art. Bd VII S. 758 ff. und Bd XI S. 433 ff.). Für diesen Umfang lassen sich auch
gewisse natürliche Grenzen angeben, die das Land von den umgebenden Gebieten in deut-
licher Weise trennen. Wie im Westen das Meer, so bildet im Osten und Süden die
Wüste eine unverkennbare Grenze. Freilich ist dort eine scharfe Linie zwischen Kultur- 55
land und Wüste niemals vorhanden gewesen, der Übergang war vielmehr stets ein all-
mählicher; außerdem ist diese Grenze von den wechselnden Machtverhältnissen in jenen
Gegenden abhängig, also beweglich. Sie wird entweder von dem herrschenden Kulturvolk
in die Wüste hinaus vorgeschoben oder von den Beduinen, sobald die Macht eines ge-
ordneten Staatswesens nachläßt, wieder in das Kulturland zurückverlegt. Nach Norden 60
zu könnte man in dem vorschlingenden Karmelgebirge (s. Karmel Bd X S. 80 ff.) eine nat-
ürliche Grenze erkennen. Doch würde dies nur für das Gebiet der Küste zutreffen, für
das Binnenland nicht; auch hat von jeher eine Straße um den Westfuß des Karmel ge-
führt, so daß von einer völligen Sperrung der Küste nicht die Rede sein kann. Ander

ist es etwa 20 km nördlich von 'akkā. Hier wird die Küstenebene durch den bis ins Meer selbst vorspringenden dschebel el-muschakkah mit dem Vorgebirge rās en-nākūra völlig abgeschlossen; es giebt keinen anderen Weg nach Norden als über den steil abfallenden Rand des Berges hinüberzuklettern. Hier begann die sogenannte Treppe der 5 Tyrier, bei Josephus Bell. jud. II, 10, 2 § 188 *κλίμαξ Τυρίων*, im Talmud *סלע של צור* oder auch im Plural *סלעין של צור* (vgl. Neubauer a. a. O. 39. 197). Da Plural wird sich daraus erklären, daß außer dem genannten Vorgebirge rās en-nākūra noch ein zweites, 10 km nördlich gelegenes, rās el-abjad oder das „weiße Vorgebirge“, in ganz ähnlicher Weise von der Straße überschritten wird, nämlich durch in das Gestein 10 eingehauene Stufen (vgl. die Abbildungen bei Ebers-Guthe a. a. O. II, 79. 83). Der oben genannte dschebel el-muschakkah (363 m) erstreckt sich etwa 20 km weit nach Osten in das Land hinein und geht dann in das westliche Randgebirge von Obergaliläa über, das zunächst nördlich, dann nordöstlich zieht bis chirbet selem (674 m) am wādi el-hadschēr nördlich von tibnān. Von hier laufen einige Höhenzüge bis zum östlichen 15 Randgebirge von Obergaliläa, dem dschebel hūnin (900 m), das nach Norden zu in den dschebel ed-dahr (600—800 m) übergeht (vgl. unten S. 570). Dieser trennt im Norden wie eine erhöhte Bodenschwelle die Wassergebiete des nahr el-lifāni und des Jordans. Damit befinden wir uns am Fuße des Hermon, der oberhalb der Jordanquellen diese natürliche Grenze gegen Norden abschließt. An seinem südöstlichen Fuße 20 beginnt die ebene Landschaft des alten Basan (s. Bd II S. 422 ff.). Damit wären die natürlichen Grenzen des Gebiets, das man Palästina nennt, ungefähr umschrieben.

Der Name P. ist eine Gräcisierung von *פלשתי* Jes 14, 29; 31, Philistāa, Philisterland; vgl. *פלישתים* Philister Gen 10, 14; Am 9, 7. Josephus, Ant. I, 6, 2 § 136 setzt dafür *Φυλιστινός* und fügt *Παλαιστίνη* als griechischen Namen des Philisterlandes hinzu. 25 Dieser Name läßt sich bis auf Herodot zurückverfolgen; doch finden wir bei ihm schon einen doppelten Sprachgebrauch. Unter den *Σύγοι οἱ Παλαιστινοὶ* versteht er entweder nur die Küstenbewohner südlich von den Phöniziern III, 5 oder auch zugleich die Bewohner des Binnenlandes II, 104 (also Juden und Samaritaner), und unter *Συρία ἢ Παλαιστίνη* meint er teils den Küstenstrich zwischen Phönizien und der damals schon 30 arabischen Wüste (III, 5) am Mittelmeer I, 105; IV, 39; VII, 89, teils auch das Hinterland II, 106, bis nach Arabien III, 91; ja die letzte Bemerkung in VII, 89 scheint selbst Phönizien und das Hinterland in diesen Namen einzuschließen. Die Erweiterung des Sinnes begreift sich leicht daraus, daß man den Namen des Küstenvolkes der Philister auf das Binnenland übertrug (wie z. B. der Name Allemagne, eigentlich Land der 35 Allemenan, von den Franzosen auf Deutschland überhaupt angewandt worden ist). Dieser volle Name, von Josephus nur bei Gelegenheit eines Citats aus Herodot (II, 104) berührt Ant. VIII, 10, 3 §§ 260. 262 und contra Ap. I, 22 §§ 169. 171, wird noch von Plinius und Ptolemäus gebraucht. Die kurze Form, *Παλαιστίνη*, setzt Philo für Kanaan. Josephus versteht unter *Παλαιστῖνοι* nur die Philister (vgl. Antiq. V—VII) 40 und unter *Παλαιστίνη* meistens das Philisterland Ant. I, 6, 2 § 136; 12, 1 § 207; II, 15, 3 § 323 etc., selten das Land der Israeliten oder der Juden Ant. I, 6, 4 § 145; XX, 12, 1 § 259. Bekannt ist die Inschrift der Münze, die Vespasian nach der siegreichen Beendigung des jüdischen Aufstandes 70 nach Chr. prägen ließ: *Palaestina* (Palaestina) in potestatem p. r. redacta. Dio Cassius gebraucht *Παλαιστίνη*, römische 45 Schriftsteller Palästina. Für den christlichen Sprachgebrauch ist namentlich Hieronymus maßgebend geworden, der zu Ezech 27 bemerkt: *quibus terra Judaea, quae nunc appellatur Palaestina, abundat copiis*. Man verstand darunter das von den Israeliten oder von den Juden bewohnte Land, ohne seinen Umfang näher zu bezeichnen. Daß man dabei in erster Linie an das Westjordanland gedacht hat, unterliegt keinem Zweifel. 50 Die jüdische Schreibung ist *פלשתינה*, die arabische *filastin*. Vgl. Abschnitt IX.

Im AT hat das Land den Namen Kanaan. Über die mit diesem Namen in Verbindung stehenden Fragen ist z. T. in dem Art. Kanaaniter Bd IX S. 732 ff. gehandelt worden. Zunächst sei hier daran erinnert, daß sich im AT verschiedene Versuche finden, für Kanaan feste Grenzen zu ziehen, daß namentlich nach Norden hin die Grenze fast 55 offen bleibt Gen 10, 15—19 oder gar bis zum Euphrat ausgedehnt wird Dt 11, 24; Gen 15, 18; Ex 23, 31, und daß im Buche Josua unterschieden wird zwischen dem, was die Israeliten von Kanaan erobert haben Jos 11, 17; 12, 7, und dem, was sie von Kanaan nicht erobert haben, Jos 13, 2—6. Den Israeliten war, wie sich hieraus mit voller Deutlichkeit ergibt, sehr wohl bewußt, daß sie das ganze Land Kanaan nicht 60 besetzt hatten. Es ist daher auch nicht richtig, die Formel „ganz Israel von Dan bis

Beerseba“ 2 Sa 24, 2. 15; 1 Kg 4, 25 (5, 5) von dem Umfang des Landes Kanaan zu verstehen; sie bezeichnet vielmehr Nord- und Südgrenze des von Israel wirklich besetzten Gebietes. Sodann sind hier die im AT selbst vorliegenden Versuche, die Grenzen des Landes Kanaan genau zu bestimmen, zu besprechen. Sie finden sich bei Ez 47, 15—20; 48, 1 ff. und in dem zum Priesterkodex gehörenden Stück Nu 34, 1—12 (vgl. 13, 21). Für die Südgrenze kommt ferner in Betracht die Linie, die Jos 15, 2—4 — ebenfalls im Priesterkodex — für den südlichen Umfang des Stammgebietes Juda gezogen wird. Ez 47, 19 und 48, 28 sind für die Südgrenze drei Punkte angegeben: Thamar, das Habervasser bei Kades und der Bach Ägyptens. Über die beiden ersten Orte vgl. den Art. Negeb Bd XIII S. 697 ff. Der Bach Ägyptens, auch sonst als Südgrenze Israels 10 am Mittelmeer genannt 1 Kg 8, 65 (2 Chr 7, 8) oder als Südgrenze des von Nebukadnezar dem Pharao Necho II. abgenommenen Gebietes 2 Kg 24, 7, wird von der LXX Jes 27, 12 dem Orte Rhinokorura (-kolura) gleichgesetzt, dem alten Grenzorte zwischen Ägypten und Syrien, der dem heutigen el-^{ar}isch entspricht. Es wird daher allgemein angenommen, daß der heutige wādi el-^{ar}isch mit dem Bach Ägyptens des ATs zusammenfällt. H. Windler dagegen vergleicht RA¹ 147 f. den von Harhaddon erwähnten nahal musri, d. h. den „Bach von Musri“, und setzt ihn in die Nähe von Naphia, heute tell refah. Allein bei tell refah ist, wie die Untersuchung dieser Gegend durch Dr. Schumacher ergeben hat (vgl. Quarterly Statements 1886, 171 ff.), weder ein Fluß noch ein Wadi vorhanden, und das von Windler auf den Inschriften entdeckte, aber auf 20 der Landkarte noch nicht nachgewiesene arabische Land Musri hat sich schwerlich bis an das Gestade des Mittelmeeres ausgedehnt. Man wird daher an der bisherigen Annahme festhalten können. Die beiden anderen Stellen, Nu 34, 3—5 und Jos 15, 2—4, meinen ohne Zweifel dieselbe Grenze, zum Teil jedoch mit anderen Namen. Nachdem im allgemeinen gesagt ist, daß die Südgrenze mit der Wüste von Zin am Gebiet Edoms 25 entlang geht, wird als ihr Anfang die Südspitze des Toten Meeres bezeichnet (vgl. Ez 47, 18) und darauf die Steige Utrabbim genannt. Diese muß nach dem Zusammenhange nahe am Lande der Edomiter sein (vgl. Ri 1, 36, wo wahrscheinlich Edomiter statt Amoriter zu lesen ist). Beachtet man ferner, daß die Grenzlinie über Zin nach Kades Barnea läuft, so wird die Vermutung von Wegstein in Delitzschs Kommentar zur Genesis 30 nefis⁴ 574 ff. sehr wahrscheinlich, daß diese Grenze dem natürlichen Einschnitt des heutigen wādi el-fikra, der in die ^{ar}aba südlich vom Toten Meere mündet, aufwärts folgte. Aus diesem Thale führen nun mehrere Wege in nordwestlicher Richtung nach Palästina hinauf; sie heißen jetzt nakb (Engpaß) es-safā und nakb el-jemen. Von dieser Höhe ist wahrscheinlich die Utrabbim-Steige des ATs zu verstehen, und Thamar wird die kleine 35 Festung sein, die Salomo zur Sicherung der wichtigen Handelsstraße nach Elath erbauen ließ (vgl. Bd XIII S. 698). Damit wäre die sachliche Übereinstimmung mit Ez 47, 18 f. hergestellt. Zin ist vermutlich ein Ort, seine Kenntnis ist uns verloren gegangen. Die Wüste von Zin, nach Jos 15, 1; Nu 34, 3 an der Grenze Edoms, nach Nu 13, 21 wohl zum Gebiete Judas gerechnet, entspricht wahrscheinlich einem Teile des Hochlandes, 40 das heute die ^{az}azime-Araber inne haben (vgl. unten S. 564). Über Kades Barnea f. Bd XIII S. 698 f. Die Grenze wird südlich von diesem Orte gezogen. Für Hazar Abar Nu 34, 4 hat Jos 15, 3 Hezron und Abar, dem Zusammenhang nach westlich von Kades; beide Orte sind unbekannt. In Karfaa Jos 15, 3 vermutet Trumbull das weite Wasserbecken von ^{ain} el-kaseme (Bd XIII S. 698 f.); es fragt sich sehr, ob mit Recht. Azmon 45 Nu 34, 4 f. und Jos 15, 4 wird im Targum durch k^{es}sām oder kēsām wiedergegeben; damit hat Trumbull ^{ain} el-kaseme verglichen. Der letzte Punkt der Südgrenze ist auch hier der Bach Ägyptens (s. o.). Welche Gründe für diesen Lauf der Südgrenze in Betracht gezogen worden sind, wissen wir nur zum Teil. Ohne Zweifel war die alte Grenze zwischen Israel und Edom bekannt; sie war wohl durch die Gestaltung der Oberfläche 50 des Bodens gegeben. Der weitere Lauf der Südgrenze war durch den Wasserreichtum der Gegend von Kades bestimmt, die Könige von Jerusalem haben sie sicherlich in ihren Machtbereich gezogen. Der untere wādi el-^{ar}isch ist eine natürliche Scheidelinie, jenseits Sand und Kieselboden, diesseits fester Lehmgrund unter einem Schleier von Sand (3dV VI, 221). — Die Westgrenze ist das Mittelmeer Nu 34, 6, wie Ez 47, 20 hinzufügt, 55 „bis gegenüber dem Zugang zu Hamath“. Dieser Punkt kehrt sowohl Ez 47, 15 f. (nach verbessertem Text) als auch Nu 34, 8 in der Nordgrenze wieder. Es ist daher von Wichtigkeit, ihn zu bestimmen. Abgesehen von der ältesten Stelle Am 6, 14 findet er sich, wie es scheint, in deuteronomistischen Zusammenhängen Jos 13, 5; Ri 3, 3; 1 Kg 8, 65; 2 Kg 14, 25, dann Ez 47, 15. 20 und im Priesterkodex Nu 34, 8; 13, 21. 00

Nach Jos 13, 5 hat man ihn nicht als Nordgrenze des von Israel wirklich besetzten Gebietes, sondern des Israel kraft göttlicher Zusage gebührenden, aber nicht eroberten Landes, d. h. des Landes Kanaan, zu verstehen. Der Ausdruck „der ganze Libanon an der Ostseite von Baal Gad am Fuße des Hermongebirges bis zum Zugang zu Hamath“ weist darauf hin, diesen Punkt am Nordende des Libanon (s. den Art. Bd XI S. 433 ff.) zu suchen; auch die Worte Ri 3, 3 weisen vom Hermon bis an das nördliche Ende des Libanon. Zur Bestätigung dient die Stelle Ez 6, 14, die neuerdings allgemein so verstanden wird: „ich will das Land zu einer Einöde und Wildnis machen von der Wüste [im Süden] an bis nach Ribla“ [so statt Dibla!], eine Grenzbestimmung, die mit Am 6, 14 identisch, wohl davon abhängig ist. Denn Ribla lag nach Jer 52, 9. 27 im Lande Hamath, heute rible oder rabli am rechten Ufer des Orontes, am Nordende des Libanon. Josephus hat Ant. IX, 10, 1 §§ 206 f. die Angabe 2 Kg 14, 25 mit Bezug auf Jos 13, 5 ganz richtig als Nordgrenze „Kanaans“ in der Nähe der Stadt Hamath verstanden. Wenn zahlreiche Gelehrte der Gegenwart (vgl. Buhl a. a. O. 66) den Ausdruck auf die „Sentung zwischen dem Libanon und dem Hermon, durch welche man nach Cölesyrien kam“, beziehen, so steht das im Widerspruch zu den oben angeführten Stellen des ATs. Die Gegend am Nordende des Libanon erlaubt uns auch, den „Zugang zu Hamath“ dort nachzuweisen. Ist der Ausdruck ursprünglich von Westen her, von der Küste aus gemeint gewesen, so kommt das Flußthal des nahr el-kebîr in Betracht, das zwischen dem Libanon im Süden und dem Nusairergebirge im Norden scheidet (vgl. Bd XI S. 433), einen bequemen Weg von der Küste ins Innere darbietet und durch eine nur niedrige Wasserscheide vom Gebiet des Orontes getrennt ist. Die Angaben Ez 47, 15 f. und Nu 34, 8 lassen sich für diese Auffassung geltend machen (vgl. Robinson, Neuere bibl. Forschungen 741 f.). Meistens aber ist im AT der Ausdruck von Süden her gemeint. Versolgen wir den Lauf des Orontes von dem alten Ribla nach Norden, so finden wir 4 Stunden nördlich von höms (= Emesa) oder 10 Stunden nördlich von Ribla eine alte Grenze, die sich durch Höhen, die das Thal des Orontes einengen, kenntlich macht. Es ist die Gegend von er-restun, dem alten Arethusa, wo im 6. Jahrhundert Syria secunda und Phoenice Libanesia zusammenstießen. Von da bis Hamath sind 4 Stunden. Mag man nun die erste oder die zweite Erklärung bevorzugen, es wird damit an dem Ergebnis nichts geändert, daß in der Nähe der Ebene von höms diese im AT oft genannte Nordgrenze Kanaans zu suchen ist, nicht aber in der Gegend zwischen Libanon und Hermon, die mehr als 200 km in der Luftlinie von Hamath entfernt ist! Damit ist ein wichtiger Punkt für die Bestimmung der Angaben in Ez 47, 15—17 und Nu 34, 7—9 festgelegt und die Erkenntnis gewonnen worden, daß alle Versuche, diese Nordgrenze südlicher zu ziehen, etwa in der Nähe des nahr el-käsîmîje und der Jordanquellen am südlichen Fuß des Hermon, wie es neuerdings van Kasteren gethan hat, fehl gehen. Die einzelnen Orte zu bestimmen, ist freilich nicht möglich, zumal da die Texte von einander abweichen. Den Endpunkt der Nordgrenze im Osten, Hazar Enan (so ist nach Nu 34, 9 f. auch Ez 47, 16 zu lesen), darf man gewiß nicht in größerer Entfernung vom Orontes, etwa in karjatën (so Furrer) ansetzen, sondern ungefähr danach bemessen, daß die Ostgrenze Ez 47, 18; Nu 34, 10—12 das Ostjordanland ausschließt. Das Nu 34, 11 genannte Ribla beruht wahrscheinlich auf einem Mißverständnisse. Der hebräische Text hat freilich רִיבְלָה, d. h. anscheinend den Eigennamen der Stadt Ribla — mit dem Artikel! Um dieser Unform zu entgehen, hat Wehstein in *ZatW* III (1883), 274 die Vermutung ausgesprochen, daß der Name harb*lä auszusprechen und von dem Orte harmel zu verstehen sei, nach dem das eigentümliche Denkmal kāmū harmel am Nordende der bikā, des Tieflandes zwischen Libanon und Antilibanos, seinen Namen trägt (Robinson, Neuere bibl. Forschungen 704 ff.). Der Ort liegt etwa auf der Linie, die man im allgemeinen für die Ostgrenze vermuten muß; denn Nu 34, 11 f. (vgl. Ez 47, 18) wird für ihren südlicheren Teil das Ostufer des Sees von Kinnereth, der Jordan und das Salzmeer genannt (Ez 47, 18 l. bis nach Thamar). Damit wären diese merkwürdigen Grenzbestimmungen in der Hauptsache wenigstens erledigt. Namentlich in Betreff der Nordgrenze liegt die Frage nahe, ob sie nur in der natürlichen Bodenbeschaffenheit oder etwa auch in einem Unterschiede der Bevölkerung ihren Grund hat. Wir sind nicht in der Lage, auf den zweiten Teil der Frage eine Antwort zu geben, da wir über die Bewohner des nördlichen Syriens in der alten Zeit ungenügend unterrichtet sind. Zu beachten ist, daß das Ostjordanland deutlich nicht zu Kanaan gerechnet wird, obwohl doch große Teile vor dem Exil gut israelitisch waren. In den Angaben aus der früheren Zeit tritt diese Einschränkung nicht so scharf hervor. — Der Inhalt dieses Artikels hat jedoch mit diesen

Grenzen Kanaans nichts zu thun; er bestimmt sich vielmehr nach den natürlichen Grenzen, die im Anfang des Artikels namhaft gemacht wurden.

Über den Namen Judäa für P. ist bereits Bd IX S. 559 f. gehandelt worden. Bei römischen Schriftstellern, z. B. Alianus, *De historia animalium* VI, 17, besonders bei Dichtern findet sich wohl auch der Name Iudäa, der eigentlich nur der Umgebung von Hebron seit der nachexilischen Zeit zukommt, in weiterem Sinne für P., indem Juden und Iudäer — man denke an Herodes — einander gleichgesetzt werden. Griechische Schriftsteller dehnen andererseits den Namen Phoenice über das südlichere Land aus. So setzt Eusebius, *Praepar. evang.* X, 5 einander gleich in geschichtlicher Reihenfolge: Phoenice, Judaea, Palaestina.

Die Namen, die P. von den Babyloniern und Assyriern erhalten hat, sind folgende. In der ältesten Zeit begegnet uns die Bezeichnung, die mit den Schriftzeichen MAR. TU und phonetisch A-mur-ru geschrieben wird. Sie umfaßt etwa P. und Phönizien, auch Teile von Cölesyrien und gilt nach Windler *RAI*³ 178 nicht nur als geographischer, sondern auch als politischer Begriff, da sich babylonische Könige den Titel König von 15 Amurru beilegen; doch mag da ein nicht geringes Stück Theorie mitspielen. In der Zeit der Amarna-Briefe wird Amurru auf das Libanongebiet und auf das nördliche Phönizien eingeschränkt, besonders der südlichere Teil des Landes hat ebenso wie auf den ägyptischen Inschriften den Namen Kanaan (vgl. Bd IX S. 732 f.). Durch das erobernde Vordringen der Hethiter von Norden nach Süden (s. Bd IX S. 737 f.) ist es veranlaßt, 20 daß die Assyrer seit Thiglathpileser III. Syrien und Palästina als das „Land Hatti“ bezeichnen. Bald tritt jedoch dafür auch der Ausdruck *ebir nāri* auf, hebr. עִבְרֵי הַיַּרְדֵּן, aram. עִבְרֵי הַיַּרְדֵּן, d. i. das Land im Westen (jenseits) des Euphrats. In der persischen Zeit wird er seit Darius I. geradezu der Name der syrischen Satrapie *Esr* 8, 36; *Neh* 2, 7. 9; 3, 7; 1 *Rg* 5, 4 (4, 24); vielleicht auch 2 *Sa* 10, 16; aram. *Esr* 4, 10 ff.; 25 5, 3. 6; 6, 6 ff.; 7, 21. 25. Griechisch steht 1 *Mat* 7, 8 dafür τὸ πέραν τοῦ ποταμοῦ, bei *Esr* und *Neh* einfach πέραν τοῦ ποταμοῦ, 3 *Esr* 2, 17. 24 f. 27 u. ἡ κολλή Συρία καὶ Φοινίκη. Mit dem Sprachgebrauch dieser späteren Zeit hängt es zusammen, wenn Strabo XVI das gesamte Land vom Orontes bis nach Ägypten und Arabien Cölesyrien nennt, darin aber das eigentliche Cölesyrien zwischen Libanon und Antilibanos, 30 Phönizien und Judäa unterscheidet.

Andere Namen appellativischer Art haben einen engeren Sinn. So Land Israels 1 *Sa* 13, 19; 2 *Rg* 6, 23; *Mt* 2, 20 f., Land der Hebräer *Gen* 40, 15; *Jos. Ant.* VII, 9, 6 § 219; 12, 1 § 297 u., auch bei Pausanias VI, 24; X, 12, Land Jahwes *Ho* 9, 3; *Le* 25, 23; *Pf* 85, 2, Haus Jahwes *Ho* 9, 15; *Jer* 12, 7, das heilige Berg- 35 land Jahwes *Jes* 11, 9; 65, 25, das heilige Land *Sach* 2, 16; 2 *Mat* 1, 7 — sie alle meinen im eigentlichen Sinne nur den Teil P.s, der im Besitz Israels war. Der letztere Ausdruck kommt für die Israeliten dem Lande deshalb zu, weil es Jahwe gehört und er (oder sein Name) darin wohnt. Die Christen haben ihn beibehalten, jedoch in einem anderen Sinne. Sie nennen es deshalb heilig, weil es der Schauplatz der Wirksamkeit 40 Jesu gewesen ist. Dagegen deckt sich mit Kanaan wieder der Name „Land der Verheißung“ *Hbr* 11, 9; *AG* 7, 5 oder gelobtes Land mit Bezug auf *Gen* 15; 17; *Dt* 6, 10. 18. 23; *Ez* 20, 42.

Ehe wir zur Beschreibung des Landes P. im einzelnen übergehen, sei noch die Vorstellung des *AT*s besprochen, daß das Land Israels die Mitte der übrigen Länder bilde 45 *Ez* 5, 5, oder daß die Israeliten auf dem Nabel (= Mittelpunkt) der Erde wohnen *Ez* 38, 12. Der Gedanke will ohne Zweifel zunächst wörtlich genommen sein; er will aber nicht nach unserer Kenntnis der Erdfugel mehr oder weniger genau mathematisch berechnet werden, wie man im Mittelalter selbst auf Karten Jerusalem als den Mittel- 50 punkt aller übrigen Länder dargestellt hat, er will vielmehr nach der Weltvorstellung Israels (vgl. den Art. Völkertafel) verstanden sein. Für die Bewohner Syriens und P.s gab es in der ältesten Zeit hauptsächlich zwei Seiten, nach denen die Welt eine größere Ausdehnung hatte, nämlich den Norden (oder Nordosten) mit der Kultur des Euphrat- und Tigrislandes und den Süden mit der Kultur Ägyptens. Im Osten war die schreckliche Wüste, im Westen das unheimliche Meer, von dessen Küsten und Inseln 55 man erst nach und nach nähere Kunde erlangte. Zwischen Babylonien und Ägypten lag P. wirklich in der Mitte, wovon sich jeder zwischen beiden Ländern Reisende überzeugen konnte. Wenn *Ez* 38, 12 das Bild des Nabels gebraucht wird, so ist darin zugleich eine Anspielung auf das hoch gelegene Bergland enthalten, das Israels Besitz war. Die Vorstellung ist vielleicht schon bei den Kanaanitern vorhanden gewesen; sie hat aber in 60

Israel eine erhöhte Bedeutung damit gewonnen, daß sich das Volk wegen seiner höheren Gotteserkenntnis zum Lehrer aller anderen Völker berufen fühlte (Jes 45, 14. 21 ff.; 51, 4 f.). Wie Jes 2, 1—4 zeigt, sah man geradezu in Jerusalem den Ort, von dem aus die rechte Religion den Völkern der Erde zu teil werden sollte. In Anlehnung an diesen Gedanken entstand in der alten christlichen Kirche eine Legende, die noch heute in der Grabeskirche in Jerusalem ihr Denkmal hat. In dem Hauptschiffe sieht man dort auf einem etwa 2 Fuß hohen Ständer aus Marmor eine Halbkugel, die als der Mittelpunkt oder Nabel (*δμφαλός*) der Erde gilt. Die griechische Übersetzung von Ps 74 (73), 12 (*ὁ θεός εἰργάσατο σωτηρίαν ἐν μέσῳ τῆς γῆς*) gilt als die Stütze dieser Annahme: die *σωτηρία* ist die Erlösung der Welt durch Christus; sie ist in Jerusalem durch den Tod Christi geschehen, folglich ist die Stätte seines Todes die Mitte der Erde. Bekannt ist, daß die Griechen von dem Heiligtum in Delphi in ähnlicher Weise sagten, dort sei der Nabel der Erde (Pindar, Pyth. 4, 131 und andere Belege bei Meland a. a. L. S. 53 ff.).

15 II. Oberflächengestaltung. Diese ist von einem großen Bruchsystem abhängig, das sich in der Richtung von Süden nach Norden durch das ganze Palästina und darüber hinaus verfolgen läßt. Es beginnt im Süden bei dem Meerbusen von Aila (s. Glab Bd V S. 285 ff.), erreicht seine größte Breite und Tiefe im Toten Meer und scheint an dem gewaltigen Massiv des Hermon (s. Bd VII S. 758 f.) sein Ende zu finden. In 20 Wahrheit aber setzt es sich an dessen nordwestlicher Seite in der Senkung zwischen Libanon und Antilibanos, el-bikā genannt, sowie im Drontesthale fort und verschwindet erst nördlich von dem alten Antiochia. Dieser mächtige Einsturz der Oberfläche, gleichsam ein breiter, meist von ausgedehnten Steilwänden eingefasster Graben, hat die der syrischen Wüste vorgelagerte, ursprünglich zusammenhängende Kreideplatte in zwei Teile gespalten, 25 die innerhalb Ps als West- und Ostjordanland unterschieden werden. Zu den Linien dieses Bruchsystems gehört auch die Westgrenze des Berglandes und die Küstenlinie. Das Meer hat einst die niedrigste Gebirgsscholle eine Zeit lang überflutet, ist dann zurückgewichen und hat ein neues Ufer, die jetzige Küste, gebildet. Dadurch wurde eine neue Landstrecke trocken gelegt, nämlich die jetzige Küstenebene, die von jungen, kalkig-sandigen Ablagerungen des Diluvialmeeres bedeckt ist. Das gilt jedoch nur für die Länge Ps in 30 der oben S. 557 f. angegebenen Ausdehnung von Süden nach Norden. Von dem Vorgebirge rās en-nākūra im Norden bis zur Wüste im Süden dehnt sich zwischen dem Berglande und dem Meere eine Ebene von wechselnder Breite aus, die nur durch das Karmelgebirge unterbrochen wird und im allgemeinen an Ausdehnung nach Süden hin zunimmt. Hier schiebt sich zugleich zwischen das eigentliche Gebirge und die Ebene als 35 Mittelglied ein niedriges Hügelland ein, das auch die Ebene selbst durch verschiedene Bodenschwellen unterbricht. — Das Gebirge des Westjordanlandes läßt sich im großen und ganzen mit einem schief liegenden Dach vergleichen, das von seinem First, der Wasserscheide, aus kurz und steil nach dem Jordangraben hin abfällt, nach Westen hin jedoch 40 eine längere, allmählichere Senkungsfläche hat. Die Wasserscheide, der Rücken des Berglandes, hat daher namentlich für den südlichen Teil des Landes eine große Bedeutung: sie bildet die natürliche Verkehrsstraße für die Bewohner des Gebirges und erweitert sich nicht selten zu kleineren Hochebenen, die für den Anbau des Landes von jeher wichtig gewesen sind. Das Einbringen in das Bergland hat von Osten wie von Westen seine 45 große Schwierigkeiten, namentlich in dem südlichen, der Landschaft Judäa angehörenden Teile. Nur enge, vielfach gewundene und von steilen Abhängen eingeschlossene Täler bieten einen rauhen Weg zu den Höhen des Landes. Im Süden dagegen ist der Zutritt leichter, da sich die Berge weniger steil aus der Ebene von Beerseba erheben. Nach Norden verläuft das Bergland gabelförmig in die Ausläufer des Karmel und des Süboagebirges, senkt sich in der Mitte allmählich zu der dreieckig gestalteten Jesreel-Ebene und erhebt sich dann wieder zu dem Hochlande von Galiläa, das sich als eine Vorstufe zu den hoch aufstrebenden Bergrücken des Libanon und Antilibanos betrachten läßt. Hier sind die Berge an zwei Stellen ziemlich leicht zugänglich. Der dschebel ed-dahr zwischen Libanon und Hermon bildet gleichsam eine natürliche Rampe, auf der man aus 55 dem nördlichen Tieflande um Ba'albek zu den Höhen von Galiläa emporsteigt; und die Anfänge des Jordangrabens am südlichen Fuße des Hermon liegen noch nicht so tief, daß eine Überschreitung von Osten nach Westen oder umgekehrt größere Schwierigkeiten ergäbe. In süd-nördlicher Richtung ist das Westjordanland also im allgemeinen leichter zugänglich als in westöstlicher Richtung. Das ist durch den Verlauf der Wasserscheide 60 gegeben. Freilich sind es nicht offene Wege, die die Natur hier darbietet, sondern in der

Hauptfache rauhe Bergpfade; aber sie sind doch gangbar. — Das Ostjordanland steigt in mehreren Stufen, die von fern gesehen oft nur eine steile Mauer zu bilden scheinen, aus dem Jordangraben empor. Seine Höhe erhebt sich im ganzen über die der Berge im Westen des Jordans. Der Einbruch der Erdkruste zu beiden Seiten des westlichen Berglandes, nach dem Meere und nach dem Jordan zu, scheint zugleich eine allgemeine Senkung für dieses herbeigeführt zu haben. In der Nähe des Hermon, an dessen Fuß sich das östliche Hochland unmittelbar anlehnt, finden sich die höchsten Erhebungen (bis zu 1294 m), südlich vom Jarmuk sinkt die mittlere Höhe auf 600—800 m, während südlich vom nahr ez-zerkä der dschebel 'ošchā wieder zu 1100 m ansteigt und die Hochebene von Moab Gipfel bis zu 900 m aufweist. Das Höhenverhältnis im Westen zeigt im allgemeinen eine parallel laufende Linie. Die Höhen Samariens in der Mitte sind die niedrigeren, während die Gipfel Galiläas im Norden und die Judäas im Süden bedeutend höher ansteigen (s. u.). Nach Osten hin geht das östliche Bergland ohne bedeutende Veränderungen der Oberfläche in die syrisch-arabische Wüste über. — Die oben dargestellte natürliche Teilung der Oberfläche des Westjordanlandes läßt sich aus mehreren Stellen des ATs belegen. Das Bergland ist הררי, das Hügelland zwischen dem eigentlichen Gebirge und der Ebene im Südwesten ist הררי (1 Mak 12, 38 *Σεσηλα*), das Niederland, Unterland, oft mit Einschluß der Ebene selbst; הררי ist die Meeresküste; הררי ist der Jordangraben; הררי ist das südliche Vorland. Vgl. die Aufzählungen Dt 1, 7; Jos 9, 1; 10, 40; 11, 2. 16; 12, 8; für den Süden Ps Ri 1, 9; Jer 20 17, 26; 32, 44; 33, 13; Sach 7, 7.

Die natürliche Beschaffenheit der einzelnen Landesteile soll hier in der Reihenfolge geschildert werden, daß zunächst das eigentliche Bergland in der Richtung von Süden nach Norden, einschließlich der Ebene Jesreel beschrieben wird, dann die Ebenen zwischen Bergland und Küste, darauf das Jordantal mit dem Toten Meere, endlich das Ostjordanland.

1. Der Negeb (vgl. Bd XIII S. 692 ff.). Der Kamm des westlichen Berglandes geht im Süden von einem Hochlande aus, das sich westlich über dem wādi el-'araba, der Fortsetzung der Jordanspalte bis zum Roten Meere, erhebt. Seine Ausdehnung mißt von Süden nach Norden, d. h. bis zu einer von Beerseba über chirbet el-milh nach dem Toten Meere gezogenen Linie, etwa 110 km, von Osten nach Westen 60—80 km. Es steht fest, daß dieses Bergland wie der ganze Negeb im allgemeinen wasserarm, kahl und öde ist. Doch ist es im einzelnen durchaus noch nicht zur Genüge bekannt. Das hängt zusammen mit seiner abgeforderten Lage, mit seiner Verlassenheit und Untwegsamkeit. Der südlichste Teil führt den Namen dschebel el-makrāh und bildet die höchste Erhebung der ganzen Gegend (etwa bis zu 1050 m). Wehstein erklärt diesen Namen daraus, daß dieses Hochland die Gegend ist, in der sich die zahllosen Wadi, die Betten der winterlichen Regenwässer, bilden und miteinander vereinigen (von karā „zusammenkommen“). Die größeren Wasserbetten, die zur 'araba hinabführen, sind von Süden nach Norden gezählt folgende: wādi ghamr und wādi ed-dschirāfa, die beide von der Südseite des Hochlandes kommen und sich vereinigen; wādi rāmān, wādi abu tarāime und wādi el-fikra, im oberen Teile wādi marra genannt, aus seiner Mitte; zuletzt der wādi el-muhauwāt, der von dem nördlichen Teil des Hochlandes bereits in das Tote Meer läuft. Der wādi marra schneidet, wie es scheint, tief in das Gebirge ein, so daß die Wasserscheide an seinen oberen Anfängen etwas nach Westen vorgeschoben wird. Nördlich von der genannten Schlucht nimmt sie jedoch eine nordöstliche Richtung an (etwa auf die Höhe es-sebbe, das alte mašāda, am Toten Meere zu). In der Nähe der oben S. 559 genannten Pässe nakb es-safā und nakb el-jemen trägt ein hervortretender Rücken den Namen kubbet el-baul, weiter nach Nordosten heißen die Höhen dschebel umm rudschūm. Bei dem rās ez-zuwēra 15—20 km südwestlich von es-sebbe biegt die Wasserscheide scharf nach Nordwesten um und behält diese Richtung bei bis zum tell 'arād, der südlich von Hebron liegt. Die Täler, die nach Westen und Nordwesten ihr Gefälle haben, sind hauptsächlich folgende. In den wādi esch-scherāif — vermutlich ist darunter der mittlere Teil des wādi el-'arisch zu verstehen — mündet der wādi el-kuraije, der mit seinen vermutlichen Nebentälern wādi el-muzeirī'a und wādi mājin die Südseite des Hochlandes entwässert. Von Osten nach Westen, ebenfalls in den wādi esch-scherāif, ziehen der wādi dscherūr, der dem Grund (d. i. Thal von) Gerar Gen 26, 17 entspricht (Bd XIII S. 693), und die Täler von dem Bd XIII S. 698 f. beschriebenen Quellengebiete, von 'ain kadīs, 'ain el-kadērāt, 'ain el-kasēme und 'ain el-muwēlih. Doch scheint es nicht völlig

sicher zu sein, ob sich diese Täler sämtlich mit dem wādi esch-scherāif vereinigen, ob nicht wenigstens die nördlicheren in den wādi es-serām und durch diesen in den wādi el-abjad gehen. Die Anfänge des wādi el-abjad befinden sich dem wādi marra (s. oben) gegenüber; sein Lauf geht ebenfalls in den wādi el-'arisch. Von der Nord-
 5 seite des eigentlichen Hochlandes kommt der wādi rachame, der abwärts die Namen wādi 'asplüdsch und wādi chalasa trägt und sich als wādi senī mit dem wādi ghazze (ober zuerst mit dem wādi fara?) vereinigt. Etwa in der Breite des rās ez-zuwēra (s. oben) liegen die Anfänge des wādi el-milḥ (vgl. Salzstadt und Salzthal Bd XIII S. 696, 19 und IX S. 571, 34—37), der unter anderen von Süden her den
 10 wādi 'ar'āra und von Norden her den wādi karjātēn, dann in der Nähe von tell es-seba' (5 km östlich von Beerseba Bd XIII S. 695 f.) den wādi el-chalil von Hebron her in sich aufnimmt. Unter dem Namen wādi es-seba', später vielleicht auch wādi fara, setzt er seinen Lauf nach Westen fort und erreicht in einer Kurve den wādi ghazze südlich von Gaza. Hieraus ergibt sich, daß vom rās ez-zuwēra an eine lange und
 15 nach Westen zu sich verbreiternde Mulde eingesenkt ist, zu der die Regentwasser sowohl des Hochlandes vom Negeb von Süden her als auch des Berglandes um Hebron von Norden her abfließen. Zu ihr gehört das ebene Land um Beerseba (240 m) und um Chirbet el-milḥ (369 m). Das Hochland selbst zerfällt nach Palmer a. a. D. in zwei Teile, südlich und nördlich vom wādi marra. Während der südliche den Namen
 20 dschebel el-makrah führt (s. T. viell. das Gebirge Paran, s. unter Paran), heißt der nördliche dschebel Hadhirā. Wegstein hat darin a. a. D. die arabische Form hadrā erkannt und es mit dem biblischen Hebron Jos 15, 25 verglichen. Der wādi rachame ist schon von Palmer a. a. D. auf den Stamm Jerahmeel gedeutet worden; vermutlich ist daher diese Gegend die alte Heimat dieser Geschlechter (vgl. Bd XIII S. 697, 38—44). Die
 25 östlichen Abhänge sind sehr öde, nur selten etwas Gebüsch, meist weißer Kalkstein, viele Geröllhaufen (dschorf, plur. dschirāfa), in den Wadis feiner weißer Sand. Erst weiter abwärts zur 'araba hin tritt Sandstein mit rötlicher Färbung zu tage. Der Boden enthält mehr Wasser und trägt daher bisweilen einigen grünen Schmutz von tarka-Bäumen, d. i. Tamarisken. Auf dem Hochlande selbst, zwischen der Akabbimsteige und
 30 Kades, ist nach Nu 34, 4 und Jos 15, 3 die Ortschaft Zin (hebr. זִין) zu suchen, deren Umgebung die Wüste (von) Zin genannt wurde. In ihr hat nach Dt 32, 51; Nu 27, 14; 20, 1 Kades gelegen; sie erscheint Nu 33, 36 als mit (der Wüste von) Kades identisch. Die Grenze zwischen Israel und Edom hat also den südlichen Teil des Hochlandes
 durchschnitten (vgl. Jos 15, 1; Nu 34, 3; 13, 21). An der Südseite des wādi marra
 35 erhebt sich ein runder, einzeln stehender Berg, der dschebel madara, mit zahlreichen Steinblöcken übersät; man hat in ihm wiederholt den Berg Hor an der Grenze Edoms, auf dem Aaron nach Nu 20, 1. 22 f. gestorben sein soll, gesucht. Das kahle Gebirge, das aufsteigt nach Seir Jos 11, 17; 12, 7, ist vermutlich der südliche Abhang oberhalb des wādi el-fikra. Das Hochland wird gegenwärtig von den beni 'azzam oder 'azā-
 40 zime-Beduinern als ihr Eigentum betrachtet; sie gelten als unfreundlich und mißtrauisch. Man pflegt nach ihnen wohl in neuerer Zeit das Hochland zu benennen. — Die Gegend südlich von dem Hochlande ist der östliche obere Teil der Wasserbetten und -schluchten, die sich zum wādi el-'arisch hin senken. Ein Teil von ihr gehörte im Altertum zu der Wüste Paran (s. d. Art.). In den höher gelegenen Strecken sind die Wasserbetten oft
 45 sehr flach; ihr Lauf ist fast nur an einer leichten grünlichen Färbung zu erkennen, die von dem spärlichen dort befindlichen Pflanzentwuchs herrührt. Weiterhin nach Westen fassen jedoch oft hohe Klippen von mehr als 100 m Höhe die Sohle des Tales ein, die nicht selten durch den Einfluß von Wind und Wetter in groteske Formen gestaltet worden sind. Der südliche obere Teil des wādi el-'arisch schneidet tief nach Süden in
 50 die eigentliche Sinaihalbinsel ein, so daß die Grenzen des hier in Frage stehenden Gebiets zwischen Nil und Suez wie ein nach Süden gerichteter stumpfer Keil verlaufen. Sie werden durch eine Wasserscheide gebildet, die namentlich gegen Süden und Südwesten steil abfällt. Auch hier ist die Gegend schrecklich unfruchtbar und öde, fast nichts als öde weiße Kiesflächen. Sie trägt den Namen badijet et-tih, d. h. Wüste der Wanderung (der Israeliten). Wechselvoller wird die Gegend, sobald man von Süden her dem
 55 oben besprochenen Berglande sich nähert. An seiner Südwestecke, etwas isoliert zwischen dem wādi el-kuraije und den wādi mājin gelegen, erhebt sich der dschebel 'arāif; in seiner Nähe beginnen die Spuren eines ehemaligen festen Wohnens im Lande und einer alten Kultur, von denen schon Bd XIII S. 693. 695 die Rede war, ferner die
 60 Täler, die sich durch einigen Wasserreichtum auszeichnen (ebend. 698 f.). Diese waren

einst sorgfältig bebaut und mit Dämmen zur Verteilung des Wassers versehen; man hatte die Abhänge zu Terrassen bearbeitet, wie es für den Weinbau noch heute z. B. bei Hebron und Bethlehem üblich ist. Daher erklärt sich wahrscheinlich auch der Name, den die Araber solchen Stellen geben, *tešlät el-'anab*, d. i. Rebentügel. Bäume sind auch hier selten. Noch heute treiben die Araber an den nordwestlichen Abhängen etwas Feldbau, meist freilich Viehzucht (Kamele, Schafe, Ziegen). Westlich vom *dschebel 'aräif* ragen der *dschebel ichrimm*, weiterhin der *dschebel jelek* und der *dschebel maghāra* als isolierte Rücken aus der Wüste hervor, ebenso nordwestlich der *dschebel hilāl*. Im übrigen aber tritt nach Westen und Nordwesten die Ebene an die Stelle des Berglandes; sie setzt sich ohne Unterbrechung als dürre Wüste fort bis an die Grenzen des Nildeltas und bis an die Küste des Mittelmeeres. In der eigentlichen *bādijet et-tih* zelten die *tijāha*, nördlicher bis über Gaza hinaus die *terābīn*.

2. Das südliche Bergland. Die Wasserscheide zieht von *tell 'arād* (s. oben S. 563) parallel mit der Küste des Toten Meeres nach Norden, sie stellt den Zusammenhang zwischen dem Bergland des Negeb und dem Bergland *Pa* her. Aus den Ebenen von *tell el-milḥ* und von *Beerseba* (s. oben S. 564) erheben sich in nordnordöstlicher Richtung drei Höhenzüge parallel zueinander, die die Wasserscheide in spitzem Winkel treffen oder durchschneiden. Der erste beginnt in der Umgebung von *tell el-milḥ*, trifft auf die Wasserscheide südlich von *chirbet ma'in* (s. Bd IX S. 569, 35—37) bei *chirbet bīr el-'edd* und setzt sich in nordöstlicher Richtung am *wādi el-wa'ar* oder *wādi el-malākī*, der als *wādi chabrā* ins Tote Meer fällt, eine Zeit lang fort. Der zweite beginnt bei *chirbet salantāh* und zieht östlich vom *wādi el-chalīl*, der von Hebron herabkommt, über *juttā* (Bd IX S. 569, 51—54) nach *tell zif* 878 m, wo er sich mit der Wasserscheide vereinigt. Der dritte erhebt sich nördlich von *Beerseba*, bildet in seinem nördlichen Lauf zunächst die Wasserscheide zwischen dem nach Westen, nach Gaza zu sich senkenden *wādi esch-scherī'a* und dem *wādi el-chalīl* im Osten, nähert sich dann mehr dem *wādi el-chalīl*, zieht westlich an Hebron vorbei und trifft auf die Wasserscheide nördlich von Hebron in der *sirat el-bellā'* 1027 m. Diese hat in einem Bogen Hebron östlich umzogen (über *beni na'im* 951 m), macht westlich von der *sirat el-bellā'* eine scharfe Biegung nach Norden und behält diese Richtung bis *el-chadr* (863 m) östlich von Bethlehem bei. Von *chirbet bet 'ainūn* (Bd IX S. 570, 19 ff.), das zwischen *beni na'im* und der *sirat el-bellā'* gelegen ist, entsendet die Wasserscheide den hohen Berggrücken (940—1000 m) *kanān ez-za'ferān*, der sich bis *tekū'a* (Bd IX S. 570, 36) erstreckt. Diese mit der Wasserscheide parallel laufenden und sich verbindenden Bergkämme betirken die Eigentümlichkeit der ersten Gruppe des südlichen Berglandes, des Berglandes von Hebron, nämlich daß sich unmittelbar neben der Wasserscheide ziemlich große Hochebenen ausdehnen, die durch ihre Fruchtbarkeit sich auszeichnen. Die südliche ist die Hochebene von Hebron Gen 37, 14 (bei Luther: Thal von S.), die hauptsächlich nach Osten und nach Norden hin (*er-rāme* 1020 m) ansteigt, nach Süden sich senkt und von jeher ein natürlicher Kreuzungspunkt der alten Straßen des Landes gewesen ist (vgl. Bd IX S. 564 ff.). Die nördlichere ist die durch ihren Wasserreichtum wichtige Hochebene des *wādi el-'arrūb* mit seinen zahllosen Zweigthälern, der unter dem Namen *wādi el-'arēdsche* südlich von *'ain dschidi* (Engedi Bd IX S. 571, 37—48) ins Tote Meer ausläuft. Sie dehnt sich zwischen *halhūl* (Bd IX S. 570, 5—7) und *Thekoa* aus; ihr Wasser wird durch einen wahrscheinlich von Herodes herrührenden Zuführungs- kanal nach den salomonischen Teichen und nach Jerusalem geleitet (s. Bd VIII S. 682, 35 ff.). Die zweite Gruppe des südlichen Berglandes, das Bergland von Jerusalem, beginnt bei dem oben genannten *el-chadr*. Hier trifft ein von Westen herkommender Berggrücken (640—810 m), der zwischen dem *wādi es-sarār* im Norden und dem *wādi es-sant* im Süden scheidet, auf die Wasserscheide und giebt ihr für kurze Zeit eine geradezu östliche Richtung. Dann zieht sie wieder ziemlich gerade gegen Norden, westlich an Bethlehem und an Jerusalem vorbei. Nachdem sie in der Nähe von Jerusalem etwas gesunken ist (817 m), steigt sie bei *bētīn* (= Bethel Bd IX S. 576, 7—49) wieder auf 881 m. Für diese Gegend sind charakteristisch teils die geringeren Höhen — die höchste ist der *nebi samwil* nordwestlich von Jerusalem 895 m — teils kleinere Hochebenen besonders im Westen der Wasserscheide, die nur unbedeutend auf ihre Ostseite hinübergreifen. Sie erstrecken sich von *el-bīre* (Bd IX S. 578, 7—10) und dem westlicher gelegenen *rāmallāh* südwärts bis an die Nord- und Westseite Jerusalems und bis nach Bethlehem hin. Südwestlich von dieser Stadt hat sie den Namen *el-bak'a* oder *el-buk'e'a* und wird der *Rephaimenebene* Jes 17, 5; Jos 15, 8; 18, 16; 2 Sa 5, 20. 24; 23, 13 seit 60

dem 16. Jahrhundert gleichgesetzt, wahrscheinlich mit Recht. Auch westlich von Bethleem über bêt dschalā nach bittir hin (Bd IX S. 570, 57—571, 3) ist die Bodenoberfläche ziemlich eben. Alle diese Ebenen haben ihre Gefälle durch den wādi bêt haninā (nördlich) und den wādi el-werd (südlich) in den wādi es-sarār. Von der Hochebene des wādi bêt haninā laufen mehrere Höhenzüge nach Westen; sie sind deshalb von Wichtigkeit, weil sie im Altertum und im Mittelalter für die Verkehrswege nach der Küste benutzt wurden. So von ed-dschib (= Gibeon Bd IX S. 577, 16—46) nach dem unteren und oberen Bet Horon, bêt 'ūr et-tahtā und bêt 'ūr el-fokā (vgl. Bd IX S. 583, 32—46). Ferner vom nebi samwil über biddū nach Südwesten mit den Dörfern karjet el-'ineb, sārīs (s. Bd IX S. 570, 49—51; 571, 22—26) und bêt mahsir. Dieser letztere Rücken ist wahrscheinlich der Berg Ephron, der in der Grenze des Stammes Juda Jos 15, 9 erwähnt wird. Etwa 20 km westlich von der Wasserscheide dehnt sich am wādi selmān südwestlich von Bet Horon die Ebene von jalō (= Ajalon Bd IX S. 581, 16—23) aus, heute merdsch ibn 'omēr genannt, 200—250 m hoch. Die dritte Gruppe des südlichen Berglandes, das Bergland von Bethel, umfaßt eine zeriffene und namentlich im Westen der Wasserscheide wenig übersichtliche Landschaft. Ihre Breite ist gering, am Kamm des Gebirges selbst von bêtin bis zum tell 'asūr (1011 m) etwa 10 km. Der Berg von Bethel 1 Sa 13, 2 (Jos 16, 1?) ist wahrscheinlich der Rücken, der sich von dem Orte bêtin nordwärts zum tell 'asūr erstreckt. Als ihre Grenzen gegen Norden gelten einerseits der zum Meere sich senkende wādi dēr ballūt, andererseits der zum Jordan fallende wādi el-'audsche. Im Westen der Wasserscheide ziehen einige Thäler in der Richtung von Norden nach Süden, sie dienen seit alter Zeit der Straße von Sichem nach Jerusalem. Zu ihnen gehört der wādi ed-dschib, dessen Name vielleicht mit dem Orte Γηβα zusammenhängt, der nach dem Onomasticon des Eusebius 248; 138 (ed. de Lagarde) 5 römische Meilen oder 7 km am Wege von Gophna (heute dschifnā) nach Neapolis gelegen hat. Dieser Wadi gehört zu dem oberen Lauf des wādi dēr ballūt und wird in der Nähe des tell 'asūr von steilen Höhen flankiert, die dem tiefen Thale etwa 10 km nördlich von bêtin bei der Quelle 'ain el-haramije ein malerisches Ansehen verleihen. Im Süden erhebt sich vor der Biegung des Thals nach Westen der burdsch bardawil (d. i. Balduin) zu 792 m, im Osten der burdsch el-lisāne zu 963 m. Weiterhin nach Westen ragen eine große Anzahl einzelner Gipfel zwischen den zur Küste laufenden Wasserbetten empor. Von 'ain sinjā und dschifnā aus (Bd IX S. 583, 7—12) läßt sich ein zusammenhängender Höhenzug verfolgen, über dessen Rücken die römische Straße von Jerusalem nach Caesarea lief, an tibne vorbei, das wahrscheinlich Thimnath Serah des NT ist (Bd IX S. 583, 12—22).

— Das gesamte südliche Bergland senkt sich nach Osten hin zum Toten Meere und zum Jordanthale, die erste und zweite Gruppe in drei Terrassen, die dritte Gruppe bei bêtin in zwei Terrassen, weil die dritte Stufe des Gefenkes nördlich von Jericho nach Westen zurücktritt und sich mit der zweiten Stufe verbindet. Die Terrassen laufen mit der Wasserscheide zwischen dem Jordan und dem Mittelmeere ziemlich parallel. Wenn unmittelbar östlich an den Kamm eine Hochebene grenzt, wie zwischen halhūl und tekū'a, so ist der Abfall der ersten Stufe nicht steil, um so steiler jedoch die folgenden Stufen. Der Höhenunterschied zwischen dem Kamm des Gebirges 900—1000 m über dem Mittelmeer und dem Spiegel des Toten Meeres 393 m unter dem Mittelmeere ist an sich schon sehr groß. Welch einen Absturz das Gefälle von der Höhe bis zur Tiefe bildet, läßt sich einigermaßen daraus ermessen, daß die beiden entgegengesetzten Punkte nur 25 km in der Luftlinie voneinander entfernt sind. Auf ein Kilometer kommt demnach durchschnittlich ein Gefälle von 54 m! Daraus wird es begreiflich, daß hier die Regentwasser über die Oberfläche nur hinschießen, daß von einer eigentlichen Befruchtung des Bodens in der Regel nicht die Rede sein kann, daß die Abhänge mit der zunehmenden Tiefe immer kahler und öder werden. — Das westliche Gefenke hat in der ersten und zweiten Gruppe eine beachtenswerte Eigentümlichkeit. Diese haben nämlich nach Westen hin eine sehr deutliche Grenze in einer Anzahl Seitenthäler, die von Süden oder von Norden her in fast vertikaler Richtung in die nach Westen streichenden Hauptthäler einfallen. Insgesamt stellen sie einen von Norden nach Süden verlaufenden Einschnitt in dem Gebirge dar, zu dem das Bergland von Osten her allmählich abfällt, der aber im Westen meist wieder von steilen Höhen eingefast ist. In der Richtung dieses Einschnitts tritt wieder die Richtung des Bruchsystems hervor, das die Gestalt der jetzigen Oberfläche Palästinas hervorgerufen hat (s. S. 562). Der Einschnitt beginnt am südlichen Rande des wādi malake, etwa 8 km nordwestlich von bêt 'ūr et-tahtā, wo der wādi el-muslib von Süden her ein-

mündet; er setzt sich nach Süden fort in dem wādi el-mikteli und erweitert sich am wādi selmān zu der Ebene von jalō (s. oben S. 566). Die Orte aschuwa' (s. Bd IX S. 562, 39—41) und artūk bezeichnen die Linie des Einschnitts bis zum wādi es-sarar. Im Süden dieses Thales bildet der wādi en-nadschil, im Süden des wādi es-sant der wādi es-sūr die Grenze zwischen dem eigentlichen Hochland und den westlichen Vorbergen. Sie steht daher bis zum wādi el-afrandsch (von Hebron nach bēt dschibrīn) völlig fest. Aber auch südlicher noch treten einige Spuren eines erhöhten Randes der nach der Küste streifenden Vorberge hervor; so die Höhen von idnā, bēt 'auwa 456 m, chirbet dschēmar 466 m und tell chuwēlife. Mit diesem letzteren Punkte befinden wir uns bereits an der Grenze zwischen dem wādi esch-scherī'a und dem wādi 10 el-chalil am Südrande des Berglandes (s. oben S. 565). Das niedrigere Hügelland, das durch diesen Einschnitt von dem eigentlichen Gebirge getrennt wird, ist die Sephela des XI; vgl. unten II, 6.

3. Das mittlere Bergland hat im Norden seine natürliche Grenze an der Ebene Jesreel und zerfällt in zwei Gruppen. Die südliche Gruppe reicht vom wādi dēr ballūt im 15 Westen und wādi el-'audsche im Osten bis zum wādi esch-scha'ir im Westen und wādi el-humr im Osten. Die große Wasserscheide wendet sich etwa 5 km nördlich von dem hohen tell 'asūr (s. o.) nach Osten und nach anderen 5 km wieder nach Norden bis zu dem hochragenden Gipfel et-tuwānik 868 m. Sie nähert sich also auf dieser letzteren Strecke dem Jordantal, und zwar auf 15—20 km. Die erste Folge davon ist, daß die von Süden 20 nach Norden ziehende alte Verkehrsstraße den Rücken des Gebirges verläßt und unter Benutzung einiger Längsthäler, jedoch mit Überschreitung des wādi isch'ār (oder wādi el-beschārāt, des oberen Laufs des wādi dēr ballūt), ferner durch den südlichen Zipfel der Ebene el-machna ohne bedeutenden Höhenwechsel die Gegend des alten Sichem (heute nābulus) erreicht. Die zweite Folge ist, daß sich der Absturz zum Graben des 25 Jordan in einem schmalen Raume vollzieht und daher sehr schroff wird. Es finden sich Abhänge von 600—700 m Tiefe. Zugleich haben die Thäler bis zum Jordan einen kürzeren Lauf als im südlichen Berglande. Ihre Bildung zeigt eine bemerkenswerte Eigentümlichkeit. Sie weisen nahe an der Wasserscheide eine große Anzahl von reich verzweigten Seitenthälern auf, die sich von Norden und von Süden her mit dem Haupt- 30 thal vereinigen, ehe dieses von der ersten Terrasse des östlichen Gefäßes, den äußeren Rand durchbrechend, in die Tiefe des Jordantales hinabsteigt. Das hängt damit zusammen, daß dieser Rand der ersten Terrasse, der Höhenzug östlich von der Wasserscheide, näher an diese herangerückt ist und im tuwānik ganz in sie übergeht. Dadurch wird die Terrasse ziemlich schmal, aber ihr Boden ist noch nicht unfruchtbar, weil die Gewässer 35 nicht so schnell von ihr abfließen. Vom tuwānik an nimmt die Wasserscheide eine westliche Richtung bis zum Garizim des XI, Ri 9, 7; Dt 11, 29f., heute dschebel et-tōr 870 m, von hier an wieder eine nördliche. Sie durchzieht als ein kaum bemerkbarer Rücken die schmale Ebene östlich von dem heutigen nābulus bei dem Dorfe balāta und 40 trug dort einst das alte Sichem, hebr. sch'ekom, d. i. „Rücken“ (des Landes), vgl. d. A. Samaria. Über den Ebal des XI Dt 11, 29f.; 27, 12f.; Jos 8, 33, heute dschebel eslamīje 938 m, setzt sie sich zunächst in nördlicher Richtung fort. Die Lage der nordwärts streichenden Gesteinschichten bringt es mit sich, daß das unterirdische Wasser am südlichen Fuß des Ebal und ebenso des Garizim nicht hervortritt, wohl aber am nördlichen Abhänge des Garizim, wo es durch den ansteigenden breiten Fuß des Berges in seinem 45 südlichen Gefälle gleichsam gestaut wird und in zahlreichen Quellen an die Oberfläche dringt. Daher ist der nördliche Fuß des Garizim gut bewachsen, während im übrigen beide Berge ziemlich kahl, wenn auch nicht gerade unfruchtbar sind. Die Wasserarmut und die nördliche Lage des Ebal entsprechen der Angabe, daß der Fluch des Gesetzes auf diesen Berg gelegt werden soll, während der Segen dem Berge Garizim zukommt 50 Dt 11, 29, oder wie es Dt 27, 12f. heißt, daß die den Segen Sprechenden auf dem Garizim, die den Fluch Sprechenden auf dem Ebal stehen sollen Dt 27, 12f. (anders Jos 8, 33 ff.). Die gesamte westliche Abdachung, die zu der südlichen Gruppe des mittleren Berglandes gehört, zeigt schon mildere Formen als im Süden. Sie bildet eine stark gewellte Oberfläche, in der einige lang gestreckte Rücken deutlich hervortreten; so besonders 55 die Höhen bei dem Dorfe sindschil (792 m), ferner die von dem Dorfe 'akrabe (632 m) und vom Garizim nach Westen streichenden Bergzüge. Die nördliche Gruppe des mittleren Berglandes umfaßt das Gebiet vom wādi esch-scha'ir und dem tuwānik an bis zur Ebene Jesreel. Die Wasserscheide wechselt auch hier wieder ihre Linie. Während sie bei dem alten Sichem etwa 30 km vom Jordan entfernt ist, tritt sie ihm im rās 60

ibzik und im dschebel fukū'a auf 15 km nahe. Dieser letztere ist der Berg, richtiger das Gebirge (von) Gilboa im *AT* 1 Sa 31, 1: 2 Sa 1, 21. Er streicht zuerst nordwärts, biegt dann nach Nordwesten um und fällt steil zur Ebene Jesreel ab. Sein südlicher Teil ist fruchtbarer als der nördliche. Der Abfall zum Jordan zeigt hier eine gewisse Mannigfaltigkeit. Wir finden vom tuwānik an nicht mehr Terrassen, deren Ränder parallel mit der Wasserscheide und dem Jordan verlaufen, sondern vier in gleicher Richtung, von Nordwesten nach Südosten ziehende 20 km lange Rücken, von denen die drei südlichen im karn sartabe (379 m), im rās umm el-charrūbe (210 m) und rās umm zōka (256 m) nahe an den Jordan herantreten. Zwischen diesen Rücken breiten sich schöne, offene Täler aus. Das ausgebehnteste ist der wādi fār'a, dessen obere breite Seitenthäler von nābulus im Süden bis tūbās im Norden reichen. Zu seinem Gebiet gehört die fruchtbare, durch ihren Weizen berühmte Ebene el-machna östlich von nābulus. Ihr südlicher Arm dehnt sich 9—10 km lang am östlichen Fuße des Garizim aus, der südöstliche Arm, 8 km lang, berührt die Dörfer salīm und bet dedschan. Sie liegt etwa 550—600 m über dem Meer. Vielleicht ist sie im *AT* unter dem Namen *רמזרזר* als Grenze zwischen den Stämmen Ephraim und Manasse östlich von Sichem Jos 17, 7 erwähnt; der Artikel des Wortes scheint nicht auf einen Ort, sondern eher auf eine Gegend hinzudeuten. Am dschebel fukū'a findet sich diese Art der Tälerbildung nicht mehr. Der schmale Abhang (etwa 15 km) zwischen Wasserscheide und Jordan ist von zahlreichen kurzen Tälern durchfurcht, die aus der Höhe von 400—500 m mit starkem Gefälle durch die Ebene von bēsān, dem alten Bethsean Jos 17, 11—13; Ri 1, 27, zum Jordan eilen. In dem westlichen Abhang des Gebirges zweigt sich von der Wasserscheide bei dem Dorfe jāsid (683 m) ein höherer Rücken nach Westen hin ab, der sich in dem schēch bejāzid bis zu 724 m erhebt. Weiter nach Norden sind die Maschen der Berg- oder Hügellisten breit und lose gelegt, so daß sich wiederholt fruchtbare Ebenen zwischen ihnen ausbreiten können, namentlich am oberen und mittleren wādi salhab südlich von dschenin. Die letztere hat den Namen sahil 'arrābe von dem wohlhabenden Dorfe 'arrābe und trägt den tell dōtān, der dem biblischen Orte Dothan oder Dothaim Gen 37, 14—17 entspricht. Die Höhen bei kefr kūd (bis zu 463 m), die walbige Umgebung des schēch iskander (518 m) bei umm el-fahm und das Hügelland bilād er-rūha (rōha), das mit dem Ausläufer el-chaschm (169 m) an der Küste endigt, stellen eine lose Verbindung des mittleren Berglandes mit dem Karmel dar (s. d. A. Bd X S. 80 ff.).

Ein Teil dieses mittleren Berglandes hat in der Bibel den Namen Gebirge Ephraim; es fragt sich, welcher? Man wird geneigt sein zu antworten: der von dem Stamm Ephraim bewohnte Teil. Diese Antwort verliert jedoch sehr an ihrer anfangs einleuchtenden Zuverlässigkeit, wenn man sich überlegt, daß Ephraim ursprünglich nicht Name des Stammes ist, sondern Name der Landschaft, die der Stamm bewohnte. Ephraim bedeutet fruchtbares Land, Fruchtländ (vgl. *רפ*, *רפ* und Gen 49, 22) und ist verwandt mit dem Landschaftsnamen Ephrath (Bd IX S. 724, 46—48). Man wird nun unter einem solchen Namen ursprünglich nicht die rauhe, ziemlich steinige Gegend bei bētīn und dem tell 'asūr verstanden haben. Weiter muß man doch daraus, daß später nicht der nördliche, sondern der südliche Teil des Gesamtgebietes von Joseph Ephraim hieß, den Schluß ziehen, daß an dem nördlichen Teil, d. h. an den südlichen Grenzen der Ebene Jesreel, der Name ursprünglich nicht gehaftet hat. Die Gegend an der Ebene Jesreel hätte man wohl Ephraim, aber nicht Gebirge Ephraim nennen können. Es ist daher wahrscheinlich, daß diese Bezeichnung eigentlich etwa dem Teile des Berglandes zukam, der sich von el-lubbān bis nach jāsid ausdehnt, mit Ausnahme der niedrigeren Abhänge am Jordanthale. Mit der Zeit wurden auch Ortschaften zum Gebirge Ephraim gerechnet, die im Gebiete Benjamins lagen Ri 4, 5; 1 Sa 14, 22; 2 Sa 20, 21; das erklärt sich daraus, daß mit der Teilung Josephs in Manasse und Ephraim dieser letztere Name eine weitere Ausdehnung nach Süden hin erhielt, und daß damit auch der Ausdruck Gebirge Ephraim in dieser Richtung vordrang. Das ist ein Sprachgebrauch der späteren Zeit, von dem man nicht ausgehen darf, wenn man die Meinung der früheren Zeit feststellen will. Diese liegt der alten Erzählung Jos 17, 14—18 zu Grunde: Joseph besitzt schon das Gebirge Ephraim; die Erweiterung seines Besitzes geht so vor sich, daß er den höher gelegenen Wald (B. 17) ausrodet und sich dann dort ansiedelt; dieser höher gelegene Wald läßt sich nach den natürlichen Verhältnissen nur im Süden des bisherigen Besitzes denken. Mit den Grenzen des Stammes Ephraim Jos 15 f. fällt der Umfang des Gebirges E. nicht von vornherein zusammen.

4. Die Ebene Jesreel (vgl. Bd VIII S. 731 ff.) hat die Gestalt eines rechtwinkligen Dreiecks, dessen Langseite durch dschenin, durch den Abfall der Höhen von kefr küd und umm el-fahm sowie der bilād er-rüha, endlich durch den südöstlichen Fuß des Karmel gebildet wird. Die östliche Seite grenzt an den dschebel fukū'a (s. oben S. 568), an den dschebel ed-dahī und an den Thabor (vgl. unter 5). Von hier aus, wo die rechte Ecke des Dreiecks liegt, läuft die Nordgrenze über iksāl und dschebātā an den Fuß des Karmel. Die Ebene liegt 60—75 m über dem Mittelmeere und hat ihr Gefälle nach dem Mittelmeer; alle ihre Wasser werden durch den nahr el-mukattā, durch den Kison des AT Ri 5, 19—21; 1 Kg 18, 40, dorthin abgeführt. Für die Beschaffenheit und den Anbau der Ebene ist der Umstand von Wichtigkeit, daß ihre Oberfläche an den Rändern höher ist als in der Mitte, daß das Wasser nach der Mitte zusammenläuft und dort oft Sümpfe bildet, so daß die Ebene nur an den Rändern bewohnbar ist. Vermutlich ist das im Altertum ebenso gewesen wie jetzt. Die Wasserscheide befindet sich im Osten, an den tiefen Mulden, die zu beiden Seiten des dschebel ed-dahī den Zugang zu dem Jordanthal öffnen. Dieser einzeln stehende Berg bildet ein unregelmäßiges Viereck, das sich mit der ganzen Umgebung nach Osten senkt. Seine bekanntesten Gipfel sind der nebi ed-dahī 515 m, tell el-addschūl 334 m und kōkab el-hawā 297 m. Das Thal im Süden durchfließt der nahr dschalūd (d. i. Goliath), dessen kurzer Lauf von zer'in über bēsān zum Jordan von einer wichtigen alten Straße begleitet wird; das viel engere Thal im Norden entwässert der wādi esch-scharrār oder wādi el-bīre. Am dschebel ed-dahī zeigt sich mehrfach Basalt; das vulkanische Geröll fällt seit Jahrtausenden in die Ebene Jesreel herab, verwittert dort und giebt dem Boden seine außerordentliche Fruchtbarkeit.

5. Das nördliche Bergland zerfällt in zwei Teile, in das Bergland von Untergaliläa und Obergaliläa. Das erstere füllt den Raum vom Jordan und vom See 25 Genezareth im Osten bis zur Ebene von Akko im Westen, von der Ebene Jesreel im Süden bis zu den Höhen von er-rāme und bis zum wādi el-amūd am See Genezareth im Norden. Es zerfällt in mehrere, parallel von Westen nach Osten streichende Höhenzüge; zwischen ihnen liegen kleine Ebenen. Die südlichste Gruppe pflegt man nach Nazareth zu benennen; sie beginnt mit den etwas bewaldeten Hügeln, die an den nahr 30 el-mukattā oder Kison gegenüber dem Karmel herantreten (180 m) und nach Osten zu höheren Gipfeln ansteigen. Nördlich oberhalb Nazareth's erhebt sich der dschebel essih zu 560 m, der Thabor hat eine Höhe von 562 m, das Dorf sārōna oberhalb des Sees von Genezareth liegt 272 m hoch. Der Thabor steht wie ein vorspringender Pfeiler des Gebirges unmittelbar an der Ebene Jesreel, ein kegelförmiger, schön gerundeter 35 Berg, der noch etwas Wald auf seiner Kuppe trägt. Der Gipfel steht nach allen Seiten hin frei, nur nach Nordosten hängt der Körper des Berges mit dem Berglande von Untergaliläa zusammen. Er besteht aus Kalkstein, doch ist der nordöstliche Fuß mit Basalt bedeckt. Schon das sogenannte Hebräer-Evangelium hat den Thabor als die Stätte der 40 Verkündigung Jesu bezeichnet. Daß diese Annahme sehr bald Beifall gefunden hat, geht daraus hervor, daß vielleicht schon in 4., jedenfalls aber im 6. Jahrhundert der Gipfel zuerst durch Kirchen, dann auch durch Klöster ausgezeichnet wurde, die das Andenken an dieses Stück der biblischen Geschichte festhalten sollten. Die letzte der Kirchen wurde durch den Sultan Bibars 1263 zerstört. Zuerst haben sich die Griechen wieder auf dem Gipfel angesiedelt (seit 1862), dann die Franziskaner. Die letzteren haben neuerdings die Reste der alten 45 Gebäude vom Schutte befreit (vgl. Barnabé, Le Mont Thabor 1900). Gegenwärtig trägt der Gipfel demnach ein griechisch-orthodoxes und ein römisches Kloster mit Kirche. Außerdem hat man aber auch zahlreiche Spuren der einstigen Ortschaft, die der Gipfel trug, sowie der Befestigungen, die zum Teil von Josephus angelegt wurden (s. Bd VI S. 342, 43—45), gefunden. Die Annahme, daß der Thabor der Berg der Verkündigung 50 Jesu sei, ist eine grundlose Legende. Durch Eusebius V, 70, 6 und Josephus Vita 37 ist sicher bezeugt, daß der Berg zur Zeit Jesu bewohnt war. Dieser Umstand paßt nicht zu der Angabe der Evangelien Mt 17, 1; Mc 9, 2, daß Jesus die Jünger auf einen hohen Berg „besonders alleine“ geführt habe. Der jetzige Zusammenhang der Erzählungen bei Mt und Mc weist in den Norden des Sees Genezareth, und endlich will doch auch 55 erwogen werden, ob der Berg der Verkündigung überhaupt mit der Geographie etwas zu thun hat. — Der zweite Höhenzug läßt sich als die Berge von tur'an bezeichnen; zu ihm gehört der dschebel tur'an 541 m, der karn hattin 316 m und die sogenannte menāra („Warte“) am See Genezareth. Die südlich gelegene Ebene ist nur klein und heißt wādi er-rummāne, die nördlich gelegene ist umfangreicher; sie wird sāhel el-

battōf genannt und entspricht der Ebene Asochis bei Josephus Vita 45. Vielleicht entspricht das Thal Jephthah-El auf der Grenze zwischen Sebulon und Isser Jos 19, 14. 27. Der dritte Höhenzug ist das Hochland esch-schaghūr. Es beginnt im Westen bei dem ansehnlichen Dorfe schef a'amr (s. Bd VI S. 343, 50 f.), das nur 41 m über dem Mittelmeere liegt, setzt sich ansteigend und in zunehmender Breite nach Nordosten und Osten fort, bis es in den steilen Höhen zwischen dem wādi el-hammām und dem wādi er-rabadīje am See Genezareth endigt. In den schwer zugänglichen Höhlen dieser Klippen hatten die „Räuber“ ihre Verstecke, gegen die Herodes der Große einen mühsamen Kampf führte (Bd VI S. 343, 25—32). Die höchsten Gipfel sind der dschebel ed-dedebe 10 543 m, der dschebel chanzīre 402 m und der rās krūmān 554 m; an ihrer Nordseite breitet sich die Ebene von 'arābe aus. Die Wasserscheide wechselt in dem Berglande von Obergalilāa ähnlich wie in dem Berglande von Samaria südlich von der Ebene Jisreel. Von dem westlichen Fuße des Thabor schiebt sie sich bis in die Nähe von Nazareth nach Westen vor, tritt dann in nordöstlicher Richtung bis zu dem schwarzen 15 (vulkanischen) Gipfel des karn hattīn zurück, springt wieder nach Westen vor bis in die Mitte des Landes, geht dann in einigen Biegungen wieder nach Osten zurück und vereinigt sich östlich von er-rāme für kurze Zeit mit dem Bergrücken, der die Südgrenze des Berglandes von Obergalilāa bildet, mit dem dschebelet el-'arūs 1073 m. Von hier ab streicht sie im allgemeinen in nördlicher Richtung 15—20 km bis in die Gegend 20 von mārūn er-rās, einige Biegungen abgerechnet, die nach Westen ausschweifen, z. B. über den dschebel dschermak 1199 m und über das Dorf sa'sa'. Sie wendet sich dann nach Osten, vereinigt sich bald mit dem östlichen Randgebirge von Obergalilāa, dessen nördliche Richtung sie teilt, und geht zuletzt, bei chirbet el-menāra und hūnīn (900 m), geradezu in den östlichsten Rücken nahe oberhalb des Jordans über. Sie findet ihr 25 Ende in dem dschebel ed-dahr, der zwischen dem nahr el-kāsīmīje und dem nahr el-hāsbanī trennt (vgl. oben S. 558). Das Zurücktreten der Wasserscheide nach Osten, ihr Zusammenfallen mit dem äußersten Rücken des Gebirges längs der Jordanspalte verleiht dem nördlichen Galilāa eine Oberflächenbildung, die sich von der Eigentümlichkeit der südlicheren Gegenden B.s deutlich unterscheidet: im Süden die Wasserscheide meist in 30 der Mitte des Berglandes zwischen der Küste und dem Jordan, hier am Ostrand. Diese Bildung erinnert einerseits an den Aufbau der Libanonlandschaft, indem sich dort ebenfalls der Kamm des Gebirges ohne Mittelglieder zu dem Tieflande der bikā hinabsenkt, wie hier zum Jordan, andererseits hat sie nach Westen hin die Ausdehnung eines ziemlich abgeschlossenen Hochlandes ermöglicht, wie wir es nirgends im Süden westlich 35 von der Wasserscheide finden. Die Ränder dieses Hochlandes von Obergalilāa sind folgende. Der südliche Gebirgszug beginnt in der Nähe von 'akkā (karn hennawī 570 m) und läuft ostwärts über den nebi heider 1049 m, über die dschebelet el-'arūs 1073 m, über safed 838 m und über den dschebel kan'an 840 m, bis an den Jordan unterhalb der Brücke (dschir) benāt ja'kūb. Der östliche Gebirgszug hat im 40 Süden eine ziemliche Breite; es gehören zu ihm die Höhen, die den wādi el-wakkās und den wādi el-hindāsch, die bedeutendsten Täler des östlichen Abhangs, umgeben; so der dschebel safed nordwestlich von dem gleichnamigen Orte (s. Bd VI S. 344, 7—11) mit dem dschebel dschermak auf der Wasserscheide, dem höchsten Berge Galilāas (1199 m). Der dschebel safed zeichnet sich durch seinen Wasserreichtum aus, z. B. 45 bei dem Orte mērōn (vgl. Jos 11, 5. 7 „die Wasser von Merom“), und durch seine fruchtbaren Hochebenen, wie merdsch ed-dschisch (Bd VI S. 344, 14—16). Von hier öffnen sich mehrere Wege nach wichtigen Punkten des Landes, so durch den wādi el-karn nach der Küste des Mittelmeeres, durch den wādi el-'amūd bei safed ein Abstieg zum See Genezareth, durch den wādi ed-dubbe oder wādi selūkīje nordwärts zum 50 nahr el-kāsīmīje und dem Gebiete Sidons. In der Nähe der alten Stadt kades (Bd VI S. 339, 16—21) verläuft der östliche Gebirgszug in mehreren Parallelketten, zwischen denen sich kleine Hochebenen ausdehnen, wie merdsch el-hadīre (Bd VI S. 339, 14) und merdsch kades (bis zu 484 m ansteigend). In der Gegend von mēs fällt er mit der Wasserscheide (s. oben) zusammen und erreicht über den dschebel hūnīn 55 (900 m) sowie dschebel 'awēda die Hochebene merdsch 'ajūn (Bd VI, S. 339, 26—28) und den dschebel ed-dahr 673 m. Im Westen ist er von niedrigeren Parallelketten begleitet, zwischen denen der wādi el-'iz a kāne zu dem nahr el-kāsīmīje hinabführt. Der westliche Rand Obergalilāas beginnt im Süden bei dem Dorfe kisrā (768 m) westlich vom nebi heider und zieht nordwärts (oder etwas nordwestlich) etwa der Küste 60 parallel über die Höhen tell belāt 616 m, chirbet belāt 752 m, rās umm kabr

715 m, dschebel dschamle 800 m nach chirbet selem 674 m am wādi el-hadschēr nördlich von der mittelalterlichen Festung tibnīn 766 m (vgl. oben S. 558). Einige Täler durchbrechen diesen Höhenzug und stellen Verbindungen zwischen dem inneren Hochlande und der Küste her; der wādi el-hubēschiye aus der Gegend von tibnīn nach Tyrus, der wādi el-ezzīye vom dschebel 'adātīr 1006 m an die Küste südlich von Tyrus, der wādi el-karn vom dschebel dschermak und von der dschebelet el-'arūs an die Küste bei ez-zīb (= Achsib Ri 1, 31; Jos 19, 29). Den Nordrand des Hochlandes von Dbergalilāa bilden die Höhen zwischen chirbet selem und hūnīn, die ihr Gefälle bereits nach dem nahr el-kāsīmīye zu senken. Das gesamte Hochland stellt somit ein unregelmäßiges Viereck dar, das im Süden breiter ist als im Norden. Im Innern des Vierecks lassen sich in der Richtung von Südosten nach Nordwesten zwei Bergketten verfolgen; die eine zieht vom dschebel dschermak nach chirbet belāt, die andere vom dschebel el-ghābiye südwestlich von kades über den dschebel mārūn nach chirbet el-jādūn bei tibnīn. Im Südwesten der ersten Kette, am oberen wādi el-karn, ist das Land fahl und öde, mit Ausnahme der Senkung el-bukē'a in der Nähe des Dorfes el-bukē'a (Bd IV S. 344, 27—30); zwischen beiden Ketten dehnen sich fruchtbare, gut angebaute, auch bewaldete Hochebenen aus. Waldungen finden sich auch am dschebel mārūn, namentlich westlich davon.

6. Die Ebenen zwischen Bergland und Küste. Sie sind eine Eigentümlichkeit des südlichen Syriens und beginnen unmittelbar südlich vom rās en-nākūra oder 20 dem dschebel el-muschakkah (s. o. S. 562). Die erste ist die Ebene von Acco (ober 'akka); sie erstreckt sich bis an den nördlichen Fuß des Karmel, hat eine größte Länge von 19 km und eine größte Breite von 6 km. Der nördliche, spitz zulaufende Teil ist fruchtbar und gut angebaut; die Dörfer machen einen freundlichen Eindruck. Der mittlere Teil ist ein sumpfiges, von dem nahr na'amān, dem Belus der Alten, durchflossenes Gebiet zwischen 25 dem Dorfe schefā 'amr und der Stadt Acco, daher nur an den höher gelegenen Rändern im Osten ergiebig. Der dritte Teil ist die Umgebung des unteren Rison, ebenfalls sumpfig und ungesund, doch mit reichlichem Grasswuchs. — Die Ebene im Westen des Karmel (s. Bd X S. 80 ff.) ist anfangs sehr schmal und erreicht am nahr ez-zerkā, etwa 30 km südlich vom Vorgebirge des Karmel, nur eine Breite von 3—4 km. Sie wird von den Quellbächen des Karmel bewässert und eignet sich zum Anbau. In der Nähe der Ruinen von tantūra am Meer, der alten Stadt Dor, wird die Örtlichkeit zu suchen sein, die Jos 12, 23 nāfat oder nāfot dōr, vielleicht „die Abhänge von Dor“, genannt (vgl. 1 Kg 4, 11) und Jos 11, 2 von der Sephela und den übrigen Teilen Kanaans unterschieden werden. Ob der westliche Ausläufer der bilād er-rūha, heute 35 el-chaschm genannt (s. oben S. 568), im Altertum dazu gerechnet wurde, läßt sich nicht entscheiden. Der nahr ez-zerkā ist der von Plinius V, 17 erwähnte Krotobilfluß; denn in seinen Sümpfen finden sich noch heute Krokodile. — Südlich von diesem Küstenflusse beginnt die im AT mehrfach genannte Ebene Saron, hebr. יַרְדֵּן, also mit dem Artikel (vielleicht = „die Ebene“), ausgezeichnet durch Wasserreichtum und Pflanzenwuchs Jes 33, 9; 35, 2, sowie durch Viehweiden 1 Chr 27 (26), 29. HL 2, 1 wird besonders die Blume פְּרִי עֵדֶן dieser Ebene erwähnt; es ist wahrscheinlich darunter unsere Zeitlose, *Colchicum autumnale* (vgl. Löw a. a. D. 174), zu verstehen, die auch heute noch in großen Mengen dort blüht, während Luther nach dem Vorgange der alten Uebersetzungen allgemein „Blume“ dafür gesetzt hat. Dagegen scheint Jes 65, 10 Saron als ein in der Gegenwart öder, erst in der Zukunft nutzbarer Landstrich gedacht zu sein; doch ist der Name dort wohl nur durch Verlesung des Textes eingebracht. Die Ebene dehnt sich nach Süden hin aus bis zur Mündung des nahr rūbīn und landeintwärts bis zu einer Hügelkette, die sich von er-ramle über tell ed-dschezer (Bd IX S. 581, 49 bis 582, 5) nach latrūn zieht, d. h. bis an den Fuß des Berglandes. Ihre Länge beträgt etwa 70 km; ihre Breite ist verschieden, bei Cäsarea 12 km, bei Jafa 20 km. Sie steigt ostwärts zum Fuß des Berglandes an, etwa bis auf 70 m. Von ihrer Oberfläche kann eigentlich nur im Gegensatz gegen das Bergland gesagt werden, daß sie eben ist; an einzelnen Erhöhungen des Bodens fehlt es nicht. So liegt eine Hügelgruppe östlich von Cäsarea bei kerkūr, die gut mit Eichen bewachsen ist. Eine andere erhebt sich zwischen dem nahr iskanderūne und dem nahr el-audsche, eine dritte östlich von Jafa, die in ihrer östlichen Hälfte noch Reste einer früheren Bewaldung trägt. Während im nördlichen Teile der Ebene viele Strecken nur als Weideland benutzt werden, ist die Gegend zwischen Jafa und er-ramle gut angebaut. Vor dem Thore von Jafa beginnen die ausgedehnten prächtigen Gärten, die, durch zahlreiche Schöpfwerke bewässert, reiche 60

Ernten namentlich an Orangen bringen. Nördlich von Jafa liegt die Kolonie der deutschen Templer Sarona, zwischen Jafa und er-ramle mehrere jüdische Ackerbaukolonien. In der Nähe der Küste zieht sich eine Kette von sandigen, bisweilen auch felsigen Hügeln hin, die den Abfluß der in der Ebene sich sammelnden Wasser aufhalten und die Bildung von Marschen oder Sümpfen neben den Flußläufen veranlassen. An einigen Stellen hat man diesen felsigen Rand durchbrochen, um das überschüssige Wasser aus der Ebene zu schaffen; so ist der nahr el-falk ein künstlicher Durchstich, kein natürlicher Abfluß. Das Grundwasser ist daher überall leicht zu erreichen. Man hat aber schon im Altertum offenbar das Wasser aus den Bergen vorgezogen, indem man für Cäsarea Leitungen von māmās und es-sindjāne aus dem wādi kudrān her erbaute. — Südlich von der Ebene Saron dehnt sich die Ebene der Philister oder die Sephela aus. Dieser letztere Ausdruck begegnet in der deutschen Bibel nur 1 Mak 12, 38, Luther hat in der Regel dafür gebraucht „die Gründe“, jedoch 1 Chr 27 (28), 28; 2 Chr 26, 10; 28, 18 „Aue, Auen“. Das hebräische Wort רְפָלָה bedeutet „Niederland, Unterland“ und ist von der LXX meistens durch η ($\gamma\eta$) $\pi\epsilon\delta\iota\omega\eta$ wiedergegeben, seltener durch $\tau\omicron$ $\pi\epsilon\delta\iota\omicron\nu$ oder durch η $\sigma\epsilon\phi\eta\lambda\acute{\alpha}$ (vgl. oben S. 563). Man hat früher in Betreff der Grenzen dieses Teils von P. sehr geschwankt, indem man meinte, daß die Sephela ein Mittelglied zwischen dem Berglande und der Ebene der Philister bilde, daß daher diese letztere die eigentliche Küstenebene sei, die Sephela aber mehr landeinwärts liege und unmittelbar an das Bergland grenze. Allein diese Meinung ist irrig. Die Aufnahme des Westjordanlandes durch den englischen Palestine Exploration Fund hat völlige Klarheit über die natürliche Beschaffenheit dieses Landstrichs gebracht, und die Angaben des AT stehen mit ihren Ergebnissen vollkommen in Einklang. Eine natürliche Grenze zwischen der Sephela und einer „Ebene der Philister“ giebt es nicht. Diese letztere ist überhaupt keine Benennung, die sich auf die natürliche Beschaffenheit der Gegend stützen könnte. Der von den Philistern bewohnte Landstrich zerfällt in mehrere Ebenen, die in deutlicher Weise durch Hügelreihen voneinander getrennt sind (s. unten). Die schriftlichen Zeugnisse, die wir besitzen, weisen darauf hin, daß man dem Namen Sephela eine weite Ausdehnung nach Westen hin gegeben hat. In den Stellen des AT, die die natürlichen Teile Kanaans aufzählen (s. oben S. 563), findet sich neben den Ausdrücken für Bergland und Küste nur die Sephela, ein besonderes Wort für eine Ebene, die außerdem angenommen werden müsse, jedoch nicht. Das Verzeichnis der Städte Judas in der Sephela Jos 15, 33 ff. greift jedenfalls weit in das westliche Gebiet hinein, ohne daß der Name eines neuen Landesteils angegeben würde (vgl. Bd IX, S. 562 f.). Die „Abhänge“, hebr. רְפָלָה Jos 10, 40; 12, 8, sind nicht die „Hügel“ der Sephela, sondern die Fußlandschaften des Gebirges. Der Ausdruck „Abhang der Philister“, רְפָלָה, Jos 11, 14 bedeutet nichts anderes als die von den Philistern bewohnte Sephela. Endlich geht aus dem Onomasticon des Eusebius und Hieronymus 296; 154 (ed. de Lagarde) hervor, daß noch im 4. Jahrhundert nach Chr. die gesamte ebene Gegend im Norden und Westen von Cleuthropolis (s. Bd IX S. 573, 4—23) den Namen Sephela trug. Von irgend einer Abgrenzung dieses Gebiets nach Westen hin kann demnach nicht geredet werden; die Sephela dehnt sich nach dem Meere hin soweit aus, bis deutliche Merkmale der Küste auftreten, etwa Sanddünen oder felsige Höhen. Von dem östlichen Rande der Sephela, der schon oben S. 566 f. besprochen wurde, laufen verschiedene Höhenzüge in westlicher und nordwestlicher Richtung; sie bilden die Wasserscheide zwischen den zahlreichen Tälern der ziemlich unregelmäßig gestalteten Landschaft. Größere Ebenen breiten sich bei den Orten akir (= Ekron, s. Philister), jebnā (= Jabne), esdūd (= Asdod) und arak el-menschije aus. In der Nähe von esdūd, bei chirbet jasin 35 m, beginnt ein Hügelrücken, der in südöstlicher und östlicher Richtung allmählich zu höheren Gipfeln ansteigt, wie im tell ibdis 138 m und im schech ali 417 m. Er trennt das Gebiet des nahr sukrer von dem wādi el-hesī. Weiter südlich bringen die Hügel um 20 km nach Westen vor; die bekanntesten Höhen sind der tell en-nedschile 165 m und der tell el-hesi 104 m. Eine andere Hügelreihe streicht aus der Gegend von esdūd parallel mit der Küste südwärts bis sumsum und der esnēd; er erhebt sich bis zu 101 und 131 m. Die flachen Rücken am wādi esch scherīa sind die letzten Ausläufer dieses Hügellandes; weiter südlich beginnt das niedrige Vorland des Negeb (s. oben unter 1 und Bd XIII S. 692 ff.). Jos 11, 16 zählt neben der bekannten Sephela noch eine Sephela des (nördlichen) Berglandes von Israel auf. Eine solche Unterscheidung zwischen einer Sephela des judäischen und israelitischen Berglandes — das scheint nach dem gegenwärtigen Texte gemeint zu sein — findet sich sonst im AT nicht. Welche

Grenze zwischen Israel und Juda hier ins Auge gefaßt ist, ergibt sich aus dem Zusammenhange nicht. Jedenfalls ist daran festzuhalten, daß es nördlich vom wādi malāke (vgl. oben S. 566) ein Mittelglied zwischen dem eigentlichen Berglande und der Ebene Saron nicht giebt, daß vielmehr dort das Gebirge selbst zur Ebene abfällt. Jos 11, 2 gehört die Sephela nicht zum ursprünglichen Texte. — Über die Küste ist wenig zu bemerken. Ihre Linie verläuft von tell refah bis zum Karmel ziemlich gerade, ohne nennenswerte Gliederung. Der einzige natürliche Hafen P.s ist die Bucht zwischen Acco und Haifā, deren Breite vom Karmel bis nach Acco 12 km, deren Tiefe 4 km mißt. Der Hafen von Acco ist aber durch zunehmende Versandung, die die von Süden nach Norden flutende Meeresströmung herbeiführt, dann auch durch absichtliche Verschüttung, die der Drusenfürst Fachr ed-din in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts anordnete, um feindlichen Angriffen zu begegnen, fast unbrauchbar geworden. Daher zieht sich der Verkehr mehr und mehr nach der geschützten Rhede von Haifā, an der 1897 aus Anlaß des Besuchs des deutschen Kaisers eine Landungsbrücke, Kaiserstaden von den dortigen Deutschen genannt, gebaut worden ist (vgl. Bd X S. 83). An einigen Stellen erhebt sich die Küste steil aus dem Meer, bei askalān 52 m, bei Jafa 46 m, bei taṅtura und atlit 4—6 m, bei Acco 30 m.

7. Das Jordantal. In diesem Abschnitt soll von dem Flusse selbst, sowie von seiner näheren Umgebung die Rede sein. Der Name des Flusses, hebr. יַרְדֵּן (meist mit dem Artikel), ist oft mit dem Verbum יָרַד herabsteigen in Verbindung gebracht und mit Bezug auf seinen schnellen Lauf als der „herabfließende“ oder „herabsteigende“ gedeutet worden. Aber abgesehen davon, daß diese Bezeichnung für einen Fluß des Berglandes P. nichtsagend wäre (vgl. Dt 9, 21), will beachtet sein, daß sich der Name Ἰορδάνος nach Homer auch auf Kreta findet, was zunächst nicht für semitischen Ursprung geltend gemacht werden kann. Herkunft und Bedeutung des Namens bleibt daher wohl richtiger unentschieden; möglich ist jedoch, daß ihm die Bewohner Kanaans eine appellative Deutung gegeben haben, wie der Gebrauch des Artikels zu beweisen scheint (Hi 40, 23 ist der Text verderbt). Unsere Aussprache „Jordan“ wird durch die LXX, durch Josephus, Plinius und Tacitus bezeugt, und ist deshalb wahrscheinlich älter als die der Majoreten (vgl. Mt und Nachr. des DFB 1896, 10 f. 26 f.; Windler, Altorientalische Forschungen I, 422 f.). Die Araber kennen wohl noch den Namen urdu(n), nennen den Fluß aber gewöhnlich scherrī at el-kebire, d. i. die große Tränke. Der Fluß hat am Fuße des Hermon drei Hauptquellbäche. Der erste ist der nahr el-hāsbanī, dessen stärkste Quelle aus einer Basaltklippe eine halbe Stunde nördlich von hāsbejā am Hermon 520 m über dem Meere hervorbricht. Er durchfließt den wādi et-teim am westlichen Fuße des Hermon (Bd VII, S. 758 ff.), durch den dschebel ed-dahr von dem nahr el-liṭānī getrennt, führt jedoch nur in seinem unteren Laufe beständig Wasser. Der zweite Quellbach ist der nahr el-leddān (oder der kleine Jordan Josephus Bell. jud. IV, 1, 1 § 3; das dort erwähnte Daphne entspricht der etwas tiefer gelegenen chirbet dafne). Er beginnt an dem tell el-kādī, dem alten Dan (Bd VI S. 339, 28—34), einem verlassenen Krater mit zwei Quellen. Die westlichere (155 m) ist von ungewöhnlicher Stärke (ain el-leddān) und vereinigt sich bald mit der anderen zum nahr el-leddān. Der dritte Quellbach ist der nahr bānijās, dessen Quellen sich oberhalb des Ortes bānijās befinden (s. Bd VI S. 381, 28—49). Josephus beschreibt wiederholt Ant. XV, 19, 3 § 364; Bell. jud. I, 21, 3 die tiefe, dem Pan geweihte Grotte, neben der jetzt noch Nischen in der Felswand vorhanden sind, in denen die Bilder des Pan und der Echo aufgestellt waren, wie die Reste einiger Inschriften besagen. Von dieser Grotte aus begann nach Josephus Bell. jud. III, 10, 7 § 509—515 der sichtbare Lauf des Jordan. Er erzählt nämlich zugleich, daß der Tetrarch Herodes Philippus, von dem Wunsche geleitet, die unbekannte Quelle des Jordan nachzuweisen, in die Biala, heute birket rām 7 km weiter östlich, habe Spreu werfen lassen, die im Baneion wieder zum Vorschein gekommen sei. Neuere Forscher, wie Ritter a. a. D. XV, 153. 173—177, Robinson in Neuere bibl. Forschungen 523 f. und Schumacher ZbP IX (1886), 257, haben gewichtige Bedenken gegen diese Angabe des Josephus geltend gemacht; vermutlich liegt bei ihm ein Irrtum hinsichtlich des Ortes vor. Auch die Beschreibung der Grotte, die wir von ihm haben, paßt heute nicht mehr; wahrscheinlich hat ein Erdbeben die Felsendecke zerrissen, und die herabstürzenden Blöcke haben den Raum der Höhle zum größten Teil ausgefüllt. Zahlreiche Wasseradern, die zwischen den Steinen hervorblicken, treten gegenwärtig etwas unterhalb der Grotte als ein starker Bach zu Tage (329 m); rauschend und schäumend stürzt er über Felsen und Trümmer abwärts, wird aber bald durch das Dicht

Pflanzen und Sträuchern, die ihn umgeben, unsern Blicken entzogen. An diesen Ort der rauschenden Wasserfülle verlegt uns der Dichter Ps 42, 7 f. Die drei Hauptquellbäche des Jordan vereinigen sich 8 km südlich von tell el-kādi in einer Höhe von 43 m über dem Meere. Das Gefälle des nahr el-leddān beträgt bis dahin durchschnittlich 14 m auf 1 km, das des nahr bānijās durchschnittlich 45 m. Dann durchfließt der Jordan eine kleine Ebene, die ard el-hūle, deren Name sich als *Ovlada* bei Josephus Ant. XV 10, 3 und XVII 2, 1 findet, als ארבלה im Talmud (Neubauer a. a. D. 27). Sie ist 25 km lang, 10 km breit, nicht allein durch den Jordan, sondern durch viele kleine von Westen und Osten herabkommende Bäche reichlich bewässert und sehr fruchtbar, aber auch sehr ungesund und deshalb unbewohnbar. Zum Teil ist sie freilich von einem undurchdringlichen Dickicht von Rohr und Papyrusstauden bedeckt, in dem sich zahlreiche Wasservögel tummeln. Das äußerste Ende dieses sumpfigen Gebiets bildet der birnenförmige See bahrat el-hūle, dessen südliche Spitze von den nahe herantretenden Höhen eingeengt wird. Sein Spiegel liegt ungefähr 2 m über dem Mittelmeer (vgl. *Memoirs* I, 195). Sein Wasserstand hat gegenwärtig noch 3—5 m Tiefe, wechselt sehr stark mit der Jahreszeit, geht aber im ganzen immer mehr zurück. Es ist lehrreich, die von Josephus Bell. jud. IV, 1, 1 § 3 angegebenen Maße, die freilich nur als runde angesehen werden dürfen, mit den heutigen zu vergleichen. Er bemißt die Länge des Sees auf 60 Stadien, d. i. 2 Stunden, seine Breite auf 30 Stadien. Heute beträgt seine größte Länge 5,8 km, seine größte Breite 5,2 km; der See ist also im Altertum bedeutend länger gewesen als heute. Josephus kennt ihn als den See der Semechoniten, d. h. der Bewohner eines Ortes (oder einer Landschaft) Semechon; damit stimmt die spätere jüdische Überlieferung insofern überein, als sie unter den verschiedenen Formen des Namens auch die Form סמכון bietet; vgl. Josephus Bell. jud. III, 10, 7 § 515; Ant. V, 5, 1 § 199 und Beer in der Monatschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1860, 111. Dagegen ist es ein Irrtum, das kleine Becken als den See (von) Merom zu bezeichnen; Jos 11, 5. 7 ist nur von den Wassern von Merom die Rede, und darunter sind, ähnlich wie unter den Wassern von Jericho Jos 16, 1, die Quellen und deren Bäche zu verstehen, die bei dem Orte Merom in Obergaliläa fließen (vgl. oben S. 570, 45). Der Jordan tritt aus der Südspitze des Sees wieder heraus und setzt seinen Lauf in einem steinigem Bette fort, von hohen Basaltabhängen umgeben, zwischen denen die Wasser 16 km weit wie in einer großen Stromschnelle hinabgleiten. Etwa 2 km südlich vom See überschreitet die alte „Straße nach dem Meer“ (Jes 8, 23), von Damaskus kommend, auf der Brücke (dschisr) benāt ja'kūb den Flußlauf; hier befinden wir uns bereits 13 m unter dem Spiegel des Mittelmeers. Von der bahrat el-hūle bis zum See Genezareth (—208 m), auf einer Strecke von 16 km, fällt der Jordan durchschnittlich 13 m auf 1 km. Bei der Mündung in den See fließt er langsam, weil eine von ihm selbst angeschwemmte Barre ihn aufhält; daher ist er hier meist flach, jedoch breit, bis zu 45 m; freilich wechselt der Wasserstand sehr mit den Jahreszeiten.

Der See Genezareth ist, abgesehen von den Jordanquellen am Fuße des Hermon, der freundlichste Teil des Jordantales. Wenn auch die ihn einschließenden Berge namentlich im Westen nahe und steil an das Ufer herantreten, so zeigt die Randlinie des Sees doch durchweg runde, sanfte Formen. Kleine Ebenen im Westen und Osten zeugen von der Fruchtbarkeit des Bodens und der Milde des Klimas. Die Mannigfaltigkeit der Eindrücke auf das Auge wird dadurch vervollständigt, daß von Norden her das schneebedeckte Haupt des Hermon herüberschaut, während am Westufer in der Nähe von Tiberias schlankte Palmen ihre Kronen im Winde schaukeln. Der See ist 20 km lang und in der Nähe von Tiberias 8—9 km breit; ungefähr stimmen dazu die Maße des Josephus Bell. jud. III 10, 7 § 506: 140 Stadien = 26 km lang und 40 Stadien = 7—8 km breit. Sein Wasser ist süß, ziemlich klar und sehr reich (s. unten Abschnitt VII). Trotz der tiefen Lage und der Abgeschlossenheit des Sees kommen nicht selten Stürme durch die Schluchten im Norden, Nordwesten und Südosten in den Kessel und setzen das Wasser in heftige Bewegung; vgl. Mc 4, 35—41 und die Beschreibung eines solchen Sturmes auf dem See von W. A. Neumann, Qurn Dsheheradi (1894), 22—28. Nach den Andeutungen der Evangelien wurde zu Jesu Zeit die Fischerei dort lebhaft betrieben; während der letzten Generationen war es oft schwer, auch nur ein Boot am Gestade aufzutreiben; erst neuerdings steigt die Zahl der Fischerboote wieder langsam. Der See hat seinen Namen stets, wie es scheint, von einem benachbarten Orte oder einer Landschaft getragen. Im AT heißt er See von Kinnereth oder Kinneroth Jos 12, 3; 13, 27; Nu 34, 11. Das war der Name einer Stadt nördlich von Kallath Jos 19, 35

(s. Bd VI S. 343, e), nach 1 Kg 15, 20 auch der Name einer Gegend. Im NT heißt er See (von) Genesareth, griech. Γεννησαρέ Mc 6, 53; Mt 14, 34; Lc 5, 1. Doch ist die ursprüngliche Form des Namens Γεννησαό 1 Mat 11, 67; Josephus Bell. jud. III 10, 7. 8, hebr. גניזים im Targum und in der Mishna; die erste Silbe wird das hebräische gan = Garten sein, die zweite Silbe enthält vielleicht einen Eigennamen. Dieses Wort bezeichnet eine kleine Landschaft an der westlichen Seite des Sees nahe an seinem Nordende Mt 14, 34; Mc 6, 53, deren Fruchtbarkeit von Josephus a. a. O. in überschwenglichen Worten gerühmt und auch im Talmud (Neubauer a. a. O. 45) erwähnt wird. Man nennt sie heute el-ghuwēr, d. i. das kleine Ghör (s. unten). Sie dehnt sich vom wādi el-hammām nördlich von Tiberias aus bis 'ain et-tino oder bis zum chān minje in einer Länge von 5 km und einer Breite von 1,5 km. Sie wird teils von dem Bach der Quelle el-mudauwara, teils durch die Mündungen der Täler wādi er-rabadīje und wādi el-amūd bewässert. Zur Zeit des Josephus brachte eine Leitung auch das Wasser der sehr starken Quelle von Kapernaum nach dieser Ebene, worüber schon Bd X S. 28 f. Genauerer mitgeteilt worden ist. Seit der Zerstörung dieses Kanals wird der Anbau der Ebene nach und nach zurückgegangen sein, heute ist er ganz vernachlässigt. Vermutlich ist Rinnereth (Rinneroth) im NT der Name derselben Ebene, die später Genesar hieß und heute el-ghuwēr genannt wird. Außerdem wird der See im NT auch galiläisches Meer genannt Mt 4, 18; 15, 29; Mc 1, 16; 7, 31, mit dem Zusatz von Tiberias Jo 6, 1, oder Meer bei Tiberias Jo 21, 1. Letzteres ist sein Name bis heute geblieben, arabisch bahr tabarija. Die kleine Ebene an der Nordostseite des Sees heißt el-batēha oder el-ebtēha. Ihre Länge von Westen nach Osten beträgt 7 km, ihre Breite schwankt zwischen 2 und 5 km. Der Boden ist schlammig, nahe am See sehr sumpfig; durch die jährlichen Ablagerungen mehrerer dort mündenden Täler hebt er sich allmählich. Der Anbau der Ebene liegt in den Händen der dort streifenden Beduinen; sie ernten im Mai schon Getreide, dann Weischofen und pflanzen schließlich in dem aus nahen Quellen stets neu bewässerten Boden Gemüse und Melonen. Am Ufer lag wahrscheinlich Bethsaida, auf einer Terrasse der sanft ansteigenden Höhen Julias, die von Herodes Philippus gebaute Stadt (vgl. Bd VI S. 380 f.). Die ganze Ostküste umsäumt eine schmale, fruchtbare Ebene, an deren Ostrande die Berge des Dschölän steil aufsteigen. In der Regenzeit erhält der See von Westen und Osten her wasserreiche Zuflüsse, im Sommer jedoch ist es in der Hauptsache nur der Jordan, der das Becken speist.

Der Jordan beginnt seinen Lauf aufs neue an der Südwestecke des Sees. Er fließt zuerst nach Westen, biegt jedoch sehr bald nach Süden um und behält diese Richtung von unzähligen Windungen abgesehen, im allgemeinen bis zum Toten Meere bei. Die Nebenflüsse von Westen her sind nicht bedeutend; ihre Namen sind wādi ledschās, wādi el-bire, nahr dschalūd, wādi ed-dschözele (= wādi fār'a), wādi el-kelt. Von Osten her kommen der nahr jarmūk oder scherfat el-menādire, wādi jābis, wādi 'adschlūn, nahr ez-zerkā, wādi nimirin, wādi el-kefrēn. Der Jarmūk (so schon in der Mishna Para VIII, 9) mündet etwa 8 km südlich vom See Genesareth und enthält hier mindestens ebensoviel Wasser als der Jordan selbst. Er entwässert ein sehr großes Gebiet, das von der Landschaft dschedūr im Nordosten bis zur ledschāh und dem dschebel haurān im Osten, ferner bis zur Steppe el-hamād und dem Lande es-suwēt im Südosten reicht. Plinius V, 18, 74 nennt ihn Hieromices. Im jetzigen Text des NT wird der Fluß nicht genannt; doch ist die Frage, ob er nicht Gen 31, 21 und 2 Sa 8, 3 ursprünglich gemeint war. Der nahr ez-zerkā entspricht dem Jabbot des NT; denn dieser soll nach Dt 2, 37; 3, 16 das Gebiet der Ammoniter (s. Bd I S. 455 f.) berühren, was auf den nahr ez-zerkā zutrifft. Sein Quellgebiet liegt nämlich in der Nähe von Rabbath Ammon, heute 'ammān, etwa 900 m über dem Meere. Er wendet sich von dort nach Nordosten, dann nach Nordwesten, nimmt südlich von dem alten Geraja (s. Berāa) eine westliche Richtung an und windet sich in einem immer tiefer werdenden Bette zwischen steilen Ufern dem Jordantal zu. Er erreicht den Hauptfluß bei der Furth ed-dāmīje (— 349 m). Der Lauf des Jordan selbst beträgt vom See Genesareth bis zum Toten Meer in der Luftlinie etwa 110 km; er fällt von — 208 m bis — 394 m. Sein Bett und seine Umgebung ist völlig anders als bisher. An die Stelle der felsigen, festen Ufer ist ein loser Mergel- und Lehmboden getreten. Die Flußrinne, die die Wasser sich darin wühlen, ist veränderlich. Das Wasser ist nicht mehr klar, sondern hat von dem Lehm eine schmutzig gelbe Farbe, die das Urteil des Hauptmanns Naeman aus Damaskus 2 Kg 5, 10. 12 als durchaus begründlich erscheinen läßt.

Hier breitet sich eine meist ausgebehnte Uferlandschaft aus, die zwischen der bahrat el-hüle und dem See von Librias völlig fehlt. Sie zerfällt in zwei Teile, die der arabishe Sprachgebrauch wohl unterscheidet. Die gesamte weitere Uferlandschaft heißt el-ghör, d. i. Einsenkung; man versteht darunter den gewaltigen Graben überhaupt, der durch den Einsturz der Erdoberfläche hier entstanden ist, die gesamte tief unter dem Meerespiegel liegende Fläche, einschließlich des Sees Genezareth und seiner nächsten Umgebung (vgl. oben S. 575, 9). Die vom Jordan durchflossene Sohle des Grabens heißt dagegen ez-zör. Darunter versteht man nicht nur das eigentliche Flußbett, sondern auch den üppig wachsenden Bestand von Bäumen, Gesträuchern und Schilf, der von mancherlei Tieren, namentlich von Wildschweinen und Vögeln, belebt wird. Das prächtige Grün thut dem menschlichen Auge in der meist öden Umgebung merklich wohl. Im AT findet sich dafür einige Male der Ausdruck „die Pracht des Jordan“ Sach 11, 3, wo nach Jer 49, 19; 50, 44 (12, 5) auch Löwen vorkamen und sich noch bis ins 12. Jahrhundert auch andere Raubtiere gehalten haben sollen. Für gewöhnlich ist das Wasser des Jordan durch dieses dichte Grün stark verdeckt. Nach der Regenzeit steigt es jedoch bisweilen so hoch, daß die Bäume am üblichen Ufer bis an die Gipfel unter Wasser gesetzt werden; vgl. Mt und Nachr. des DPW 1897, 30 und 1 Chr 12 (13), 15; Sir 24, 36 (26). Die weitere Uferlandschaft ist bis jetzt nur an der Westseite genauer bekannt. Die Aufnahme der Ostseite durch den deutschen Verein zur Erforschung P.s ist zwar bis zum nahr ez-zerkā von Norden her vollendet, jedoch noch nicht veröffentlicht worden. Die Breite und Beschaffenheit der Uferlandschaft im Westen ist sehr wechselnd, hauptsächlich weil der Fuß der Berge oft vor- oder zurücktritt. Südlich vom See Genezareth umgibt den Jordan eine Ebene, die anfangs nur 2—4 km breit ist. Sie erweitert sich zuerst in der Nähe des alten Bethsean, heute bēsān (s. Samaria), wo der nahr dschälüd mündet, östlich von dem dschebel fukū'a, dem Gebirge von Gilboa im AT. Die Ebene hat die Gestalt eines großen Dreiecks, dessen nördliche Seite 20—24 km, dessen östliche Seite bis zur Mündung des wādi māleh 18 km mißt. Eine hohe Terrasse durchzieht sie, auf der der alte Weg von nābulus (Sichem) her zu dem Dorfe bēsān an der Nordostecke führt. Das ganze Gebiet ist überreich an Wasser und zeigt zahlreiche Spuren alter Kanäle. Im Osten des Jordan ist hier die Ebene etwa 3 km breit. Von der Mündung des nahr dschälüd an ist das Bett des Jordan von 40—50 m hohen steilen Rändern eingefast, deren lose Mergelschichten leicht vom Wasser unterwaschen werden, dann in das Flußbett stürzen und den bisherigen Lauf des Jordan verschieben. Zwischen wādi el-māleh und wādi abu sidre treten auf eine Strecke von 18 km die letzten Ausläufer des westlichen Berglandes so nahe an den Jordan heran, daß für eine Ebene kein Raum bleibt. Südlich vom wādi abu sidre erweitert sich wieder der Raum zwischen dem Jordan und dem Fuß des Berglandes bis zu einer Breite von 8—10 km. Der Boden erhebt sich wiederholt zu kahlen Höhen von Mergel. Zu beiden Seiten des karn sartabe bringt das ghör, die Senkung der Oberfläche, tief in die offenen Thäler des Berglandes ein (vgl. oben S. 568, 10); dort hat es einst gut bewässerte Niederlassungen gegeben, wie die Reste der Wasserleitungen bei karāwa und chirbet fasā'il (= Psaels Josephus Bell. jud. I, 21, 9) beweisen. Die Höhen, die das Flußbett überragen, sind an der Westseite bisweilen so fest und massig, daß die Nebenflüsse sie nicht durchbrechen können, sondern eine Strecke lang dem Jordan parallel laufen, ehe sie sich eine Bahn zu ihm brechen. Besonders deutlich macht das der untere Lauf des wādi kār'a, wādi ed-dschözele genannt. Etwa gegenüber befindet sich die von Zeit zu Zeit wechselnde Mündung des nahr ez-zerkā, dessen Breite im Sommer 8—10 m beträgt, während der Jordan hier bis zu 40 m breit ist. Im Winter bildet die ganze Umgebung im Osten einen großen See, der watāt el-chatālīn genannt wird (vgl. Mt und Nachr. des DPW 1899, 33 ff.). Nördlich von Jericho ist dem eigentlichen Fuße des Gebirges ein kleines Hügelland vorgelagert, das von dem wādi el-audsche durchschnitten wird. Die nächste Umgebung Jerichos, vom wādi en-nuwēime an, ist eine nach dem Jordan zu geneigte ebene Fläche, die der untere Lauf des wādi el-kelt durchzieht. Zur Zeit des Herodes und noch später war diese Gegend sorgfältig bewässert und wegen ihres reichen Ertrages berühmt und begehrt (vgl. Bd IX S. 574 f.). Weiterhin zum Ufer des Toten Meeres wird jedoch der Boden unfruchtbar und tot, weil die Lauge des Toten Meeres schon hier allem Leben und Wachsen ein Ende bereitet. Diese Strecke heißt im AT die Ebene Achor, die Ho 2, 17; Jes 65, 10 als Beispiel für eine trostlose Einöde gebraucht wird. Ein großer Steinhaufen, wie es noch jetzt dort solche giebt, galt als das Grab Achans Jos 7, 24 ff. Sie lag auf der Grenze zwischen Juda und Benjamin Jos 15, 7,

mithin südlich von Jericho. Die Mergelhöhen, die den Lauf des Jordan lange Zeit begleitet haben, treten bei kasr el-jehūd von ihm zurück und streichen auf den Fuß des Berglandes zu, mit dem sie sich vereinigen. An mehreren Stellen, z. B. in der Breite von Jericho, erhebt sich in einiger Entfernung ein zweiter Uferstrand, der etwa 17 m höher als das jetzige Gestade des Flusses ist und jetzt nur selten vom Wasserstande erreicht wird. In ihrer Höhe breitet sich die trockene, meist wüste Gegend aus, die im AT den Namen הַשְּׁפֵלָה, die Steppe, die Wüste, hat. Hauptsächlich ist damit wohl die Umgebung des Toten Meeres im Norden und Süden gemeint; noch heute hat die Fortsetzung der Jordanspalte im Süden des Toten Meeres diesen Namen, (wādi) el-'araba. Doch ward der Ausdruck auch auf nördlichere Strecken zu beiden Seiten des Flusses angewandt Dt 2, 8; 3, 17; 2 Sa 2, 29; 4, 7. Man sieht daraus, daß schon zur Zeit Israels die Beschaffenheit des Tieflandes am Jordan im wesentlichen die gleiche war wie jetzt. Daß es in der Araba auch wasserreiche und fruchtbare Gegenden gab, ist dadurch nicht ausgeschlossen. Eusebius gebraucht in seinem Onomasticon (ed. de Lagarde 214 f.) für das Tiefland des Jordan den Ausdruck αβλάω, d. i. Schlucht, Thal, Senkung; wir finden ihn schon bei Diodor (II, 48, 9; XIX, 98, 4) und Josephus (Ant. XVI, 5, 2 § 145; Bell. jud. I, 21, 9 § 418), später auch bei Theophrast (hist. plant. II, 6, 8; IX 6, 1). Er ist deshalb von einiger Wichtigkeit, weil er sachlich auf dasselbe hinauskommt, wie die Bezeichnung der Araber el-ghōr. Als parallele Auffassungen lassen sich aus dem AT anführen, daß Dt 34, 3 der Ausdruck בִּקְאֵת יַרְעֵהוּ für die Umgebung Jerichos steht und Jos 13, 7 das Tiefland am Jordan בְּרֵחַ genannt wird. Der gewöhnliche Name הַאֲרָבָה zeigt keine Spur von dieser Auffassung der Landschaft. — Die Beschaffenheit des Bodens im Westen und Osten des Jordan ist oberhalb des Toten Meeres ziemlich gleich. Der Dase von Jericho mit den Quellen 'ain es-sultān und 'ain dūk entspricht im Osten die „Breite Sittim“ Nu 33, 49, hebr. בְּרֵחַ הַשִּׁטִּים, d. i. die Aue der Afazien, oder nur בְּרֵחַ Nu 25, 1; Mt 6, 5, nach Josephus Ant. VI, 1 § 4 60 Stadien = zwei Stunden östlich vom Jordan. Das ist das Abila Perāas Bell. jud. II, 13, 2 § 252, heute die Däsen tell kefrēn und tell rāme am Fuße der östlichen Höhen. Die Gegend westlich heißt צִבְיֹת יְרֵחוֹ, die Steppen von Jericho Jos 5, 10; 2 Kg 25, 5, östlich צִבְיֹת מִדְבַּר, die Steppen Moabs Nu 22, 1; 26, 3. 63; 31, 12; Luthers Übersetzung des Worts durch „Blachfeld“ oder „Gefilde“ trifft nicht das Richtige. — Neben dem Ausdruck „die Steppe“ findet sich im AT auch der Name הַשְּׁפֵלָה, vollständig בְּרֵחַ הַשְּׁפֵלָה. Das Wort בְּרֵחַ bedeutet ursprünglich eine runde Scheibe, von einer Gegend Kreis, Umkreis; hier also Umkreis des Jordan, griechisch ἡ περίωρος τοῦ Ἰορδάνου Mt 3, 5. Man scheint darunter nicht die ganze Araba verstanden zu haben, vielleicht mehr den südlicheren, breiteren Teil des den Jordan umgebenden Tieflandes, nördlich etwa bis zum Jabbok 1 Kg 7, 46; 2 Sa 18, 23, südlich bis zur Gegend der untergegangenen Städte Sodom und Gomorrha Gen 19, 24. 28 f.; 13, 12. Dt 34, 3 wird erläuternd hinzugefügt „das Tiefland von Jericho bis nach Zoar“. In anderen Stellen ist nur die Umgebung von Jericho damit gemeint Neh 3, 22; 12, 28. — 1 Mak 5, 52 = Jos. Ant. XII, 8, 5 § 348 hat die Umgebung von Bethsean den Namen „die große Ebene“, der sonst der Ebene Jestreel beigelegt wird. Ant. IV, 6, 1 § 100 wird so die Gegend zwischen dem östlichen Berglande und dem Jordan Jericho gegenüber genannt, Bell. jud. IV, 8, 2 § 455 f. hingegen das Tiefland zwischen den Höhen im Osten und Westen von dem Dorfe Ginnabris (am See Genezareth) bis zum Asphaltsee, dessen Breite auf 120 Stadien (= vier Stunden), dessen Länge auf 1200 Stadien (= 40 Stunden) angegeben wird. Die Breite ist das Doppelte der Entfernung zwischen Jericho und dem Jordan, die Länge erscheint als etwas zu hoch gegriffen (doch schwankt die Lesart).

Der Jordan kann im Sommer an zahlreichen Stellen überschritten werden. Diese Furten werden freilich ungangbar, sobald die Regenzeit eine stärkere Steigung des Wassers herbeiführt hat. So berichtet Dr. Schumacher Mt und Nachr. des DPW 1899, 35 f., daß noch im Juni das Fährboot bei der Furt ed-dāmiye von den Karawanen benutzt werden muß, daß die Furt also erst später gangbar wird. Die Zahl der Furten über den Jordan ist im ganzen ziemlich groß. Zwischen der bahrat el-hūle und dem See Genezareth giebt es fünf, zwischen diesem und dem Toten Meere 51. Auf der letzteren Strecke sind sie sehr ungleich verteilt: Bethsean gegenüber sind sie sehr häufig, dagegen fehlen sie ganz für eine längere Strecke südlich vom nahr ez-zerkā; Jericho gegenüber giebt es wieder fünf. Die heutige Übergangsstelle nahe südlich von der Mündung des nahr ez-zerkā, die Furt von ed-dāmiye, entspricht der ma'barat ha-'dāmā 1 Kg 7, 46; 2 Chr 4, 17 (nach verbessertem Text), der Furt von Abama, neben der Salomo

die in Erguß auszuführenden Werke für seinen Tempel herstellen ließ. Der heutige Name einer anderen Furt nördlich von der Mündung des nahr dschälüd, nämlich machādat (d. i. Furth) 'abāra hat Anlaß gegeben, das Bethabara Jo 1, 28 zu vergleichen, nämlich den Ort jenseits des Jordan, da Johannes taufte. Freilich versteht ⁵ das Onomasticon des Eusebius ed. de Lagarde 240 (108) von der Stelle des Jordanufers bei Jericho etwa anderthalb Stunden oberhalb des Toten Meeres, die noch heute von den Pilgern zur Jordantaufe benutzt wird. Aber diese Stelle kann Jo 1, 28 nicht gemeint sein, da die Taufstätte des Johannes nach Jo 10, 40; 11, 6 ff. 17 drei Tage ¹⁰ reisen von Bethanien am Ölberg entfernt war, und die Erzählungen Jo 1, 35—2, 12 in die Nähe von Galiläa weisen. Wie Origenes zu Jo 1, 28 angiebt, laßen fast alle Handschriften *ἐν Βηθανίᾳ πέραν τοῦ Ἰορδάνου*, nur wenige *ἐν Βηθαβαρᾷ*. Die Kirchenväter aber bevorzugten die letztere Lesart, weil es nach dem Zeugnis des Origenes in Bethanien am Jordan nicht gab, wohl aber andere ihm von einem Bethabara dort erzählt hatten. Die Lage der machādat 'abāra läßt sich mit den Jo 1, 10 f. angegebenen ¹⁵ Entfernungen bis Bethanien wohl vereinigen. Man muß freilich, wenn man Jo 1, 28 vor ihr verstehen will, gegen den besser bezeugten Text entscheiden; doch muß man anderseits zugeben, daß er für uns ebensowenig verständlich ist wie für Origenes. Beth Sam Ri 7, 24 ist vermutlich Textfehler für Bethabara und wäre ebenfalls von dieser Furt zu verstehen. Ri 12, 5 f. meint wohl Furten in der Gegend der Mündung des nahr ²⁰ ez-zerkā, während Jos 2, 7; Ri 3, 28; 2 Sa 19, 19. 32 ff. von Übergängen in der Nähe von Jericho reden. Verbreitet ist die Meinung, daß solche auch nach Jos 3 f. für die Überschreitung des Jordan durch die Israeliten in Betracht kommen. Aber der Text redet nicht von Furten, sondern davon, daß Israel auf dem vom Wasser entblößten Boden des Flußbettes hinüberging. Danach ist es wahrscheinlich, daß sich die Erzählung ²⁵ an eine natürliche Erscheinung anlehnt, die mit der Beschaffenheit des Jordanbettes aufs engste zusammenhängt und neuerdings wieder bekannt geworden ist. Der arabische Geschichtschreiber Nowairi aus dem 14. Jahrhundert berichtet für das Jahr 1267, also für die Zeit des Mamlukensultans Bibars, daß dieser bei dem heutigen tell ed-dāmije eine fünfbojige — noch jetzt vorhandene — Brücke über den Jordan hatte bauen lassen, deren ³⁰ Pfeiler jedoch nachgaben und deshalb verstärkt werden mußten. Als man mit dieser schwierigen Arbeit beschäftigt war, hörte das Wasser des Jordan in der Nacht des 8. Dezember auf zu fließen, so daß das Bett trocken wurde. Man nutzte diesen unerwarteten Vorteil nach Kräften aus, um die Brücke zu sichern. Einige flußaufwärts ausgesandte Reiter stellten fest, daß ein hoher Hügel an dem westlichen Ufer in das Bett des Flusses ³⁵ gestürzt war und sein Wasser wie durch einen natürlichen Damm gestaut hatte. Zehn Stunden lang blieb das Bett trocken; dann kam das Wasser wieder mit gewaltiger Wucht heran, doch ohne der Brücke Schaden zu thun. Nach Schumachers Untersuchungen in dieser Gegend finden noch heute größere und kleinere Erdrutsche dort beständig statt. Die lockeren Mergelmassen, die in einer Höhe von 15—20 m die Ufer umgeben, stürzen, so ⁴⁰ bald sie genügend unterwaschen sind, teils in den Jordan, teils in den nahr ez-zerkā hinab, versperrn das alte Flußbett und nötigen die Wasser, sich ein neues Bett zu bahnen. Solche Erscheinungen waren im Altertum den Anwohnern des Flusses ohne Zweifel bekannt, und der Wortlaut von Jos 3, 16 paßt zu einem solchen Vorkommnis aufs beste, während von der Benutzung einer Furt nichts gesagt wird. — Diese Brücke ⁴⁵ kann jetzt ihrem Zweck nicht mehr dienen, da sich der Jordan inzwischen ein anderes Bett gesucht hat, das 38 m von ihr entfernt ist, und der nahr ez-zerkā, den sie ursprünglich auch überspannt zu haben scheint, jetzt 2 1/2 km oberhalb der Brücke mündet. Zwei andere Brücken werden noch jetzt von dem Verkehr benutzt; die erste hat den Namen dschisr benāt ja'kūb, d. i. Brücke der Töchter Jakobs, etwa 4 km südlich von der bahrat ⁵⁰ el-hüle (s. JbWB XIII, 74); die zweite heißt dschisr el-medschāmī, d. i. Brücke der Vereinigungen, etwa 10 km südlich vom See Genezareth und 251,45 m unter dem Spiegel des Mittelmeeres gelegen (Mt und Nachr. des JbWB 1902, 21). Vor 7—10 Jahren hat die türkische Regierung eine kleine Brücke in der Nähe von Jericho über den Jordan gelegt, die für Reiter und Fußgänger den Verkehr zwischen den beiden Ufern erleichtert ⁵⁵ (s. JbWB XX, 31).

8. Das Tote Meer. Dieser uns geläufige Name findet sich in der Bibel nicht. Am häufigsten findet sich dafür die Benennung Salzmeer, מַלְחָמָה, die in der LXX durch ἡ θάλασσα ἡ ἀλυκή (oder τῶν ἀλύων) wiedergegeben wird; vgl. Nu 34, 3, 12; Jos 15, 2, 5; 18, 19. Sie dient Dt 3, 17; Jos 3, 16; 12, 3 zur Erklärung eines ⁶⁰ anderen, also wohl älteren Namens, nämlich מִן הַיַּם הַיָּבֵשׁ, d. i. Meer der (Jordan-)Steppe

(s. oben), den Luther durch Meer am (im) Gefilde übersezt, während die LXX *Αραβα* als Eigennamen behandelt hat. Außerdem findet sich Ez 47, 18; Joel 2, 20; Sach 14, 18 die Bezeichnung *הַיָּם הַיְּמָנִי*, „das östliche Meer“, im Gegensatz zum westlichen oder Mittelmeere. Die Benennung „Asphaltsee“ geht auf Josephus Bell. jud. IV, 8, 3 f. § 474 ff. vgl. Ant. I, 9, 1 § 174 zurück; sie wird auch von Plinius V, 16 u. a. gebraucht. Im Talmud ist teils Salzmeer, teils See von Sodom üblich (vgl. Neubauer a. a. O. 26 f.). Der Name „Totes Meer“ findet sich bei Justinus und Pausanias, er ist wohl namentlich durch Hieronymus zu Ez 47, 18 in die christliche Literatur eingeführt worden (vgl. die näheren Nachweise bei Reland a. a. O. 238 ff.). Die Araber nennen das Tote Meer *bahr lūt*, See Lots (vgl. Gen. 19).

Das Becken des Toten Meeres ist die Fortsetzung des breiten Grabens, den der Jordan durchfließt. Seine größte Länge beträgt 78 km, seine größte Breite, etwa von 'ain dschidi (= Engedi Bd IX S. 571, 37—48) bis zur Mündung des Arnon am Ostufer, 17 km. Sein dunkelblauer Wasserspiegel liegt 393,8 unter dem Mittelmeere. Die Tiefe seines Beckens ist sehr verschieden, die von Osten her in den See vordringende dreieckige flache Halbinsel *el-lisān* (d. i. die Zunge) bezeichnet die Grenze zwischen dem tieferen Teile des Beckens im Norden und dem flacheren Teil im Süden. Während der Boden im nördlichen Teile bis zu — 793 m sinkt, hat das Wasser im südlichen Teile nur eine Tiefe von 1—6 m. Das nördliche und südliche Ufer ist flach; das letztere kann man geradezu als einen salzigen Morast bezeichnen, arabisch *es-sebecha*, der in der Regenzeit völlig unter Wasser gesetzt wird und nur im Hochsommer zugänglich ist. Er ist das Mündungsgebiet mehrerer Täler, die aus dem Hochland des Negeb (s. oben S. 563), aus dem *wādi el-araba* und vom Hochlande des alten Edom die Wasser in den See führen. Ihre Namen sind von Westen nach Osten *wādi el-fikra*, *wādi ed-dscheb*, *wādi el-chansire* und *wādi el-kurāhī*. Der letztere heißt in seinem oberen Laufe *wādi el-ahsā* (oder *el-hasā*) und entspricht wahrscheinlich dem Bache Sared, der nach Dt 2, 13 f. vgl. W. 9. 18 die Südgrenze Moabs gegen Edom bildete und als Lagerstätte Israels genannt wird Nu 21, 12. Wenigstens ist dieses Thal noch heute die Grenze zwischen dem Gebiete von *el-kerak* und *ed-dschibāl* (vgl. Gebal 2 Bd VI S. 386). Der Weidenbach, der Jes 15, 7 als Grenze zwischen Moab und Edom genannt wird, hebr. *נַחַל הַיְּבֵרִים*, entspricht vielleicht dem unteren Teile dieses Flußthales, der bereits zum Gebiete des Ghör gehört und vermöge seines heißen Klimas mit einer Art Weispappel, arabisch *gharab* (*Populus euphratica*), an seinen Ufern bewachsen ist. Der große Graben setzt sich im Süden des Toten Meeres fort und heißt heute noch *wādi el-araba* (vgl. oben S. 577). Damit deckt sich im Wortlaute genau der Ausdruck *נַחַל הַיְּבֵרִים* Am 6, 14, den man bisher meistens mit dem soeben genannten Weidenbach Jes 15, 7 zusammengestellt hat. Unter Vergleichung der jüngeren Parallelstelle Ez 6, 14 (s. oben S. 560, 7) ist es jedoch nicht unwahrscheinlich, daß der Prophet Amos das Süden des Toten Meeres meint in demselben allgemeinen Sinne, in dem Ezechiel dafür „Wüste“ als Südgrenze Kanaans setzt. Der Boden des *wādi el-araba* steigt gegen Süden an bis zu einem das breite, steinige Thal durchziehenden Rücken, der *er-rische* genannt wird und die Wasserscheide zwischen dem Toten Meere und dem Roten Meere bildet, 250 m über dem Meerespiegel. Er ist 120 m von jenem, 60 m von diesem entfernt. Es würde uns jedoch über den Rahmen dieses Artikels hinausführen, wenn wir auf eine nähere Beschreibung auch dieses Thals eingehen wollten. Kehren wir daher zum Salzmeer zurück! Das westliche und östliche Ufer des Sees wird von hohen und steilen Bergen begrenzt. Sie müssen als die am Rande dieses Einsturzes stehen gebliebenen Schollen der Oberfläche angesehen werden; was einst zwischen ihnen lag, sank in die Tiefe und lagert jetzt unter dem Wasserspiegel. Einige Höhenangaben mögen die Lage der Gipfel, die im Westen an den See herantreten, zu diesem selbst veranschaulichen. Der Paß von *ez-zuwēra et-tahtā* (+ 50 m) liegt 444 m über dem Spiegel des Sees, *es-sebbe* (vgl. Bd IX, S. 572, 11—24; +125 m) 519 m, der Gipfel nördlich von dem *wādi es-sejāl* (+ 350 m) 744 m, 'ain dschidi (—207 m) 187 m, *rās el-feschcha* (+162 m) 556 m über dem Wasser des toten Meeres. Zur Vergleichung diene der *dschebel karantāl* (+98 m) oder Quarantania, angeblich die Stätte des 40tägigen Fastens Jesu vor seiner Versuchung Mt 4, 1 ff., der sich um 348 m über das Tiefland von Jericho (— 250 m) erhebt. Ein plötzlicher Absturz dieser Höhen in den See findet in der Regel nicht statt, vom *rās el-feschcha* an treten sie sogar weiter vom Ufer zurück. Die östliche Randspalte stellt sich als ein ganz einförmiger Abbruch dar, der in seinem nördlichen Teile, bis zur Halbinsel *el-lisān*, so steil zum Toten Meere abfällt, daß

auch nicht für den schmalsten Weg Raum bleibt. Von jener Halbinsel jedoch führt ein Weg zwischen dem See und dem Abhange der Berge nach dem wädi el-araba. Die Höhenunterschiede sind im Osten bedeutender; die Gipfel der Berge liegen 800—1000 m über dem Mittelmeer, also 12—1400 m über dem Salzsee. An der Bruchlinie unten zeigt sich hier das alte Grundgebirge, nämlich nubischer Sandstein, im Süden auch avulkanische Breccien mit Porphyritgängen, während im Westen nur Cenoman- und Eononschichten sichtbar sind.

Das Wasser des Toten Meeres ist eine äußerst konzentrierte Mutterlauge. Chemische Analysen seines Wassers sind seit langer Zeit bekannt; man vgl. z. B. D. Fraas, Das Tote Meer, (1867), 13. Außer den eigentlichen Salzen sind hauptsächlich Chlor und Brom, Natrium, Magnesium, Kalium und Calcium nachgewiesen. Der Salzgehalt des Wassers wechselt nicht nur an verschiedenen Stellen der Oberfläche, er wächst auch mit der zunehmenden Tiefe. Über die Entstehung dieser Mutterlauge herrscht nicht der geringste Zweifel. Zwei Ursachen wirken zusammen: einerseits der eigentümliche Mineralreichtum der zuströmenden Gewässer, in denen man sämtliche in dem Seewasser enthaltenen Elemente nachzuweisen vermocht hat, andererseits die stetige Verdunstung der zugeführten Wassermengen in der trockenen, heißen Luft, die in dem tiefen Kessel des Toten Meeres lagert. Dieser wird dadurch gleichsam zu einer natürlichen Salzpfanne, in der durch Erhitzung das Wasser verdunstet, während die mineralischen Bestandteile zurückbleiben. Das hohe spezifische Gewicht des Wassers läßt ein Versinken organischer Körper überhaupt nicht zu. Die notwendige Folge dieser Thatsache, die schon im Altertum Aufsehen erregte (vgl. z. B. Josephus Bell. jud. IV, 8, 4), ist die, daß größere Tiere überhaupt nicht im Wasser des Sees leben können. Der Salzgehalt des Wassers ist sechsmal stärker als im Ocean; er verwandelt die unmittelbare Umgebung in eine unfruchtbare Wüste. Jedoch hat man neuerdings in dem Oberflächenwasser und in dem Schlamm des nördlichen Ufers Mikroben von Tetanus zc. (pathogene Bakterien) nachgewiesen. Überall jedoch, wo weniger salzreiche Wasser höher liegende Orte des Ufers befruchten, gedeihen tropische Gewächse, tummeln sich Vögel und Insekten der tropischen Zone, auch Fische, die aber im Wasser des Toten Meeres selbst augenblicklich sterben. Solche Orte sind namentlich

Engedi und die Mündungen der wasserführenden Thäler des Ostufers. Die Entstehung des Toten Meeres wird im AT Gen 13, 10; 19, 25 mit dem Untergang der Städte Sodom und Gomorrha in Verbindung gebracht. Ja Gen 14, 3 nennt uns sogar den Namen der Ebene, die jetzt von den Fluten des Salzmeeres bedeckt wird, nämlich Siddim. Das sind ursprünglich kanaanitische, von Israel übernommene Sagen. Dazu mag hier die Vermutung Renans in seiner Histoire du peuple d'Israel I, 116 erwähnt werden, daß die eigentliche Aussprache des Gen 14, 3 angeführten Namens hasch-schëdim gewesen sei, so daß man es mit einer Ebene „der Dämonen“ zu thun hätte. Die Antwort, die die wissenschaftliche Untersuchung des Salzmeeres und seiner Umgebung über die Frage seiner Entstehung gegeben hat, ist eine ganz andere. Danach ist das Tote Meer im engsten Zusammenhang mit dem Einsturz des Jordangrabens entstanden, als dessen tiefter Teil es anzusehen ist. Man hat deshalb auch den Gedanken zurückzuweisen, daß das Salzmeer als ein Reliktensee, d. h. als ein Rest des Weltmeeres aufgefaßt werden müsse; der Ocean habe einst von Süden her seine Wellen bis in die Jordansenkung hineingewälzt, sei später zurückgegangen und habe dann den salzigen See mitten im Festlande zurückgelassen. Diese Annahme läßt sich mit der aus Kreidestein gebildeten Wasserscheide im wädi el-araba (vgl. S. 579, 42) nicht in Einklang bringen, da diese niemals von den Meerestwogen überschritten worden ist. Der Geologe, der sich zuletzt mit der Frage der Entstehung des Toten Meeres beschäftigt hat, M. Blandenhorn, setzt den Einsturz des Jordangrabens an den Schluß der Tertiärperiode; die tiefste Stelle des Thaless bildete sich an der Stelle des heutigen Salzmeeres, in ihr fanden die meteorischen Gewässer der Umgegend ihr natürliches Sammelbecken. Dieser Binnensee war seichter als das jetzige Tote Meer, die Wassermenge jedoch sehr groß und besonders durch die Thermen, die mit dem Aufreißen der Spalten aus dem Innern der Erde hervorbrachen, stark mit mineralischen Salzen versetzt. Der Wasserspiegel wird sich in jener Periode von der heutigen Höhe er-rische im wädi el-araba bis in die Nähe des Sees Genezareth ausgedehnt haben. Zu dieser Annahme sieht man sich veranlaßt durch Ablagerungen des damals noch nicht so salzigen Seewassers, die an den Abhängen des wädi el-araba etwa 426 m über dem heutigen Spiegel des toten Meeres gefunden worden sind. In einer darauf folgenden Trockenzeit, während der die Wasser zurückgingen, bildete sich das große Steinsalzlager am südlichen Ende des Sees, von dem die eine Hälfte heute

als dschebel usdum, d. i. Sodomsberg, den See um 180 m überragt, die andere Hälfte in unbekannter Ausdehnung, vielleicht bis zur Halbinsel el-lisān, in die Tiefe gesunken ist. Eine zweite feuchte Periode, die der zweiten Eiszeit Europas entsprechen würde, führte wieder ein Steigen des Seewassers herbei, und dieses setzte an seinem Rande Gips, weißen Kalkmergel und Geröllmassen ab, die sich jetzt an allen Seiten des Salzmeeres in der Höhe von 180—270 m über dem heutigen Wasserspiegel nachweisen lassen. Diese Ablagerungen pflegt man als die Hochterrasse der lisān-Schichten zu bezeichnen. Sie sind mit dem Beginn einer zweiten Trockenzeit auf den Flächen und Abhängen der umgebenden Höhen zu Tage getreten. Während dieser Periode haben sich vielleicht noch weitere Einstürze in dem Boden des Beckens vollzogen, so daß dieses eine größere Tiefe erhielt. Während einer dritten Regenzeit bildete sich die sogenannte Niederterrasse der lisān-Schichten, die sich gegenwärtig in verschiedenen Stufen, 50 m und 150 m über dem Wasserspiegel, vorfinden. Sie zeichnen sich, abgesehen von ihrem regelmäßigen, fein verteilten Gips- und Salzgehalt, besonders durch das unregelmäßige Vorkommen von Schwefel und Asphalt aus (s. Abschnitt III). Das sechste und letzte Stück der Geschichte des Toten Meeres gehört wieder einer Trockenperiode an, in der die Gewässer sich zurückgezogen haben und zu der schweren Lauge konzentriert sind, die wir jetzt dort antreffen. Sie fällt mit der sogenannten historischen Zeit im allgemeinen Sinne zusammen und ist durch die Zerstörung der einstigen Diluvialmassen im Süden des Sees gekennzeichnet. Dies geschah durch ein mit Erdbeben verbundenes Einsinken, ein Ereignis aus dem Anfang der Alluvialepoche. Ob man nur an einen Einbruch der Hochterrasse oder an ein abermaliges Versinken der im Süden des Sees etwa neugebildeten Niederterrasse zu denken hat, muß dabei unentschieden bleiben. In die Zeit des Alluviums, dem am Jordan die Bildung des heutigen eigentlichen Flußthals, ez-zōr genannt, zufällt, gehören am Toten Meer die niedrig gelegenen Uferpartien, die an der durch das ausgeworfene Treibholz gebildeten Flutmarke kenntlich sind. Denn der Wasserstand wechselt einerseits jährlich bis zu 2 m etwa, je nach der regnerischen oder trockenen Jahreszeit, andererseits aber auch, wie es scheint, in längeren Perioden; so konnte der südliche Teil um 1820 noch durchschritten werden, was jetzt nicht mehr möglich ist. Im Süden des Sees finden sich die alluvialen Schlammabfälle auf dem Boden der sebecha (s. oben S. 579), die noch ganz in die Hochflutgrenze des Sees hineinfällt. Sie stößt, wie es scheint, z. T. unmittelbar an den plötzlichen Abfall der Hochterrasse; das spricht für die Annahme, daß ein Teil der Hochterrasse jetzt in der Tiefe unter der sebecha begraben ist.

Zu dieser jüngsten Geschichte des Toten Meeres, also in den Anfang der Alluvialzeit gehört nun nach Blandenhorn der Untergang der Städte Sodom und Gomorrha. Das AT sagt von ihnen, Gott habe sie „umgestürzt“ Am 4, 11; Jes 13, 19; Dt 29, 22; Jer 49, 18; 50, 40. Nach Dt 29, 22; Hof 11, 8; Gen 10, 49; 14, 2. 8 kommen hinzu Adama und Zeboim, so daß man nebst Zoar fünf Städte erhält, die Pentapolis Weish. Sal. 10, 6. Die Lage von Zoar kennen wir mit Sicherheit. Josephus setzt es Bell. jud. IV, 8, 4 § 482 an das Südennde des Asphaltsees, ebenso das Onomasticon des Eusebius ed. de Lagarde 261; 139; nach dem arabischen Geographen Mukaddasi lag es an der Handelsstraße von aila = Elath über el-ghamr bei Petra und Hebron nach Jerusalem, vier Tagereisen von aila, zwei Tagereisen von Jerusalem, in einer sehr heißen und ungefunten, aber Gewinn bringenden Gegend am Toten Meere; der König Balduin I. berührte Zoar auf seinem Zuge gegen Petra, nachdem er Hebron und den dschebel usdum am Toten Meere passiert hatte, und bevor er das arabische Gebirge bestieg. Es muß demnach an der Südostseite des Salzmeeres oberhalb der sebecha in der Gegend der chirbet es-sāfiye angelegt werden. Da es nach Gen 19, 20 nahe bei Sodom lag, so müssen auch Sodom und Gomorrha nach der israelitischen Sage dort gesucht werden. Ob an der Stelle der heutigen sebecha oder nördlicher, an der Stelle des südlichen Seende, der sich mit der wechselnden Tiefe von 1—6 m zwischen der Halbinsel el-lisān und der sebecha ausdehnt, vermag freilich niemand zu sagen. Jedenfalls ist es ein beachtenswerter Zug der Sage, daß sie nicht auf den nördlichen Teil des Sees hinweist, sondern auf den südlichen, der auch nach dem geologischen Befunde solche Veränderungen aufweist, die in die menschlichen Erinnerungen hineinragen können. Über den hier in Betracht kommenden Vorgang äußert sich Blandenhorn in folgender Weise: „Es war eine plötzliche Bewegung der den Thalboden bildenden Scholle der Erdkruste im Süden des Toten Meeres nach unten, ein selbstverständlich mit einer Katastrophe oder Erdbeben verbundenes Einsinken längs einer oder mehrerer Spalten, wodurch die Städte zerstört und „umgekehrt“ wurden, so daß nun das Salzmeer davon Besitz ergreifen

konnte“ . . . „Von einer vulkanischen Eruption, dem Ausbruch eines Vulkans an den Füßen der Sodomiter oder dem Erguß eines glühenden Lavaströmes, kann im Gen nicht die Rede sein“. Gen 19, 24 redet von Schwefel und Feuer, die Gott vom Himmel herabkommen lassen, B. 28 von Rauch, der von dem Lande aufgestiegen sei; diese Züge der Sage, die sich z. T. Weish. Sal. 10, 6 f. und bei Josephus Bell. jud. IV, 8, 4 wiederfinden, glaubt Blandenhorn durch die Begleiterscheinungen solcher vulkanischer Erdbeben beleuchten zu können. Er weist darauf hin, daß die in der Tiefe geschlossenen Gase, Thermen, petroleum- und asphalthaltigen Massen bei einem Einsturz der Erdkruste dem Druck der einsinkenden Schollen auszuweichen und durch neu geöffneten Spalten an das Tageslicht emporzusteigen pflegen. Kohlenwasserstoff und Schwefelwasserstoff sind brennbar, sie können sich sogar unter gewissen Umständen von selbst entzünden. So konnte die ganze Luft über der geöffneten Spalte plötzlich in Flammen stehen, die emporgestiegenen Asphalt- und Petroleummassen in Brand setzen, so daß sich Rauch bildete. Solche Erscheinungen in der Luft sind mit einem schwachen Schwefelgeruch verbunden; die Sage nimmt an, daß sie vom Himmel herabgesandt worden wären, weil ja die anderen atmosphärischen Erscheinungen, wie z. B. der Regen, Hagel und Schne, von oben herab zu kommen pflegen.

Das Tote Meer mit seiner Umgebung ist ohne Zweifel die großartigste Landschaft P. 3. Sie erregt weithin die Aufmerksamkeit des Wanderers und zieht ihn in ihre geheimnisvolle Tiefe hinab. Wer von einem Aussichtspunkt des westlichen Berglandes zu ihr hinabgeschaut hat, fühlt sich hauptsächlich durch zwei Eindrücke gefesselt, durch die tiefe Blau des Wasserpiegels, das dem Auge so freundlich zwischen den grauen Berggipfeln hindurch entgegenschneit, und durch die hoch emporragenden Spitzen und Klippen des östlichen Ufers, die fast täglich von der Nachmittags- und Abendsonne mit den farbigsten Glutern umspielt werden. Das Bild, das sich dem Beschauer unten am Nordufer des Sees darbietet, entbehrt freilich der lieblichen Züge; er sieht sich in einer einsamen Umgebung, er nimmt nichts wahr von Spuren menschlichen Schaffens. Die Stille, die ihn umgibt, der nackte Boden unter ihm, neben und über ihm, die Salzkruste, auf der seine Füße stehen, geben es ihm zu verstehen, daß das Leben hier keine Heimat hat (vgl. Ez 47, 8—12). Der Eindruck ist ernst, aber er hält den Beschauer fest durch seine Größe. Der mächtige, stolze Aufbau der Höhen neben dem ruhig liegenden See zieht die Augen staunend nach oben und verkündigt uns, daß wir vor einem Wunderwerk der Natur stehen. Wenn schon die Stille der Nacht ihre dunklen Schatten über den See und seine Ufer ausbreiten, so leuchten die Klippen über uns noch lange aufs Prachtigste in den Strahlen der Abendsonne. Es kann nicht überraschen, daß seit alter Zeit Sagen und Fabeln diesen merkwürdigen Ort umgeben und sich lange im Gedächtnis der Menschen erhalten haben. Wie sie im Munde der Juden fortlebten, zeigt Weish. Sal 10, 6 f. und Josephus Bell. jud. IV 8, 4. Die „Pflanzen, die zur Unzeit Früchte tragen“, sind von dem echten Sodomäpfelstrauch, *Asclepias gigantea*, arabisch „oschr“, zu verstehen (vgl. Bd IX S. 575, 54—57). Die „hochragende Salzsäule“ ist das versteinernde Weib Lots Gen 19, 26. Solche „Salzsäulen“ bilden sich an dem östlichen Abhange des Salzberges, des dschebel usdum am Südwestende des Toten Meeres, stets aufs neue. Die Salzfelser sind senkrecht zerklüftet und reich an Höhlungen; von der Bergmasse lösen sich leicht prismenförmige Stücke los, die infolge der fortschreitenden Verwitterung zu isolierten Salzsäulen werden und allerhand auffallende Formen annehmen, so daß sie an menschliche, besonders an Frauengestalten erinnern. Derartige Bildungen wechseln von Jahr zu Jahr, sie entstehen und verschwinden wieder, da sie ihrer salzigen Natur nach sehr vergänglich sind. Übrigens kommen solche isolierte Felsbildungen auch bei Dolomit- und Sandsteinschichten am Toten Meere vor; diese Nadeln haben längeren Bestand. So wird jetzt ein Sandsteinfelsen am Ostufer südlich von der Mündung bei den Arabern hint secheh lüt, „Tochter Lots“, genannt. Am Westufer finden sich ebenfalls solche Dolomitnadeln (s. Blandenhorn a. a. D. 34). Auch bei griechischen und römischen Schriftstellern waren teils wahre, teils fabelhafte Angaben über die Eigentümlichkeiten des Toten Meeres bekannt; vgl. Meland a. a. D. 241 ff. In der Gegenwart beginnt man sich um die Mineralreichheit des Toten Meeres und seiner Umgebung zu kümmern; vermutlich ist die Zeit nicht fern, in der diese Schätze für die Industrie ausgebeutet werden. Das Salz vom Toten Meere wird schon seit langer Zeit in Palästina verwertet. Bei günstigem Wetter fährt auch ein türkischer Regierungsdampfer auf dem See, um den Verkehr mit der Garnison in el-kerak oberhalb des südöstlichen Ufers zu vermitteln.

9. Das Ostjordanland. Dieser Teil P. 3 ist bedeutend gleichförmiger gestaltet.

Es ist im wesentlichen ein zusammenhängendes Hochland, das nach Osten zu mit wechselnder Ausdehnung in die Wüste übergeht, nach Westen zu durch Flußthäler, die zum Teil weit und reich verzweigt sind und sich ein tiefes Bett zum Jordan gegraben haben, in mehrere Landschaften geschieden ist und sich im Innern wiederholt zu längeren Bergrücken erhebt, die die Wasserscheiden zwischen den zahllosen, nach allen Seiten ziehenden Wasser-⁵ rinnen bilden. Die Aufnahme und Kartierung des Gebiets hat der Deutsche Verein zur Erforschung P. S. seit 1885 in Angriff genommen. In seinem Auftrage hat Dr. G. Schumacher in Haifa die Strecken vom Fuße des Hermon bis zum nahr ez-zerkä während der Jahre 1885—1902 vermessen. Doch sind die Karten und genaueren Berichte darüber nur z. T. veröffentlicht. Zwischen dem nahr ez-zerkä und dem wādi el-mōdschib¹⁰ hat Cl. R. Conder auf Kosten des Palestine Exploration Fund in London 1881 ein Stück Landes aufgenommen und seinen Bericht darüber 1889 herausgegeben. In dem Lande südlich vom wādi el-mōdschib haben R. Brünnow 1895 und gemeinsam mit A. v. Domaszewski 1897 f., ferner M. Musil 1898 sowie 1900 ff. Reisen unter-¹⁵ nommen; die Berichte darüber sind noch nicht erschienen. Die Beschreibung des Ost-jordanlandes beschränkt sich daher im folgenden nur auf die Hauptsachen, soweit sie bekannt sind. — Nach den oben angegebenen Merkmalen läßt sich das Ostjordanland in vier Hauptteile zerlegen. Der erste ist das Gebiet nördlich vom Jarmuk, zu dem der Dscholan, die Nukra, die Lebšāh und der dschebel haurān gehören, der zweite ist der 'adschlūn zwischen dem Jarmuk und dem nahr ez-zerkä, der dritte ist die belkā zwischen dem²⁰ nahr ez-zerkä und dem wādi el-mōdschib, der vierte ist der Bezirk el-kerak zwischen dem wādi el-mōdschib und dem wādi el-ḥasā (s. oben S. 579). Der erste Teil hat eine bedeutend weitere Ausdehnung nach Osten hin als die übrigen, der Raum zwischen der Wüste und dem Jordantal ist also im Süden bedeutend schmaler. Der nördlichste Teil hat niemals einen gemeinsamen Namen gehabt, was sich aus der verschiedenen Be-²⁵ schaffenheit der dazu gehörenden Landschaften leicht erklärt. Diese sind von Westen nach Osten gerechnet folgende. Über dem oberen Lauf des Jordan und dem See Genezareth erhebt sich das Hochland des Dscholan, das seinen Namen von der im AT erwähnten Aspl- und Lebitenstadt Golan Jos 20, 8; 21, 7; Dt 4, 43: 1 Chr 7, 71 erhalten hat (vgl. Bd II S. 425, 14—19 und unter Gaulanitis Bd VI S. 378 ff.). Es beginnt am südöstlichsten³⁰ Fuße des Hermon, durch eine niedrige Wasserscheide von dem nördlicheren Gebiet wād el-'adscham getrennt, und senkt sich von Norden und Nordosten nach Süden und Südwesten. Seine durchschnittliche Höhe beläuft sich auf 700 m, im Nordosten erheben sich jedoch eine Reihe von erloschenen Vulkanen, die in mehreren Gruppen die Westseite des wādi er-rukkād begleiten. Die bedeutendsten sind tell esch-schēcha 1294 m,³⁵ tell abu en-nedā 1257 m, hāmi kursu 1198 m, tell el-faras 948 m. Die Lavamassen dieser Vulkane bedecken das ganze Hochland, den nördlichen und mittleren Teil in gewaltigen Blöcken und Brocken, die den Anbau, ja selbst das Fortkommen erschweren, den südlichen in einer sandig sich anfühlenden, dunkelbraunen Erde, die außerordentlich⁴⁰ ertragsfähig ist. Diese beiden Teile pflegt man deshalb als den steinig und den ebenen Dscholan voneinander zu unterscheiden. Jener ist reich an beständigen Quellen und deshalb ein begehrtes Weideland der dort zeltenden Beduinen. Ackerbau findet nur an den steinfreien Stellen statt, selbst z. B. in dem geräumigen Krater des tell abu en-nedā, stets mit bestem Erfolg. Dieser sowie der südlichere tell abu 'l-chanzir sind noch von⁴⁵ ansehnlichen Eichenwäldungen umgeben, und auf den Abhängen des tell el-ahmar, des hāmi kursu und der scha'ket es-sindjāni wächst dichtes Eihengestrüpp. Das sind nur die geringen Reste von dem mächtigen Baumwuchs, der früher das Hochland bedeckt hat. Es führte vor hundert Jahren davon noch den Namen tulūl el-ḥišch, d. i. „die⁵⁰ Waldhöhen“, der jetzt nicht mehr gebräuchlich ist. Der ebene Dscholan ist nicht sehr wasserreich, die Quellen treten meist am Abhang des Plateaus zu Tage; deshalb liegen hier die Dörfer, in denen festbaste Bauern wohnen, die freilich dem schönen Boden verhältnismäßig nur wenig abgewinnen. Die Abhänge am Jordan bis zur bahrat el-hūle⁵⁵ hinab sind ziemlich steil. Die Thäler, die sich zum See von Tiberias öffnen, sind nicht sehr lang, höchstens 22 km, einige recht steil und tief, z. B. der wād el-jehūdīje, dessen Wände im obersten Drittel aus Basalt bestehen, während die unteren Teile von Kalk-⁶⁰ stein gebildet werden. Die Senkung des Hochlandes zum See von Tiberias und zum jarmūk ist anfangs steil, weiter abwärts sanfter. Auch im südlichen Dscholan finden sich noch einige Wäldungen. — Östlich vom oberen wādi er-rukkād dehnt sich eine Hoch-⁶⁵ ebene aus, ed-dschēdur genannt, die die Wasserscheide zwischen dem Gebiet um Damaskus und dem Jordan bildet. Sie scheint im AT nicht erwähnt zu werden; es ist

aber wohl möglich, daß sie dort in den Namen Basan mit eingeschlossen ist. Es handelt sich hier nur um ihre südliche Abdachung, die als die Grenze der nukra in Frage kommt. Denn das was die arabischen Beduinen en-nukra nennen, ist ohne Zweifel der Basan des *AT* im eigentlichen Sinne. Über die Grenzen und die Beschaffenheit dieser Landschaft ist schon *Vb II* S. 422 ff. das Nötige gesagt worden. An die nukra stößt im Osten die ledschäh, eine merkwürdig zerrissene und daher fast unzugängliche Gegend, über die man den Artikel Trachonitis vergleiche. Die Lavamassen der ledschäh stammen von dem dschebel haurän oder dschebel ed-drüz, der weiter südwärts die Ostgrenze der nukra bildet. Während diese eine durchschnittliche Höhe von ungefähr 700 m hat, steigen die vulkanischen Gipfel dieses Gebirges bis zu reichlich 1800 m empor. Der Rücken ist breit und flach. Während die Steigung von Westen her allmählich verläuft, ist der Abfall nach Osten ein ziemlich rascher, allerdings in verschiedenen Terrassen. Die höchsten Gipfel liegen in der Mitte und im Norden, tell ed-dschänä 1802 m, dschebel el-kulëb 1724 m, tell dschuwëlil 1749 m, abu täse 1735 m, tulül el-'adschëlät 1545 m, abu tumës 1541 m. Der südliche Teil ist im ganzen niedriger, doch ist er weniger bekannt. J. G. Wegstein hat in seiner kleinen Schrift „Das batanäische Gebirge“ zu *Vf* 68, 15—17 darauf aufmerksam gemacht, daß das dort erwähnte Gebirge Basans nur der dschebel haurän sein könne. Mit dem Namen Zalmon vergleicht er den Mons Asalmanos des Ptolemäus V, 15 (Varianten: Alsalamos und Alsadamos), und den Ausdruck Siebelgebirge, hebr. הָרִים זְבֻרִים, versteht er von den zugespitzten Kraterwänden des Haurän-Gebirges. Der Name Zalmon (= schwarzer Berg) würde dann der ältere, der Name haurän der jüngere sein. Übrigens wird haurän — freilich ohne den Zusatz dschebel — auch auf die im Westen vorgelagerte fruchtbare Ebene angewandt, so daß en-nukra und haurän zusammenfallen. Dagegen hat das *Ez* 47, 16 und 18 vorkommende Wort Hauran, richtiger Haberan, mit dieser Gegend gar nichts zu thun; es gehört zur Nordostseite der von diesem Propheten gezogenen Grenzen Kanaans, die nach dem oben S. 559 f. Gesagten bedeutend weiter im Norden und Westen zu suchen sind. — Im Süden des dschebel haurän und der nukra dehnt sich die Steppe el-hamäd aus, die sich durch ihre hellgelbe Erde deutlich von dem vulkanischen Boden der nukra unterscheidet. Ihre Nordgrenze wird bebaut und soll in feuchten Jahren recht ergiebig sein; doch fehlt es völlig an fließendem Wasser und an Quellen. Der Boden besteht nur zum Teil aus Thon, einen wesentlichen Bestandteil liefert die Verwitterung der Silikatgesteine. Auch die Vegetation, Gräser und salzhaltige Pflanzen, spricht dafür, daß hier die Wüste beginnt. Weiter westlich erhebt sich eine Hügelgruppe, ez-zumal genannt, etwa 100 m über die Ebene von der'a oder der'at (= *Ebdrei Vb II* S. 425, 6—14), 700 m über das Mittelmeer. Ihr nördlicher Teil liegt zwischen turra, der'a und er-ramta, ihr südlicher dehnt sich bis über el-ekden hin aus und endet an der heutigen Pilgerstraße. Die größte Breite beträgt etwa 12 km, ihre Länge 60 km. Nur die nördlichen Abhänge, die an die genannten drei Städte grenzen, sind bebaut, sonst ist alles öde und menschenleer und vermutlich auch stets so gewesen; denn der Boden ist völlig wasserarm und besteht aus unfruchtbarem Kreidemergel und Feuersteinen. Die Hügel bilden den Übergang zu der Kalksteinformation des Abschlunggebirges. — Abgesehen von den kürzeren Thälern des Dscholan, die ihre Wasser in den Jordan oder in den See von Tiberias führen, vereinigen sich sämtliche Wasserbetten dieses nördlichsten Teiles des Ostjordanlandes zu dem jarmük oder der scher'at (Tränke) el-menädire, wie er nach einem antwohrenden Beduinenstamm benannt zu werden pflegt (vgl. o. S. 575). Seine Hauptzuflüsse sind folgende: der nahr er-rukkäd aus dem oberen Dscholan; der nahr el-'allän aus der Quelle es-sachr am Flusse des tell el-härra an der Grenze des dschëdür, er gilt jetzt als die Ostgrenze des Dscholan; der wäd el-ehrer, der obere Lauf des jarmük, dessen Anfänge ebenfalls im dschëdür liegen; der wädi el-baddsche aus der bahrat el-baddsche bei el-muzërib; der wädi ed-dahab, dessen Quelle am Fuße des tell el-kulëb liegen soll; endlich der wädi ez-zëdi, der nördlich von salchad im dschebel haurän beginnt und sich bei tell esch-schihäb mit dem wädi ed-dahab vereinigt. Andere Zuflüsse erhält der jarmük von Süden her aus dem dschebel 'adschlün (s. unten).

Der 'adschlün, das zweite Gebiet des Ostjordanlandes, beginnt im Norden an dem tiefen Bett des jarmük und dehnt sich südwärts bis zum nahr ez-zerkä, dem Jabbof des *AT*, aus. Im unteren Lauf des jarmük, bereits 176 m unter dem Mittelmeere, breitet sich eine kleine kesselförmige Ebene aus, fast ganz an dem rechten Ufer des Flusses, auf der die berühmten Thermen, arabisch el-hammi, hervorberehen. Es sind im ganzen

sechs heiße Quellen, fünf auf der rechten, eine auf der linken Seite des Flusses. Das Wasser der Quellen zeigt eine verschiedene Zusammensetzung und große Unterschiede in der Temperatur, von 48,75° C. bis zu 25° C. herab. Näheres s. *ZdW* X (1887), 59 ff. Während die Abhänge des Dscholan recht steil sind, steigt das südlichere Ufer etwas sanfter an. Die Höhe der Landschaft liegt ziemlich weit nach Osten zurück, sie bildet die Wasserscheide zwischen dem Jordan im Westen, dem Jarmük im Norden und Nordosten und dem nahr ez-zerkä im Süden und hat im nördlichen Teile den Namen dschebel 'adschlün, im südlichen, etwas nach dem Jordan vortretenden Teile den Namen dschebel moe'räd. Von el-huṣn 672 m steigt der Rücken in südlicher Richtung an. Die Gipfel räs harakla, räs innif, umm ed-deredsch, räs el-fanadik 10 und el-menära bezeichnen den Lauf der Wasserscheide zwischen den zum Jordan eilenden Thälern und den Zuflüssen des wādi warrān, der in nördlicher Richtung unter dem Namen wādi esch-schellāle zum Jarmük führt. Das Gebirge ist gut bewaldet, der dichte Bestand von Eichen und Tannen ist oft undurchdringlich, der Boden mit Moos bedeckt. Etwa von sākib an zieht der dschebel moe'räd, die Fortsetzung des Rückens, 15 nach Südwesten und endet in dem tell ed-dahab, der zwei Höhen umfaßt, die steil in das Bett des nahr ez-zerkä abstürzen. An der nördlichen Seite des Höhenzuges, 3 km südöstlich von rādschib, finden sich die Spuren eines alten Eisenbergwerkes, heute mughāret el-wārda genannt. Es erinnert an den Eisenberg des Josephus Bell. jud. IV 8, 2 § 454 (τὸ Σιδηροῦν καλούμενον ὄρος), der sich freilich bis in die Moabitis 20 hinein ausdehnen soll. Nach Osten hin geht der dschebel 'adschlün in ein wellenförmiges Hügelland über, das bei en-nu'eme und brēka im Norden beginnt, bei belila und karkafa in einzelnen Höhen bis zu 750 m und 850 m steigt und dann gegen den nahr ez-zerkä hin abfällt. Seine Breite von Westen nach Osten beträgt 12—15 km: bei dem Berge tell el-čanāsire und dem südlicher gelegenen rihāb sinkt die mäßige Gebirgslandschaft zu der Steppe el-hamād hinab. Der südliche Teil hat eine Anzahl Quellen, der nördliche Teil ist wasserlos. Diese ganze Gegend, heute das Gebiet der beni hasan oder auch bilād es-suwēt genannt, gehörte in den späteren Zeiten der Römerherrschaft und in den ersten Jahrhunderten der arabischen Zeit zum wohl gesicherten Kulturlande, wie die Reste der alten Straßen und Kastelle beweisen, befindet sich aber jetzt in der Gewalt der Beduinen, die nur hier und da einige Dörfer besiedelt haben. Die Abhänge zum nahr ez-zerkä sind zum Teil wasserreich und gut bewaldet, oft aber auch völlig kahl, namentlich wenn die eisenerzhaltigen Sandsteinschichten hervortreten. Die obersten und untersten Teile des Gehänges sind sehr steil, die mittleren weniger. Im Westen des dschebel 'adschlün und dschebel moe'räd dehnt sich zunächst ein von vielen Wasserbetten durchschnittenes, bisweilen quellenreiches Hochland (6—700 m) aus, das noch stattliche Reste alter Wälder trägt. Je mehr man sich dem Jordan nähert, desto kahler werden die Abhänge, desto steiler, felsiger und tiefer werden die Schluchten. Die wasserreichsten Zuflüsse des Jordan sind von Norden nach Süden der wād el-'arab, der wādi jābis, der wād kefrindschi oder wād 'adschlün und 40 der wādi rādschib.

Zwischen dem nahr ez-zerkä und dem wādi el-mōdschib liegt die Landschaft el-belkā. Südlich von dem ersteren Flusse erhebt sich der Boden mäßig steil und ziemlich angebaut zu dem dschebel dschilād. Der Name ist offenbar das Gilead des A., worüber man den Artikel Perāa vergleiche. Das Gebirge dehnt sich merkwürdigerweise 45 in der Richtung von Westen nach Osten aus, so daß sein nördlicher Fuß den Abhängen zum nahr ez-zerkä entspricht. Es hat seine höchste Erhebung im Westen, nämlich den dschebel ōschā' (= Hoſea), von dessen Gipfel (1096 m) sich ein großer Teil P. übersehen läßt, vom Toten Meer bis zum Hermon. Im Osten senkt sich das Gebirge zu einer ziemlich ausgedehnten Hochebene Namens el-bukē'a, die etwa 610 m hoch liegt, nach 50 Norden und Osten abfällt und nach Süden zu der Wasserscheide ansteigt, die das Quellgebiet des nahr ez-zerkä von den Wasserinnen trennt, die in südwestlicher Richtung direkt zum Jordan führen. Sie liegt westlich von den Ruinen adschbehāt (= Joghbeha Ri 8, 11) und hat Höhen, die sich bis zu 1052 m und 1086 m erheben. An ihrer östlichen und südöstlichen Seite liegt das Quellgebiet des nahr ez-zerkä, der anfangs ostwärts, 55 nach der Wüste zu, fließt, sich dann nach Norden und Nordwesten wendet, von dem südlichen Fuß des dschebel haurān den wādi ed-dulēl aufnimmt und dann in vielen Windungen westwärts dem Jordan zufließt. An ihrer westlichen Seite dehnt sich das Quellgebiet des wādi schu'eb aus, der von dem dschebel ōschā' herabkommt und bei tell nimir, in die Jordanebene eintritt, etwas südlicher das des wādi šir, der den 60

wādī hesbān aufnimmt und über tell kefrēn dem Jordan zufließt. Von der genannten Wasserscheide zieht ein hoher Rücken südwärts bis nach ma'in oberhalb des wādī zerkā ma'in der von 970 m bis auf 870 m sinkt und das Gebiet der kürzeren und längeren zum Jordan führenden Thäler voneinander trennt. Der südlichere Teil der Hochebene wird durch den w. heidān oder w. el-wāle durchschnitten und senkt sich zum tiefen Bett des w. el-mōdschib, das bei ar'air schon 100 m unter dem Mittelmeere liegt. Vgl. weitere Angaben in dem A. Moab Bd XIII S. 192 ff.

III. Gestein und Boden. Die Hauptmasse des Landes besteht aus Kalkgebirgen, deren Stoff zur Zeit der Kreideperiode gebildet wurde. An den Bruchstellen neben der Jordanspalte tritt östlich vom Toten Meere als Grundlage ein dunkler, eisenchüssiger Sandstein zu Tage, der sogenannte nubische Sandstein. Unter ihm lagern permolarbonische Kalk- und Sandsteine und unter diesen das krystallinisch-altvulkanische Grundgebirge mit Gängen von Porphyrit und Diorit. Eisenchüssiger Sandstein ist auch am nördlichen Gehänge des nahr ez-zerkā festgestellt, doch noch nicht genauer untersucht worden. Das zu Tage liegende Gestein gehört überwiegend der oberen Kreide an, die mit den Namen Senon, Turon und Cenoman belegt zu werden pflegt. Einige Marmorarten finden sich, der weichere Rubistenmarmor, arabisch malake, und der härtere Nerineenmarmor oder Santa Croce-Marmor, arabisch mizzi helu. In die Tertiärzeit werden ferner solche Basaltergüsse gesetzt, die sich deckenförmig auf den höheren Teilen des Kreideplateaus und einzelnen heute isolierten Tafelbergen ausbreiten. Von ihnen sind zu unterscheiden spätere Lavaergüsse, die in die zum Jordan oder zum Toten Meer gerichteten Thalfurche hinabflossen und heute zum Teil wieder vom Wasser erodiert sind, so im wādī zerkā ma'in in Moab und im Bett des jarmūk. Denn ihre Lagerung setzt jene Thalfurche voraus, die doch vor der Entstehung des Toten Meeres (s. oben S. 580 f.) nicht vorhanden waren. Wenn nun auch diese Lavaergüsse in die spätere Zeit des Diluviums gesetzt werden, so gilt es doch als unwahrscheinlich, daß die vulkanischen Eruptionen, denen sie ihr Dasein verdanken, schon in die Zeit des Menschen fallen. Auf der Westseite des Toten Meeres sowie auf dem ganzen östlichen Abfall des Gebirges zum Jordan giebt es nordwärts bis zum nahr dschalūd bei besān nirgends Spuren von ehemaligen vulkanischen Eruptionen in Gestalt von Lava, Schlacke oder Asche. Die entgegenstehenden Angaben von Reisenden aus früherer Zeit beruhen auf Irrtum. Dagegen ist der tell el-addschūl auf dem dschebel ed-dahl ein alter Krater, und die Lavaerde erstreckt sich bis in die Ebene Jzfrel. Nordöstlich vom Thabor, sowie zwischen Nazareth und dem See von Tiberias befinden sich weite Strecken dunkler, vulkanischer Erde, der karn hattin 318 m ist ein Basaltgipfel, in der Umgebung von saked und nördlicher, z. B. bei tell el-kādī (S. 573, 40), ist das Kalkgebirge von vulkanischen Ergüssen durchbrochen. Über die Krater des Dscholan und des Haurangebirges mit ihren weiten Lavafeldern, namentlich der ledschāh, war schon oben S. 583 f. die Rede. Auch in Moab befinden sich nicht nur in den Gehängen der Thäler zum Toten Meer, sondern auch oben auf dem Kreideplateau Basaltdecken, so bei dibān und am dschebel schihān. Die Feuersteinlagen der Kreide wurden schon in der Tertiärperiode durch die Kraft des Wassers zertrümmert und mit Kreidemergeln mörtelartig verkittet. So entstand die Feuersteinbreccie, die sich als eine Oberflächenkruste bei Jerusalem, in der Wüste Zuda, aber auch im adschlūn häufig findet und von den Arabern wegen ihrer Feuerfestigkeit 45 narī genannt wird. Das Bergland sowohl im Westen als auch im Osten des Jordan ist sehr reich an Höhlen. Eine der größten ist die mughāret charētūn, die Höhle des hl. Chariton, deren Name auf das Anachoretenwesen in der Wüste Zuda zurückgeht (vgl. Bd IX S. 572, 29—59). Sie ist zum Teil von Tobler untersucht worden (Topographie von Jerusalem II, 510 ff.). Die Geburtsstätte Jesu in Bethlehēm ist eine alte Höhle (s. Bd II S. 669, 49 ff.). In der Umgebung von bet dschibrin (Bd IX S. 573, 8—23) befinden sich zahlreiche Höhlen, von denen viele künstlich erweitert und geschmückt sind. Der Karmel war bekannt durch seine Höhlen und deshalb als Versteck beliebt Am 9, 3, wie denn diese Eigentümlichkeit des Landes in seiner Geschichte eine große Rolle gespielt hat. Flüchtlinge und Kriegsscharen fanden dort Sicherheit, Familien ihre einfachsten Wohnungen, Tote ihr stilles Grab. Sage und Legende haben häufig die Höhle zum Schauplatz ihrer Erzählungen gewählt. Auch der Umstand, daß die Bäche des Gebirges oft eine Zeit lang von der Oberfläche verschwinden und weiter unterhalb als eine starke Quelle wieder hervorbrennen oder überhaupt im Tieflande erst wieder sichtbar werden, ist durch das zerklüftete und höhlenreiche Gestein bedingt. 50 Erdbeben sind in P. wie überhaupt in Syrien nichts seltenes gewesen. Soweit sie

in die Grenzen menschlicher Geschichte fallen, hat man nicht an vulkanische Eruptionen zu denken; die Krater sind längst ausgebrannt, die vulkanische Kraft scheint erloschen zu sein. Es handelt sich vielmehr um Erdbeben tektonischer Art, d. h. um Erschütterungen, die durch Bewegungen von Schollen der Erdkruste an Erdspalten hervorgerufen werden, oder es ist der Oberflächenboden infolge unterirdischer Aushöhlungen oder Auslaugung von Gips-, Kochsalz- und Kalklagern eingestürzt. Fälle der letzteren Art sind nur von lokaler, mehr untergeordneter Bedeutung. Fälle der ersteren Art hingegen kommen für das ganze syrische Land in Betracht, das durch die gewaltigen, in südnördlicher oder in südsüdwest-nordnordöstlicher Richtung streichenden Spalten seine gegenwärtige Oberflächengestalt erhalten hat. Ein solches Erdbeben hat vermutlich den Untergang von Sodom herbeigeführt (s. o. 10 S. 581 f.). Das AT erwähnt solche Ereignisse 1 Sa 14, 15 und Am 1, 1 (Sach 14, 5), das NT Mt 27, 51. Propheten und Dichter haben die Schrecken eines Erdbebens oft verwendet, um den gewaltigen Eindruck der Erscheinung Gottes zum Gericht zu erhöhen (Mi 1, 3 f.; Jes 13, 13; 24, 19 f.; Ez 38, 19 ff.; Ps 19, 8. 16; 114, 4. 6 f.). Diener a. a. O. 258 ff. unterscheidet zwei Schütterzonen, die anfänglich einander parallel laufen, 15 sich zuletzt jedoch unter schieferm Winkel schneiden. Die eine zieht sich von Diärbekr am oberen Tigris über Urfa (Edessa), Membidsch am Euphrat und Aleppo nach Antiochia, wendet sich dann nach Süden und begleitet die syrische Küste bis Askalon und Gaza. Sie wird bei Aleppo von einer zweiten Erdbebenlinie gekreuzt, die etwa in der Gegend von 'ain šāb im nördlichen Syrien beginnt, sich in südlicher Richtung fortsetzt, bis sie 20 mit der dikā' zwischen Libanon und Antilibanos und der Jordanspalte zusammenfällt. Seit dem Anfang unserer Zeitrechnung sind für die erste Zone 33, für die zweite Zone 11 größere Erdbeben bekannt. Manche blühende Ortschaften sind ihnen zum Opfer gefallen. Die letzten größeren Erdbeben sind die der Jahre 1834 (Jerusalem) und 1837 (Galiläa).

Bisher galt P. als ein an Mineralien armes Land. Das alte Eisenbergwerk des Ostjordanlandes ist neuerdings von Schumacher wieder aufgefunden worden. Doch ist nicht bekannt, ob der dortige Eisenstein als abbauwürdig in der Gegenwart gelten kann. Dagegen ist man neuerdings auf die Mineralschätze des Toten Meeres und seiner Umgebung in höherem Grade aufmerksam geworden und erwägt bereits den Gedanken, sie 30 für die Industrie auszuheben. An den Ufern des Salzmeeres finden sich Petroleum, reiner Asphalt und Asphaltkalle. Das Wasser des Toten Meeres wirft gelegentlich Asphalt in großen Massen aus. Er steigt aus dem Seegrunde empor, wahrscheinlich an einer Spalte, die den Boden des Sees seiner ganzen Länge nach durchzieht. Anstehender Asphalt ist ferner an mehreren Stellen des Ufers vorhanden. Asphaltkalle lagern in der 35 Wüste Juda in großen Mengen, namentlich bei dem muslimischen Wallfahrtsorte nebi mūsā; der Gehalt an Bitumen ist verschieden. Hochprozentige Phosphate lagern im Ostjordanlande. Kreidephosphate lagern neben den Asphaltkallen in der Wüste Juda; sie zeichnen sich äußerlich durch zahlreiche Fischreste, besonders Wirbel und Koprolithen aus. Außer Steinsalz und Chromoxyd findet sich in den Schichten der sogenannten Nieder- 40 terrasse (s. oben S. 581, 11) gediegener Schwefel in wallnuß- bis eigroßen Knollen von weißlichgelber Farbe, die lose im kreidigen Mergel liegen und gewöhnlich noch von einer härteren Schale aus Mergel oder einer Gipskruste umgeben sind. Die Entstehung dieses Schwefels hängt direkt mit dem ehemaligen oder jetzigen Emporsteigen des Schwefelwasserstoffes in den zahlreichen Thermen an den Ufern des Toten Meeres zusammen, in- 45 direkt mit dem Bitumen und Gips in den Senonschichten der Grundschollen. Die Gen 14, 10 erwähnten „Bachbrunnen“, richtiger Asphaltbrunnen, sind vielleicht davon zu verstehen, daß sich früher durch die Diluvialbildungen der Hoch- und Niederterrasse hindurch Petroleum- und Asphaltmassen ergossen haben. Die Mineralschätze des Wassers im Toten Meere selbst sind Chlorkalium mit Chlormagnesium, Brommagnesium und 50 Jodkalium.

Der Boden, den das Land zum Anbau darbietet, ist von sehr verschiedener Art. Die gegenwärtigen Verhältnisse des Westjordanlandes sind einer Humusbildung auf dem fahlen Gebirge nicht günstig. Eine starke Ablagerung von vegetabilischen und animalischen Bestandteilen, die durch Vermoderung in Humus übergehen könnten, findet dort 55 überhaupt nicht statt, und wenn im Sommer etwas, das der Vermoderung entgegengeht, auf dem glatten Felsboden liegen bleibt, so wird es sicherlich im Winter durch die starken Regengüsse abwärts getragen, sei es in die kesselartigen Einsenkungen der Berge, sei es in die tiefen Täler und die Ebenen. Im Ostjordanlande scheint es damit noch 60 besser zu stehen. Der Wald ist dort noch reichlicher vorhanden, und der Felsboden

folgedessen stärker bewachsen. Wenn z. B. unter den Bäumen des dschebel 'adschlün Moos wächst (Mt und Nachr. des DB 1897, 2), so geht daraus hervor, daß sich dort eine wenn auch nur feine Humusschicht auf dem Felsen gebildet hat. Anders steht es mit dem Humus, der durch Verwitterung des anstehenden Gesteins erzeugt wird. Wenn sich die Oberfläche des Felsens unter dem Einflusse der Feuchtigkeit und der Luft auflöst, so bleibt eine rote lehmartige Erde zurück, die außerordentlich fett ist und zäh an ihrem felsigen Mutterboden klebt. Man findet sie in einer Dicke von 2—20 cm auf dem Felsen überall da, wo eine Spalte oder Senke es ihr möglich macht, sich zu halten. Wenn ein solcher Boden gehörig befeuchtet wird, so lohnt er den Anbau in gutem Maße. Daß es den Feldern, die solchen Boden haben, an Steinen nicht fehlt, braucht kaum gesagt zu werden. Der Bauer wirft sie häufig beim Pflügen an den Rand und schichtet sie dort zu trockenen Mauern auf, die für sein Feld den Zaun ersetzen und oft die Wege auf beiden Seiten einfassen (vgl. Nu 22, 24). Viel fruchtbarer ist der durch Verwitterung der Lava entstandene Boden. Doch gilt für ihn noch mehr, daß er nur nach reichlicher Durchfeuchtung bearbeitet werden kann und ergiebig ist, denn im Hochsommer pflegt er infolge der ausdörrenden Hitze in so breite Spalten auseinander zu reißen, daß der Huf eines Pferdes darin stecken bleiben kann. An vielen Stellen des Landes, z. B. in der Küstenebene und im Jordanthal, ist der Boden überhaupt schlecht, Mergel oder Sand; daran vermag auch die beste Bewässerung nichts zu ändern.

IV. Klima. Über die klimatischen Verhältnisse Pa sind wir noch nicht genügend unterrichtet. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas hat seit 1895 einige ständige Stationen für meteorologische Beobachtungen im Westjordanlande eingerichtet; die Beobachtungen sind aber noch nicht abgeschlossen und auch noch nicht bearbeitet. Über das Jordanthal und das Ostjordanland liegen zuverlässige Beobachtungen überhaupt nicht vor. Für das Klima von Jerusalem sind jedoch ziemlich ausreichende Nachrichten vorhanden, da hier durch den englischen Palestine Exploration Fund schon längere Zeit meteorologische Beobachtungen angestellt worden sind. Auch über einige andere Orte verdanken wir der genannten englischen Gesellschaft klimatische Nachrichten. Die Ergebnisse dieser unvollständigen Beobachtungen müssen daher vorläufig für das ganze Land dienen.

Das Westjordanland liegt größtenteils in dem 31° und 32° nördlicher Breite. Es gehört zum nördlichen Subtropengebiet und teilt im allgemeinen das Klima der Mittelmeerländer. Die nach dem Äquator zunehmende strenge Teilung des Jahres in eine regenlose, heiße und in eine regnerische, kühlere Hälfte trifft also auch Pa. Jedoch treten gewisse Unterschiede im Klima je nach den einzelnen Teilen des Landes hervor. An der Küste ist es milder und gleichmäßiger, im Berglande rauher und wechselnder, das Jordanthal nähert sich tropischen Verhältnissen, während für das Klima des Ostjordanlandes die größere Entfernung vom Meer und die größere Nähe der Wüste von Bedeutung sind.

Während die mittlere Jahrestemperatur an der Küste 20,5° C beträgt, bemißt sie sich in Jerusalem (vgl. d. A. Bd VIII S. 672 f.) nur auf 17,1°. Die Wärme steigt auf dem Berglande vom April bis zum Mai sehr rasch, von 14,7° auf 20,7°, sinkt bis zum Oktober niemals unter 20°, erreicht ihre größte Höhe im August mit 24,5°, fällt im November auf 15,5° und ist am niedrigsten im Februar mit 8,8°. Die heißesten Tage, gewöhnlich im Mai, Juni und September, haben eine Schattentemperatur von 37°—44°, die kältesten im Januar eine solche von —4°. Es giebt jedes Jahr Reif und Eis in Jerusalem, doch hält sich letzteres länger als einen Tag nur an kalten, vor der Sonne geschützten Stellen. Die Schwankung der Luftwärme innerhalb eines Tages ist oft sehr groß; sie ist am geringsten im Dezember, Januar und Februar (7,7° — 7,4°), am stärksten vom Mai bis Oktober (12,8°—13,1°); das Monatsmittel beträgt 22,2°. Dieser Wechsel ist deshalb so stark, weil die Luft durch die starke Wärmestrahlung der Erdoberfläche eine rasche Abkühlung erfährt. Des Klima hat also bedeutende Gegenätze und ist darin der Gesundheit nicht zuträglich. Die möglichen Gefahren werden aber dadurch gemindert, daß gerade in den heißen Monaten der Feuchtigkeitsgehalt der Luft gering ist. Einige Zahlen aus Schumachers Berichten über seine Arbeiten im Ostjordanlande will ich neben die obigen stellen; sie eignen sich freilich zur Vergleichung nur wenig, da sie nicht wie jene ein Mittel darstellen. In irbid maß Schumacher am 5. Mai 1898 morgens früh 4° C, im mittleren Thal des nahr ez-zerkä am 10. Mai 1898 nachmittags 5 Uhr 37° C; in der Landschaft es-suwët am 29. August 1900 morgens 14°, bei el-chanzire im westlichen 'adschlün am 11. Oktober 1896 nachts 10°,

bei Tage 30—33° im Schatten. Die Gegensätze zwischen Tag- und Nachttemperatur scheinen im Ostjordanlande demnach fast noch stärker zu sein. Der mittlere Luftdruck beträgt in Jerusalem 696,0 mm, während der Regenzeit 696,7 mm, während der regenlosen Zeit 694,2 mm.

Die Winde P.s hängen mit den Windverhältnissen der Mittelmeerländer überhaupt 5 aufs engste zusammen. Dort weht in den Sommermonaten, besonders im Juli und August, der Passat, dessen Richtung infolge von verschiedenen zusammenwirkenden Ursachen teils eine nördliche, teils eine nordwestliche oder selbst nordöstliche ist. Er bringt Niederschläge nicht mit sich, weil er aus kühleren Breiten in wärmere Breiten kommt, daher als relativ trocken erscheint. Aus diesem Grunde hat Jerusalem und das westliche Bergland von 10 Mai bis Oktober vorwiegend trockene Winde aus Nordwest, West und Nord; sie verlangsamen die Temperaturzunahme und vermindern die Wärme. Jedoch stellen sich im September und Oktober nicht selten östliche und südöstliche Winde ein, die zur Steigerung der Hitze beitragen. Im Winter dagegen bringt das Gebiet des Antipassats weiter nach Süden vor und dehnt seine Herrschaft über das südliche Europa und nördliche Afrika aus. 15 Da er aus wärmeren Gegenden in kühlere vordringt, so bringt er über die Mittelmeerländer reichlichen Regen. In P. herrschen daher in dieser Zeit die West- und Südwestwinde vor, die dem Lande den Regen bringen (vgl. Lc 12, 54). Abgesehen von diesen Verhältnissen kommt für das Westjordanland noch ein besonderer, ziemlich regelmäßiger Wechsel zwischen Land- und Seewinden in Betracht, der sich teils in einer jährlichen, teils 20 in einer täglichen Periode bemerklich macht. Durch ihn erhalten die oben geschilderten großen Luftbewegungen eine Ablenkung, eine Kräftigung oder auch Schwächung. In der heißen Jahreszeit erwärmt sich das syrische Kreidegebirge viel rascher, als das Mittelmeer. Dann steigt die heißere Luft von dem Festlande in die Höhe und strömt in den oberen Schichten nach dem Meere ab, während die unteren Luftschichten von dem kühler geblie- 25 benen Meere dem Festlande zuströmen. Im Winter ist es umgekehrt: das ziemlich warme Mittelmeer sendet dem Lande wärmere, das Land dem Meere kühlere Winde. Der tägliche Wechsel zeigt dieses Spiel der Luftströmungen im kleinen: bei Tage senken sich die wärmeren oberen Luftschichten vom Lande aus nach dem Meere zu, während die kälteren vom Meere aus in das Gebiet des verminderten Luftdrucks auf dem Lande eindringen; 30 in der Nacht umgekehrt. Um 9 oder 10 Uhr vormittags wird an der Küste eine leichte Brise gefühlt, sie bringt langsam gegen das Bergland vor, erreicht dessen Höhe um Mittag oder noch später und weht bis nach Sonnenuntergang (vgl. Hl 2, 17). Dann beginnt der kühlere Landwind gegen das Meer zu streichen. Dieser tägliche Wechsel der Luftströmung hat für das Land große Wichtigkeit; er mildert die Hitze, bringt Feuchtigkeit 35 und nächtlichen Thau und damit Erfrischung für alles Lebendige. Zuweilen erzeugt die Begegnung der beiden Luftschichten heftige Wirbelwinde, die eine Stunde oder noch länger andauern. — Über die Verteilung der Winde auf die Monate s. die oben angegebene Literatur. Der Nordwind ist kalt (Hi 37, 9), der Westwind feucht, der ziemlich seltene Südwind warm, der Ostwind trocken. Dieser ist im Winter anregend und sehr will- 40 kommen, wenn er nicht zu stark ist. Im Sommer aber ist er sehr beschwerlich wegen seiner großen Hitze und Trockenheit, auch wegen des Staubes, den er oft mit sich führt. Noch mehr ist dies der Fall bei dem Südostwind; er trocknet die Schleimhaut der Luftwege aus und verursacht Entzündungen, erzeugt die größte Müdigkeit, Kopfweh, Beklemmung der Brust, beschleunigten Puls, Durst, selbst wirkliches Fieber. „Er trocknet die 45 Möbel aus, daß sie krachen, krümmt die Bücherdecken und die in Rahmen hängenden Bilder und versengt förmlich ganze Felber von jungem Getreide“ (3bB XIV, 107). Vgl. Ez 17, 10; 19, 12; Jon 4, 8. Das ist der Schirokko oder Sirokko, ein aus dem arabischen scharkī (= östlich) entstandenes Wort. Da er auch sehr heftig auftreten kann und Wirbelwinde verursacht, die Menschen und Tiere umwerfen, dabei feinen Staub 50 und Sand durch die Luft treibt, so ist es begreiflich, daß er von jeher als der verderbliche Wind gegolten hat (vgl. Jer 18, 17; Ez 27, 26; Hi 1, 19; 15, 2).

Die regnerische, kühlere Zeit umfaßt die Monate Oktober bis Mai und zerfällt in drei Abschnitte. Der erste fällt zusammen mit dem sogenannten Frühregen, hebr. יריד וזריד und יריד, griech. ποδίσμος Ja 5, 7; darunter sind die ersten Regengüsse im Herbst vom 55 Oktober oder November bis Mitte Dezember zu verstehen, die das ausgetrocknete Land aufweichten und den Beginn des Pflügens ermöglichen. Der zweite Abschnitt umfaßt die starken Winterregen (hebr. משיג), die den Boden sättigen und die Brunnen, Teiche und Cisternen wieder füllen; sie pflegen in der Zeit von Mitte Dezember bis Mitte oder Ende März zu fallen. Der dritte Abschnitt ist die Zeit des Spätregens, hebr. שיקר, griech. 60

ὄρμιος Ja 5, 7, im April und Mai; er läßt die Halme des Weizens in die Aehra
 schießen und setzt die Pflanzen überhaupt in den Stand, die heißen Tage des Früh-
 sommers zu ertragen. Während die mittlere jährliche Niederschlagsmenge in Jerusalem
 581,9 mm beträgt, beläuft sie sich in Nazareth auf 611,7 mm. Man hat diesen Unter-
 schied daraus erklären wollen, daß die Umgebung von Nazareth stärker bewaldet ist
 (ZbW VIII, 101 ff.). Mit größerem Recht darf jedoch zur Erklärung dieses Unter-
 schiedes darauf verwiesen werden, daß Nazareth reichlich 100 km nördlicher liegt als Je-
 rusalem, daß seine Entfernung vom Meere bedeutend geringer ist, und daß die Wassa-
 scheide erst 12 km östlich von Nazareth läuft, während Jerusalem sogar schon etwas östlich
 20 von ihr gelegen ist. Vermutlich wird die Niederschlagsmenge an Orten, die eine noch
 südlichere Lage als Jerusalem haben, z. B. in Beerseba, geringer sein als dort. Die ein-
 zelnen Abschnitte der Regenzeit sind durch eine oft lange Reihe von trockenen Tagen ge-
 trennt. Die anmutige Beschreibung des Frühlings HL 2, 11 f. meint die Zeit nach dem
 Schluß des Winterregens. Die Verteilung der Niederschläge auf die einzelnen Monate
 15 des Jahres ist für das Land nicht günstig. Die gesamte Regenmenge Jerusalems fällt
 in 52,4 Tagen und verteilt sich auf die einzelnen Monate so, daß 67,5% aller Nieba-
 schläge in den Monaten Dezember bis Januar fallen. Vom Mai bis September regnet
 es fast gar nicht; die regenarme und die heiße Zeit fällt demnach zusammen, ein Umstand,
 der dem Gedeihen der Pflanzen schließlich ein Ende bereitet. Um so wichtiger ist für
 20 das Land der Thau des Sommers, der das Leben der Pflanzen nicht unwesentlich ver-
 längert. Wasser, das verdampfen könnte, ist freilich zu der Zeit in dem dürrn Lande
 nicht vorhanden; aber die westlichen Seewinde bringen eine so beträchtliche Feuchtigkeit
 mit sich, daß es in der Nacht namentlich im Frühjahr, aber auch im September und
 Oktober zu reichlichem Thaufall kommt (vgl. HL 5, 2; Hi 29, 19). Bisweilen herrscht
 25 sogar bei Tagesanbruch ein dichter Nebel, den erst die Sonne allmählich zerstreut. Wenn
 die trockenen Südostwinde wehen, so zehren diese alle Feuchtigkeit der Luft auf, dann
 giebt es auch keinen Thau (vgl. 1 Kg 17, 1; Hag 1, 10). Die Regenzeit ist zugleich
 die Zeit der stärksten Bewölkung, sie fällt in die Monate November bis März, während
 sie im Juli am geringsten ist. Im Sommer, unter der Herrschaft des Passats, kommen
 30 Gewitter nicht vor; daher gelten 1 Sa 12, 17 f. Donner und Regen in der Weizenernte
 als erschreckende Zeichen. In den übrigen Monaten sind Gewitter nicht selten, am häu-
 figsten im April und Mai. Der Schnee ist in P. ein fast regelmäßiger Wintergast, doch bleibt
 er selten einige Tage lang liegen. Wie der Hagel in alten Zeiten bekannt war Hi 38, 22;
 Hag 2, 17; Jes 30, 30, so stellt er sich auch noch heute im Winter ein.
 35 Für die klimatischen Verhältnisse des Jordanthals stehen nur wenige Angaben zur
 Verfügung, und diese betreffen hauptsächlich den südlichen Teil bei Jericho. Die Tem-
 peraturen sind sehr hoch; auf Grund einer Berechnung (nicht Beobachtung!) glaubt man
 für das Nordufer des Toten Meeres eine mittlere Jahrestemperatur von 24,1° C an-
 nehmen zu müssen. Das wäre eine Wärme, die etwa der des nördlichen Wendekreises
 40 (Nubien) entspricht. Schnee gilt in Jericho als unbekannt; dagegen soll er in Librias
 bisweilen vorkommen. Schumacher maß in schüni an der östlichen Seite des Jordans
 etwa besän gegenüber am 17. Februar morgens 7 Uhr 13° C, vormittags 10 Uhr 41°.
 Die Niederschläge werden vermutlich gering sein. Die Weizenernte fällt bei Jericho in
 die erste Hälfte des Mai. Die Winde des Berglandes streichen in flachem Bogen über
 45 das Jordantal hinweg. Im Jordantal selbst wehen im Sommer Südwinde, im Winter
 Nordwinde; wahrscheinlich hängt diese Erscheinung mit den Luftdruckverhältnissen über
 dem Toten Meere zusammen.

In neuerer Zeit ist wiederholt die Frage verhandelt worden, ob sich das Klima P.
 in geschichtlicher Zeit verändert habe. Nach den Vorstellungen, die man sich im Anschluß
 50 an die herkömmliche Meinung von der Fruchtbarkeit des Landes (s. unten) gebildet hatte,
 glaubte man, die natürlichen Bedingungen des Landes müßten günstigere sein, als man
 sie jetzt vorfindet. Wenn man aber die hier einschlagenden Aussagen der Bibel genau
 prüft, so deuten gerade sie auf die klimatischen Verhältnisse hin, die sich noch jetzt im
 Lande finden. Die jetzige Erforschung des Landes würde gar nicht in der Lage sein,
 55 mit Hilfe der heutigen Zustände die des Altertums zu deuten und zu verstehen, wenn
 sich nicht die Zustände im wesentlichen gleich geblieben wären. In einem Punkt ist
 allerdings eine Veränderung eingetreten: der Wald im Westjordanlande ist geringer ge-
 worden. Das AT kennt noch größere Bestände an Baumwuchs, als jetzt im Lande vor-
 handen sind (vgl. Jos 17, 15; Jer 4, 7, 29; Jes 9, 18; 10, 34). Ferner legt die ge-
 60 nauere Kenntnis des Ostjordanlandes den Schluß nahe, daß das Gebirge im Westen des

Jordan einst, d. h. in sehr alter Zeit, ebenso bewaldet gewesen ist. Es ist möglich, daß mit dem Abnehmen der Bewaldung eine Verringerung des Niederschlags verbunden gewesen ist; von größerem und deshalb wirksamem Umfang wird jedoch der Unterschied im Klima schwerlich sein. Eher läßt sich vermuten, daß sich der Gegensatz der Jahreszeiten gegen früher etwas verschoben hat, daß er schärfer geworden ist. Eine Änderung der mittleren Jahrestemperatur ist deshalb noch nicht anzunehmen.

V. Bewässerung und Fruchtbarkeit. An beständig wasserführenden Flüssen ist P. arm, und die wenigen, die es hat, lassen sich für die Bewässerung des Landes nicht verwerten. Der Hauptfluß P.s, der Jordan, hat nach dem oben S. 575 ff. Gesagten ein zu tiefes Bett, als daß von dort her etwa Kanäle über das Land geführt werden könnten. Selbst eine Veriefelung seiner Umgebung könnte mit Benutzung des Jordanwassers nur unter großen Schwierigkeiten durchgeführt werden. In der Geschichte des Landes ist auch kein derartiger Versuch bekannt. Die anderen „Flüsse“, wie der Rison und der nahr el-audsche, laufen in tief liegenden Ebenen neben der Küste. Für die anstoßenden Fluren wäre ihr Wasser verwendbar, für das Bergland nicht. In der Küstenebene ist jedoch an Grundwasser durchaus kein Mangel, so daß sich in der Ebene Sharon z. B. nicht selten Sümpfe bilden. Hier handelt es sich daher schon mehr um Entwässerung des Bodens. Im Berglande selbst sieht man sich lediglich auf zwei Bewässerungsmittel angewiesen, auf die Quellen und auf den Regen. Einige Teile P.s sind nun an Quellen durchaus nicht arm. Sie brechen nicht auf den Höhen, sondern meist in den Falten des Gebirges oder am Fuße der Berge hervor. Am häufigsten finden sie sich in den östlichen Teilen von Galiläa, ziemlich häufig am südlichen und südöstlichen Rande der Ebene Jesreel, zahlreich auch noch in der Umgebung von näbulus (= Sichem, s. Samaria). Von hier ab nach Süden werden die Quellen seltener und zugleich ärmer an Wasser. Jedoch zeichnet sich die Umgebung von Hebron wieder durch größeren Reichtum aus. Im Norden dieser Stadt findet sich viel Wasser in den Anfängen des wädi el-arrüb und südwestlich von ihr im wädi ed-dilbe; dieser hatte noch im Oktober 1874 auf eine Strecke von 5 km fließendes Wasser. Die Quellen spielen daher in der kleinen und großen Geschichte des Landes eine hervorragende Rolle. Sie sind die von der Natur gewiesenen Orte zur Besiedelung, ihre Benutzung hat oft Anlaß zum Streit unter den nächsten Anwohnern gegeben und ist nicht selten durch genaue Vorschriften für die Bewohner des Orts geregelt, ihr Besitz bedeutet geradezu die Herrschaft über die nächste Umgebung, so daß sie selbst für die Kriegführung im Lande von ausschlaggebender Bedeutung sind (vgl. Bd VIII S. 676, 2—5). Die gegenwärtige Ausstattung der Quellen ist eine ärmliche. Neben ihnen steht etwa ein steinerner Trog, vielleicht ein alter Sarkophag, zur Tränke für das Vieh. Nur selten ist die Quelle gut gefast und ordentlich überbaut, wie z. B. in Nazareth. Aber gar nicht selten sind die Reste von älteren Bauten, die man zu besserer Verwertung des Wassers oder zur Verschönerung des Orts ehemals, besonders zur Zeit der Römerherrschaft, ausgeführt hat. Für eine Sammlung des Regentwassers etwa durch Thalsperren oder in Teichen geschieht gegenwärtig so gut wie nichts. Man behilft sich mit den alten, oft recht verfallenen Teichen, die aus früheren Zeiten sich erhalten haben. Doch wendet man in der Gegenwart den Cisternen, die in großer Anzahl aus dem Altertum vorhanden sind, auf dem Berglande mehr Aufmerksamkeit zu, setzt sie wieder in den Stand oder legt auch neue an. Ebenso werden die alten Brunnen bisweilen wieder hergestellt. Vgl. über solche Anlagen den Art. „Wasserbau“. Der größte Teil des Regentwassers fließt daher unbenutzt durch die Thäler zum Jordan oder in das Tote Meer, um dort zur salzigen Lauge zu werden, nach Westen dagegen in die Küstenebene, wo es sich als Grundwasser in den Boden verteilt und in der Regel leicht durch Gruben (vgl. 2 Rg 3, 16) oder Brunnen erreicht werden kann. Hieraus ergibt sich, daß die Bewässerung des Berglandes durch Quellen bei weitem nicht ausreicht, und daß gegenwärtig nur wenig geschieht, um die jährliche Regenmenge für das Land zu verwerten. Da nun die Quellen nichts anderes sind als in unterirdischen Kammern aufgespeichertes Regentwasser, das an die Oberfläche tritt, so liegt es auf der Hand, daß der Wohlstand des Landes in der Hauptsache doch von den jährlichen Niederschlägen abhängig ist. Bleibt der Regen überlange aus, so versiegen die Quellen. Dann leiden Menschen und Vieh (vgl. Pf. 42, 2) unter dem Durst, der Boden ist so trocken und hart, daß er nicht gepflügt werden kann. An Säen ist nicht zu denken, die Ernte schlägt fehl, und ein allgemeiner Nahrungsmangel ist die Folge. Dem entspricht es, wenn im AT so häufig von Dürre und Hungersnot im Lande Israel die Rede ist; vgl. 2 Sa 21, 1; 1 Rg 17 f.; Am 4, 7f.; Jer 14, 2—6. Das Lob

Pflanzen ihm sein grünes Kleid zu weben, und wenn im März die Sonne wärmer scheint, so durchflechten es Tausende von Blumen mit ihrer bunten Stickerei. Selbst die Felsplatten und Felsrigen erleben ihren Frühling. Aber er ist nicht von langer Dauer. Die brennenden Sonnenstrahlen und der heiße Wüstenwind versengen zuerst die zarteren Teile des bunten Gewandes bald; bleiben nur einzelne grüne Flecken übrig, die neben dem immer stärker hervortretenden Grau des Kalksteines fast verschwinden. Namentlich in den südlicheren Teilen des Berglandes bleibt dies eintönige Grau Monate lang die vorherrschende Farbe der Landschaft, hier und da von einzelnen grünen Bäumen unterbrochen. Nur wo Wasser fließt, da wachsen und blühen selbst im Spätsommer Pflanzen und Sträucher in üppigem Wuchs. Sonst aber herrscht unter den Pflanzen in der regenlosen und heißen Jahreszeit ein allgemeines Absterben, bis ein neuer Frühregen sie wieder zum Leben ruft.

Die Flora des Landes ist reich an Formen und Arten. Die Gegensätze P. s. in Lage, Oberflächenbildung, Bodenbeschaffenheit und Klima bringen es mit sich, daß neben den südeuropäischen Gattungen tropische Arten im Jordantal, aber auch Steppen- und Wüstenpflanzen sich finden. Eine große Anzahl von Pflanzen, die jetzt im Lande wachsen, sind erst im Lauf der Geschichte eingeführt worden. Welche Waldbäume auf der Kreidplatte P. s. ursprünglich heimisch gewesen sind, wird erst die genauere Kenntnis der Waldungen des Ostjordanlandes lehren. Im Westen des Jordan trifft man einige Waldgruppen am Karmel und in seiner südöstlichen Umgebung, ferner am Thabor und in Obergaliläa. Die Bäume, die sich hier finden, sind zunächst mehrere Eichenarten: die 20 immergrüne Kermeseiche, *Quercus coccoifera*, arab. sindjan; die Knopperneiche, *Quercus aegilops*, arab. mellul, auch ballut, in Nordsyrien 'afs. Dazu kommt die Terebinthe, *Pistacia terebinthus*, arab. butm; wie sich die alttestamentlichen Namen für Eiche und Terebinthe zu den genannten Baumarten verhalten, ist sehr unsicher. Von Nadelholzarten kommen vor die Cypresse (selten), *Cupressus sempervirens*, im Ostjordan- 25 lande die Tanne (wahrscheinlich Edelanne), ferner die Seestrand- oder Aleppoiefer, *Pinus halepensis*, arab. snobar. Außerdem sind zu nennen Pappeln, *Populus alba*, die *Pistacia lentiscus* (der Mastixbaum), der Erdbeerbaum, *Arbutus unedo* und *Arbutus andrachne*, arab. kekab, der wilde Johannisbrotbaum, *Ceratoria siliqua*, arab. charrub, die Tamariske, arab. tarfa, in der Nähe des Toten Meeres *Populus euphratica*, eine Art Weispappel, arab. gharab. Die meisten dieser Arten wachsen auch in Buschform und bedecken als Gestrüpp oft bedeutende Strecken, z. B. im oberen wadi el-arrub nördlich von Hebron, auf dem südlichen und westlichen Abhange des Thabor und am Karmel sowie in seiner weiteren Umgebung. Diese sog. Macchien sind zum Teil die Reste früherer Hochwaldungen; gegenwärtig sorgen namentlich die Ziegen, 35 die dort ihre Weide suchen, dafür, daß das Buschwerk niedrig bleibt, so daß nur selten ein Baum daraus in die Höhe wächst. Hier finden sich häufig die *Phillyrea media*, arab. assemblas, der Storax (*Styrax officinalis*), Schwarzdorne und Weißdorne, der Zubasbaum (*Cercis siliquastrum*), die Cistrose (*Cistus*) mit ihrem einst so berühmten Harz, dem *Ladanum* (Gen 43, 11), der Stechginster (*Genista*), Lorbeer, wilde Olivenbäume, Myrthen, Kaperstrauch (*Capparis spinosa*) und viele Weidenarten. Die Sümpfe an der Küste, ferner die Quellgegenden des Jordan und die bahrat el-hüle sind bestanden mit vielen Arten von Binjen (*Juncus*) und Rohr (*Arundo*), auch mit der Papyrusstaude. An den Bächen wächst häufig der Oleander mit roten und weißen Blüten, auch *Vitex agnus castus* (Abrahamsbaum). Wiesen im eigentlichen Sinne 45 giebt es in P. nicht. Eine ziemlich fest geschlossene Rasenarbe findet man in einem kleinen Eichenwalde zwischen Haifa und Nazareth, sicherlich auch noch an anderen Stellen; aber es sind Ausnahmen. Daß das Gras zu Heu geschnitten wird, ist nicht üblich. Es geschieht wohl am unteren Rison in der Nähe von Haifa, aber wegen des sumpfigen Bodens wird das Heu nicht sehr geschätzt. Dagegen werden große Strecken des Landes 50 im Frühjahr zu Matten, die in ziemlich losem Wuchs teils durch perennierende Gräser, besonders durch eine große Zahl von Kräutern und Blumen in oft prächtigen Farben gebildet werden. Siliaceen, Leguminosen, Umbelliferen, Labiaten sind zahlreich vertreten. Wir finden viele Bekannte aus unserer Heimat wieder und wenn nicht gerade diese selbst, so doch ihre nahen Verwandten. Die Herbstzeitlose (*Colchicum autumnale*) wird mit 55 der h**assaelet** des A**T**s verglichen (s. o. S. 571); doch denken andere an die Narzisse (*Narcissus tazetta*). Hyacinthen, Manunkeln, Tulpen, Windrosen (*Anemone coronaria*) und Adonisrosen (*Adonis palaestina*), Schwertlilien (*Irideae*), Goldblumen (*Chrysanthemum*), Geranien und Ruckucksblumen (*Orchis*) mischen ihre buntfarbigen Blüten unter einander.

Fast neben allen Ortschaften finden sich größere oder kleinere Fruchthaine. In ihnen überwiegt der Ölbaum oder Olivenbaum, arab. zētūn, mit zahlreichen Arten; er hat wahrscheinlich in Syrien seine Heimat, jedenfalls kommen dort besonders starke und schöne Exemplare vor. Außer dem wilden Oleaster giebt es noch einen mit dem Olivenbaum 5 entfernt verwandten Baum oder Strauch, die Ölweide, *Elaeagnus angustifolia*; er wächst gern an Gräben und Hecken (vgl. Esr 8, 15). Der Feigenbaum (*Ficus carica*, arab. schedscherat et-tin) kommt häufiger einzeln vor als in Gruppen. Der Aptrifosenbaum (*Armeniaca vulgaris*, arab. mischmisch) ist in P. nicht sehr verbreitet, dagegen werden viele Agrumen-Arten gezogen: Apfelsinenbaum, Citronen- oder Limonenbaum, 10 Pomeranzenbaum, Süßcitronenbaum, Citronatbaum (neuhebr. etrög) und Mandarinenbaum. Die Granatbäume, arab. rummān, tragen besonders große Früchte. Neben Wallnuß-, Pfirsich-, Mandel-, Pistazien- und Quittenbäumen sind die eigentlichen Obstbäume zu erwähnen (Pflaumen, Birnen, Äpfel, Kirschen). Bananen finden sich in den Gärten von Jafa und Akko. Der weiß- und schwarzbeerige Maulbeerbaum (*Morus alba* und *nigra*, 15 arab. schedscherat et-tüt) und die Sykomore oder der Maulbeerfeigenbaum (*Ficus sycomorus*, arab. dschummēz) sind jetzt nicht häufig. Der edle Johannsbrotbaum ist wegen seines immergrünen dichten Laubes und wegen seiner vollen Krone einer der schönsten Bäume des Landes; seine Schoten werden unter den Trebern Lc 15, 16 zu verstehen sein. Die Dattelpalme, *Phoenix dactylifera*, arab. nachl, ist jetzt mehr 20 Zierbaum, als Fruchtbaum (s. den Artikel „Palme“). Zu den Fruchtbaumen gehören auch einige Dornbäume: der sogenannte Dornkronenbaum (weil von ihm die Dornenkrone Christi angefertigt worden sein soll), *Zizyphus spina Christi*, arab. nabk, hat kleine apfelartige Früchte; der *Zizyphus lotus*, arab. sidr, mit pflaumenartigen Früchten und *Crataegus monogyna*, arab. za'rūr, mit fleischigen hochroten Früchten und starken 25 Doppelsteinkernen. Über Getreide und Gartenfrüchte s. Ackerbau (Bd I S. 130); über die Rebe s. Weinbau.

Die Gegend der Steppen- und Wüstenvegetation ist das Jordantal mit der Umgebung des Toten Meeres, der Negeb und die Grenzgebiete des Ostjordanlandes an der Wüste. Sie beginnt jedoch bereits östlich von der Wasserscheide des westlichen Berg- 30 landes. Der Baumwuchs fehlt fast gänzlich. Um so zahlreicher sind die kleinen stacheligen Buschgewächse, „Dornen und Disteln“ nach Luthers Übersetzung. Zu den ersteren zählen das auf dem ganzen Gebirge weitverbreitete *Poterium spinosum*, arab. billān, ferner zahlreiche *Astragalus*-Arten (*Traganth* Gen 43, 11), *Rhammus*, *Paliurus*, *Rubus*, *Zizyphus*. Nicht selten ist der Ginsterstrauch, hebr. עֲרֹבֵי 1 Kg 19, 4, arab. 35 retem, dessen botanischer Name *Retam raetam* ist. Von Wachholder kommen *Juniperus phoenicea* und *J. oxycedrus* vor. Die Weisfuß-Arten (*Artemisia*) sind zahlreich. Von Akazien sind zu nennen *Acacia tortilis*, arab. sant, und *Acacia Seyal*, die Schirmakazie, arab. sejal. Über die Rosen von Jericho, über den Balsam und die Sodomsäpfel s. Bd IX S. 575.

VII. Tiere. Über Esel, Hund, Kamel, Maultier, Pferd, Taube s. die betreff. Art.; 40 für die Haustiere vgl. Viehzucht. — Wie die Flora P.s verschiedenen Himmelsstrichen angehört, so ist es ähnlich mit der Fauna. Die Säugetiere des nördlichen P. sind von denen des südlichen so verschieden, wie man es kaum anderswo auf einem so kleinen Gebiet beobachten kann. Jene gehören zur paläarktischen Region, diese zur äthiopischen 45 Region (d. h. Sinaihalbinsel, Ägypten und Nubien). Einige Arten deuten Beziehungen zu Arabien, Mesopotamien oder Indien an. Die Grenze zwischen den Vertretern der paläarktischen und denen der äthiopischen Region läuft ungefähr vom Südrande des Karmel nach dem Südrande des Sees Genezareth. Das Übergangsgebiet dehnt sich nach beiden Seiten hin aus. Von den Säugetieren P.s gehören zur paläarktischen Region 50 das Reh, Damwild, Wühlmaus (*Arvicola*), Zwerghamster, Siebenschläfer, Baumschläfer, Eichhörnchen (arab. sindschāb), Ziesel (*Spermophilus*), Blindmaus (*Spalax Ehrenbergi*), Hermelin, Steinmarder, Sumpfluchs, Dachs und Bär. Zur äthiopischen Fauna sind zu rechnen die Stachelmäuse (*Acomys*), Springmäuse und Rennmäuse, die feine Sandmaus (*Psammomys obesus*), der schwarzwänzige Gartenschläfer (*Eliomys melanurus*), Stachelschwein, Klippeschliefer (*Hyrax syriacus*, arab. wabr), Steinbock 55 (*Capra bedouin*), Gazelle (*Gazella dorcas*), Wildkatze (*Felis bubastis*), Steppenkatze (*Felis maniculata*), Wüstenluchs (*Felis caracal*), Panther (*Felis pardus*), Füchsen (*Vulpes nilotica*), Spitzmaus (*Sorex crassicaudus*), Igel (*Erinaceus brachydactylus*), Schneumon, Ginsterkatze (*Genetta vulgaris*), Wildschwein. A. Nehring glaubt 60 in einigen Säugetieren Vorposten der sogenannten indischen Region zu erkennen, nament-

lich in einer Art von Felldratten (*Nesokia*); auch scheint ihm der Wolf von B. mit dem zierlichen vorderindischen Wolfe übereinzustimmen, wie auch die Hyäne zur asiatischen Sippe gehören mag, während vom Schakal eine Art nach Ägypten, die andere wieder nach Indien weist. Fledermäuse sind sehr zahlreich sowohl im Süden als auch im Norden. Das zahme Schwein wird nur von Christen gehalten, es gilt Muslimen und Juden als unrein.

Ähnlich wie bei den Säugetieren läßt sich auch in der übrigen Tierwelt B.s die Zugehörigkeit zu verschiedenen Regionen beobachten. Von den Vögeln sind eine große Anzahl Zugvögel, die B. nur auf der Wanderung berühren; einige von ihnen brüten jedoch auch in den wärmeren Gegenden des Landes. Drosseln sind in vielen Arten vertreten, auch unsere Nachtigal, die im April B. besucht und am Jordan brütet. Man zählt Grasmücken in großer Anzahl von der *Sylvia cinerea* bis zur *S. Hypolais olivatorum*. Die Kohlmeise, der Blauspecht und Zaunkönig, die Bachstelze, der Pieper (*Anthus*), der Pirol (*Oriolus galbula*), der Würger, die palästinensische Nachtigall oder bulbul, Schwalben, der Fink in zahlreichen Arten, unser Hausperling, zugleich aber der viel schöner aussehende *Passer moabiticus*, der Ammer (*Emberiza hortulana*) und der reizende Tropenvogel *Cinnyris Oseae* am Toten Meer (sonst in Indien und Arabien) müssen genannt werden. Die Staare fehlen nicht, darunter *Pastor roseus* und *Amydrus Tristrami* Selater. Das Geschlecht der Raben ist gut vertreten; neben den uns bekannten Lerchenarten findet sich *Alauda isabellina* am Toten Meer und die Wüstenlerche, *Ammomanes deserti* und *Amm. fraterculus*. Von der gewöhnlichen Schwalbe ist wohl zu scheiden die Thurm- oder Steinschwalbe in mehreren Arten, arab. sis, ein Wandervogel Jer 8, 7, *Cypselus apus*, *mella* und *affinis*. Ziegenmelker, Specht (*Picus syriacus*), Eisvogel, Wiedehopf und Kuckuck kommen ebenfalls vor. Raubvögel giebt es recht viele: Eulen, Geier, Adler, Falken, Sperber, Weihe. An Sumpf- und Schwimmvögeln sind zu nennen Reiher, der weiße und schwarze Storch, Pelekan, Flamingo, Wildgans, Schwan, Wasserhuhn, Schnepfe, Kiebitz, Kranich, Trappe (darunter *Houbara undulata* am Jordan und Toten Meere), Möve, Sturmvogel und Steißfuß. An der Ostgrenze B.s taucht bisweilen der Strauß aus der arabischen Wüste auf. Aus dem Geschlecht der Hühner kommen vor, abgesehen von dem Haushuhn, das Rebhuhn in den Arten *Caccabis chukar* (von Kleinasien bis Indien), *Ammoperdix heyi* und *Francolinus vulgaris*, die Wachtel und das Birnhuhn, letzteres ebenfalls in mehreren Arten.

An Schlangen zählt Tristram 33 Arten, darunter auch die ägyptische Naja haje (*Cobra*) und andere giftige, z. B. *Daboia xanthina* (Indien), *Cerastes Hasselquistii* (Ägypten); an Eidechsen 44, darunter den warran der Araber, der die Arten *Psammosaurus scincus* und *Monitor niloticus* am Toten Meer umfaßt, das Landkrokodil Herodots. Das afrikanische Krokodil findet sich in dem Sumpfe des nahr ez-zerkä kurz vor seiner Mündung südlich vom Karmel (Krokodilfluß bei Plinius V, 17). Im Jahre 1902 erlegten die Beduinen dort ein solches Tier, das von der Schnauze bis zur Schwanzspitze 3,20 m maß. Schildkröten giebt es auf dem Lande und im Wasser; auch Frösche und Kröten. Die Gewässer B.s sind sehr fischreich; Tristram zählt 43 Arten, darunter namentlich Karpfen, Schleie, Barbe, Wels, Schleimfisch. Die Angabe des Josephus, daß sich in der Quelle von Kapernaum der Milfsich *Coracinus* finde Bell. jud. III, 10, 8, bestätigt sich insofern, als in der bahrat el-hüle und in dem See Genesareth, sowie in den benachbarten warmen Quellen Fische vorkommen, die im Nil, z. T. im oberen Nil häufig sind (*Clarias macracanthus* von der Gattung *Silurus*, *Chromis niloticus* etc.). Insekten sind, wie in allen wärmeren Breiten, außerordentlich zahlreich, Spinnen, Skorpione, Wespen, wilde Bienen, Fliegen, Mücken, Flöhe. Unter den Heuschrecken — mehr als 40 Arten — sind viele unschädlich. Gefürchtet ist noch immer die Wanderheuschrecke (*Oedipoda migratoria*), die hauptsächlich aus Arabien kommt und durch ihre Massen furchtbare Verheerungen auf den Feldern und in den Gärten anrichtet (vgl. Joel 1 f.). Die einzelnen Le 11, 22 aufgezählten Arten lassen sich nicht bestimmen. Heuschrecken zu essen (Mt 3, 4), ist ein Akt freiwilliger oder erzwungener Askese (vgl. Wehstein in Delitzsch' Kommentar zu Hl und Roh 452).

VIII. Wege. Die heutigen Verkehrswege des Landes folgen in der Regel noch der Spur der alten Straßen. Sie lassen sich z. T. mit großer Sicherheit bis auf die Zeiten der Römer zurück verfolgen, die besonders seit dem 3. Jahrhundert unter Septimius Severus ihre vorzüglichsten Straßen mit Meilensteinen auch dort herstellten. Für die älteren Zeiten sind wir auf sehr allgemeine Angaben angewiesen. Josephus behauptet

Antiq. VIII, 7, 3 f., daß schon Salomo den Wegen in P. seine Aufmerksamkeit geschenkt und die nach der Hauptstadt führenden mit schwarzen Steinen habe pflastern lassen. Obgleich das NT nichts darüber sagt, so mag doch einige Wahrheit in der Behauptung stecken. Denn für seine Kriegswagen mußte Salomo auch einigermaßen fahrbare Wege haben. Gepflasterte Straßen für jene Zeiten anzunehmen, ist gewagt. Wohl ist Ez 40, 17 von der Herstellung eines Pflasters um das Tempelgebäude die Rede, vielleicht Neh 3, 8 von einem Pflastern in Jerusalem; aber das hebräische Wort für Straße führt nicht auf gepflasterte Wege. Nämlich דָּוָר , d. i. eine Kunststraße, kommt von דָּוָר = aufschütten, erhöhen; das besagt doch, daß man einen künstlichen Weg durch Aufschüttung herzustellen pflegte. Wenn man der Ankunft eines vornehmen Herrn entgegen sah, dann bereitete man ihm den Weg, indem man die Bahn ebnete, so daß sie keine Anstöße darbot Jer 31, 9 (8), indem man Löcher und Senkungen ausfüllte, Erhöhungen beseitigte Jes 40, 3 f.; 57, 14; 62, 10. Solche Wegebauten hielten nur für eine kurze Zeit vor; denn die mächtig fließenden Wasser der Regenzeit zerstörten im Berglande leicht jede Böschung oder künstliche Ebene, die auf ihrem Wege liegt. Es ist kaum zu erwarten, daß wir von solchen Wegen noch sichtbare Spuren in P. finden. Auch Brücken gab es im Altertum nicht; selbst 2 Mak 12, 13 ist ein sehr unsicherer Zeuge dafür. Dennoch ist nicht daran zu zweifeln, daß es feste Verkehrswege in P. gab; das Kulturland unterscheidet sich dadurch von der Wüste Ps 107, 4, 7; Jer 2, 6. Und wenn man Zufluchtsstätten für Totenschläger im Lande hatte, so mußten die Wege dorthin doch irgendwie kenntlich sein. Die darauf bezügliche Vorschrift Dt 19, 13 denkt vermutlich nicht an einen Wegebau im technischen Sinn, sondern fordert nur eine Bezeichnung des Weges, so daß niemand ihn verfehlen kann. Man pflegte das zu thun durch aufgerichtete Steine oder durch sorgfältig gelegte Steine Jer 31, 20 (21); so bezeichnet z. B. heute ein Steinbau, der von weitem wie der Rest eines Wartturms aussieht, die Furt im mittleren nähr ez-zerkä (= Zabbot). Die Wege selbst waren uralte und folgten den Bahnen, die durch die natürliche Beschaffenheit des Landes selbst gewiesen wurden, durch den Rücken der Wasserscheide, durch gute Quellen, durch bequeme Pässe, durch offene Täler, durch festen Untergrund. Felsige Abhänge suchte man dadurch wegbar zu machen, daß man Treppen auf ihnen aushieb, so die tyrische Treppe (s. oben S. 558, 4), die Stufen der Davidsburg Neh 3, 15, die Stufen des Küstenweges am Karmel und des Abstieges nach Engedi (s. Bd IX S. 571, 37–44). An den Abhängen der Berge finden wir noch andere Spuren alter Wege, z. B. eine in das Gestein eingebaute Fahrbahn für Wagen, die aus dem Kidrontal bei Jerusalem ziemlich gerade aufwärts zum Gipfel des Oibergs führt. Leider läßt sich ihr Alter nicht bestimmen. In persischer Zeit hören wir von einem Wegejoll Esr 4, 13, 20; 7, 24; vermutlich wurde er nur auf den großen Handelswegen erhoben und betraf die Waren, nicht die Tiere. Bettler setzten sich gern an den Weg Ec 18, 35, auch Huren mit verschleiertem Gesicht Gen 38, 14, 16. Kreuz- oder Scheidewege galten und gelten noch heute als Sitz der Geister und gaben daher Anlaß zu abergläubischen Gebräuchen.

Über die einzelnen Wege wird bei den einzelnen Landschaften P.s gehandelt (vgl. Galiläa u. s. w.). Hier sollen nur die großen Verkehrswege, die P. durchzogen, erwähnt werden. Beginnen wir damit an der Nordgrenze des Landes. Über die tyrische Treppe stieg die Küstenstraße aus dem Gebiet der Phönizier in die Ebene von Akko hinab. Ihr hohes Alter steht fest durch die Tafeln, die ägyptische und assyrische Könige in die Felswände oberhalb der Mündung des nähr el-kelb nördlich von Beirut haben einbauen lassen (vgl. Lepsius, Denkmäler aus Ägypten III, 197; Herodot II, 106). Sie setzte sich an der Küste fort, indem sie den Karmel umging, bis nach Jafa, lief von dort wahrscheinlich etwas mehr landeinwärts, um die Sanddünen des Meerufers zu vermeiden, über Askalon nach Gaza und erreichte über Raphia, Rhinokorura und die schmale Landzunge zwischen dem Mittelmeer und dem Sirbonissee Ägypten. Eine zweite Straße von Norden her lief wahrscheinlich durch das Drontesthal über Hamath und Ribla (s. oben S. 560, 10) und in der Senkung zwischen Libanon und Antilibanos nach Süden und erreichte über den dschebel ed-dahr die „Thore des Landes“ (vgl. Jer 15, 7). Diese Straße läßt sich im einzelnen nicht so bestimmt nachweisen wie die erste. Daß sie diesen Lauf hatte, ist wegen der Lage von Ribla anzunehmen, das weder von Necho II. noch von Nebukadnezar (2 Kg 23, 33; 25, 6 ff.) zum Hauptquartier auf ihren Kriegszügen gemacht worden wäre, wenn es nicht eine direkte Verbindung mit dem Süden gehabt hätte. Ob sich die Straße mit der sogleich zu erwähnenden, der via maris der Kreuzfahrer, vereinigt oder sich in südwestlicher Richtung durch Galiläa fortgesetzt hat, ist ungewiß;

vielleicht trifft beides zu. Von Nordosten her, von Damaskus zogen mehrere Straßen gegen das Gebiet Israels. Abgesehen von dem Wege nach Tyrus, der das Quellgebiet des Jordan am südlichen Fuße des Hermon durchschneidet, war von großer Wichtigkeit die Straße, die von dort durch die aramäische Landschaft Beth Maacha führte, den Jordan südlich vom See Semehonitis überschritt (heute dschisir benät ja'küb) und dann in die Ebene von Genesar hinabstieg. Sie verließ das Ufer des Sees wieder bei dem wādi el-hammām, gelangte durch diesen bei dem karn hattin auf die Wasserscheide und durch die Ebene el-battōf oder über tur'an nach Acco am Meere. Das scheint ihr eigentliches Ziel gewesen zu sein, sie hieß deshalb צַדִּיקִים יָם Jer 8, 23, „die Straße nach dem Meere“ (via maris). Außerdem verzweigte sie sich vom karn hattin aus in mehreren Wegen durch das innere Land. Der eine ging vom karn hattin südlich an den östlichen Fuß des Thabor, bog dann nach Westen um und lief über die Ebene Jisreel (oder an ihrem Rande), über das heutige el-leddschün (wahrscheinlich = Megiddo, s. Samaria) und durch das angrenzende Hügelland in die Ebene Saron, die sie von der heutigen chirbet es-samrā aus der Länge nach durchzog, um über Lod (= Lydda) in die vorhin genannte Straße nach Ägypten zu münden. Ein zweiter Arm ging vom Thabor in südlicher Richtung weiter, überstieg den dschebel ed-dahī, berührte dschenin und erreichte über Kaparkotia (heute kefr küd) die Ebene Saron, wo er sich mit dem ersten Arm vereinigte. Diese beiden Arme stellten demnach die Verbindung zwischen Damaskus und Ägypten her. Von Damaskus lief eine andere Straße südwärts zu durch das alte Basan, über Ascharoth Karnaim und Ascharoth (vgl. Bd II S. 424 f.), setzte sich über das heutige et-turra und er-remte, dann auf dem Rücken des 'adschlün-Gebirges in gleicher Richtung fort, überschritt südlich von burma den nahr ezzerkā (= Jabbof) und erreichte über es-salt, ein altes Gebirg (s. Peräa), nach Westen das Jordantal, nach Osten Rabbath Ammon, das spätere Philadelphia. Wahrscheinlich zweigte sich von er-remte noch eine östlichere Straße ab, die das spätere Gerasa der Römer berührte, nach Überschreitung des Jabbof zu der Wasserscheide bei adschbehāt (s. oben S. 585, 51—54) emporstieg (vgl. Ri 8, 11) und dort vermutlich sich teilte; der eine Zweig ging am Rande des Kulturlandes weiter und führte über ma'an (s. Bd XII S. 243, 58) nach Südarabien, der andere lief über Hesbon, Baal Meon, Rabbath Moab und Kir Moab (vgl. den Art. Moab Bd XIII S. 195 ff.) nach dem späteren Petra und nach Elath (Bd V S. 285 ff.). Der erste Zweig fällt in seinem südlicherem Teil wahrscheinlich zusammen mit dem späteren Limes der Römer, der in neuerer Zeit namentlich durch Brünnow und von Domaszewski nachgewiesen worden ist (Mt und Nachr. des DW 1898, 34 ff.; 1899, 29), auch mit der jetzigen Straße der Mekkapilger. — Die Zugänge von Süden her erfolgten durch das Gebiet des Negeb. Die Straße von Elath (vgl. Bd XIII S. 694 ff.) ging über die Salzstadt, heute chirbet el-milch, nach Hebron. Von der ägyptischen Grenzfestung im Osten des Delta (s. Bd XII S. 500, 22—29) führte ein Weg in östlicher Richtung nach Gerar und in die Gegend von Kades, bog dort nach Norden um und erreichte über Beerscha die Wasserscheide bei Hebron. Das ist vermutlich der Weg nach Sur Gen 16, 7 (vgl. den Art. Wüstenwanderung). Von Hebron ab folgte er der Wasserscheide über Bethlehem, Jerusalem und Bethel nach Sichem. — Von Osten her, aus der Wüste, kommen zwei Zugänge in Betracht. Der erste von dem alten Duma, der heutigen Dase ed-dschōf, durchschneidet über Salcha und Bozra (s. Bd II S. 425) das südliche Basan, kreuzte in der Nähe von Ebrei (ebend.) die von Damaskus kommende Straße und führte in mehreren Zweigen durch den nördlichen 'adschlün an den Jordan hinab, überschritt diesen in der Nähe der heutigen Brücke dschisir el-medschāmī und wandte sich dann südlich nach Beth Sean, von wo sie teils westwärts über das heutige dschenin in die Ebene Saron, teils südwestlich nach Sichem, teils südlich nach Jericho führte. Der andere Zugang von Osten zweigte sich bei el-kahf von dem ersteren ab und erreichte an den Quellen des Arnon in Moab das israelitische Gebiet.

IX. Politische Einteilungen und Statistisches. Über die Teile P. 8 und ihre Geschichte bis zum ersten christlichen Jahrhundert vgl. die Artikel Galiläa, Gaulanitis, Judäa, Negeb, Peräa, Philister, Samaria, Trachonitis. Nach der Bewältigung des jüdischen Aufstandes 66—70 wurde das Gebiet des Aufstandes durch eine Verfügung des Kaisers Vespasian die römische Provinz Judäa unter einem prätorischen Legaten. Als unter Hadrian der letzte Aufstand der Juden 132—135 niedergeworfen war, gab wahrscheinlich dieser Kaiser der Provinz den Namen Syria Palaestina und stellte einen konsularischen Legaten an ihre Spitze. Seit Septimius Severus (193—211) wird der einfache Name Palästina üblich. Nachdem auch das Nabatäerreich durch Trajan zur

römischen Provinz Arabia gemacht worden war, sind die Grenzen zwischen den beiden Provinzen wiederholt geändert worden. Diokletian (285—305) oder schon Septimius Severus (193—211) erweiterten das Gebiet von Arabia, indem die Städte Philadelpbia, Gerasa, Dium, Canatha, Philippopolis und Phaina mit ihrem Gebiet dazu geschlagen wurden. Dagegen wurde das Gebiet von Petra entweder schon von Diokletian selbst oder bald nach seiner Abdankung mit der Provinz P. vereinigt. Es wurde aber 358 wieder davon getrennt und zu einer eigenen Provinz gemacht, Palaestina salutaris, die den südlichsten Teil von Judäa (den Negeb), das Gebiet von Petra und die südliche Umgebung des Toten Meeres umfaßte. Das übrige P. wurde in der Zeit 395—399 in Palaestina prima und secunda geteilt; jenes entsprach etwa den Landschaften Judäa und Samaria bis zum Karmel, sein Hauptort war Cäsarea; dieses umfaßte die Ebene Jesreel sowie Galiläa, jedoch ohne die Küste, die zu Phoenice gehörte, ferner im Osten des Jordan die Gaulanitis und das Land südlich vom Jarmuk, soweit es nicht zur Provinz Arabia gehörte; ihr Mittelpunkt war Scythopolis. Im Anfange des 5. Jahrhunderts erscheint Palaestina salutaris auch unter dem Namen P. tertia. Da diese drei Teile unter einem dux standen, so wurde der Name P. (ohne Zusatz) auch für das Ganze gebraucht.

Als der Kalif Omar Syrien erobert hatte (636 nach Chr.), teilte er es in fünf Militärbezirke (dschund) ein, von denen zwei auf P. fielen, nämlich der dschund filastin und der dschund al-urdunn (= Jordan). Der erstere umfaßte den Negeb, Judäa und Samaria im Westen des Jordan bis zur großen Ebene, der zweite Galiläa und das Jordantal bis zum Toten Meer. Man erkennt in dieser Einteilung leicht die römischen Provinzen Palaestina prima und P. secunda wieder; P. tertia war teils dem dschund filastin, teils dem dschund von Damaskus zugefallen. Die Hauptstadt des dschund al-urdunn war Tiberias, des dschund filastin zuerst Lydda, dann er-ramle, das durch den Kalifen Soliman 716 gegründet wurde. Im 10. Jahrhundert zählt Mukaddasi in Syrien sechs Bezirke (iklim); neu ist der Bezirk esch-scharäh mit der Hauptstadt Zoar, er scheint von dem früheren Militärbezirk von Damaskus der Hauptsache nach abgetrennt zu sein. Dieser Einteilung des Landes machten die Kreuzfahrer durch die Gründung des Königreichs Jerusalem ein Ende (1099—1187). Nachdem Saladin und seine Nachfolger die Herrschaft der Muslimen wiederhergestellt hatten, gehörte Syrien dem Namen nach zu Ägypten, thatsächlich aber besaßen es die Nachkommen Saladins und seiner Brüder zu Teilen von wechselndem Umfang. Nach der Darstellung des Dimaschkī um 1300 gehörte P. damals den Königen von Damaskus, von Gaja, von Kerak und von Safed. Um 1351 begegnen wir den Bezirken von filastin mit der Hauptstadt Jerusalem und von Haurän mit der Hauptstadt Tiberias. 1517 machte der türkische Sultan Selim I. der Herrschaft der ägyptischen Mameluken ein Ende, Syrien und P. wurden nun von Konstantinopel aus regiert. Im Lande selbst walteten die berüchtigten türkischen Paschas, nach denen die Provinzen den Namen Paschalik erhielten; ihre Sitze waren Damaskus und Aleppo, später auch Akko. Der türkische Grundsat, dem Landadel große Freiheiten zu gewähren, führte viele Unregelmäßigkeiten, sogar die Bildung kleiner unabhängiger Fürstentümer herbei, wie die Herrschaft des Drusen Fachred-din 1595—1634 und des Beduinen Zahir el-amr etwa 1750—1775. Von 1832 bis 1840 stand P. (und Syrien) unter der Herrschaft Muhammad 'Ali's von Ägypten, dessen Sohn Ibrahim Pascha die Türken mit glänzendem Erfolge zurückgeschlagen hatte. England und Österreich verhalfen jedoch dem türkischen Sultan wieder zu seinem früheren Besitz. Die politische Einteilung P.s ist gegenwärtig folgende. Der südliche Teil des Westjordanlandes um Jerusalem bildet das Mutesarriflik Jerusalem; der mutesarraf, etwa unserem Kreishauptmann oder Regierungspräsidenten entsprechend, verkehrt seit 1873 direkt mit der Pforte in Konstantinopel. Die Nordgrenze läuft bei sindschil in der Nähe des wādi dēr ballūt. Der übrige Teil des Westjordanlandes gehört zu dem 1888 neu begründeten Wilājet von Beirut, nämlich die Sandschaks von Nabulus und von Akko, an deren Spitze je ein mutesarraf steht. Das Ostjordanland gehört zu dem Wilājet von Damaskus. Der nördliche Teil, das Sandschak Haurän, dehnt sich aus bis zum nahr ez-zerkā und hat seinen Mittelpunkt in schēch sa'd an der Ostgrenze der alten Gaulanitis. Der südliche Teil ist das Sandschak ma'an; es ist 1894 aus dem Bezirk es-salt und den nördlichen Teilen des Wilājet Hedschāz neugebildet worden. Der mutesarraf hat seinen Sitz in el-kerak.

Der Umfang der genannten türkischen Verwaltungsbezirke deckt sich ungefähr mit den Grenzen P.s, wie sie in diesem Artikel angenommen wurden; nur geht das San-

bis auf ma'an im Süden bis nach Aila (= Elath) nicht unwesentlich darüber hinaus. Nach Guinet a. a. D. umfassen die genannten Bezirke insgesamt 85 191 □ km mit 607 087 Einwohner. Bringt man nun die Bezirke südlich von el-kerak, nämlich tafile und ma'an, mit 10 000 □ km und 67 960 Einwohnern in Abzug, so bleiben 75 191 □ km mit 559 127 Einwohnern. Das wäre die Größe und die Bevölkerung des gegenwärtigen P. in dem Umfange, der für diesen Artikel in Betracht gekommen ist. Die Zahlen beruhen auf Schätzung, dürfen also nicht als sicher angesehen werden. Die Einwohnerzahl P.s ist ohne Zweifel in den Jahrhunderten der römischen Herrschaft und des Anfangs der arabischen Herrschaft größer gewesen; jene Zeiten waren wohl die besten für P., die es überhaupt gegeben hat. Wie hoch sich die Bevölkerung P.s in den früheren Jahrhunderten belaufen hat, läßt sich durchaus nicht berechnen. Es fehlen uns dazu die Mittel. Es ist nicht wahrscheinlich, daß sie bedeutend höher als jetzt gewesen ist.

Guthé.

Palamas, Gregorios, berühmter griechischer Mystiker im 14. Jahrhundert, gest. 1359. — Literatur. a) Quellen: *Ἰωάννου τοῦ Καντακουζηνοῦ 15 ἱστοριῶν βιβλία δ'. Νικηφόρου τοῦ Γρηγοῦρά δωματικῆ ἱστορία*. Von beiden Werken ist die Bonner Ausgabe benutzt. *Φιλοθέου λόγος ἐγκωμιαστικός εἰς τὸν ἐν ἁγίοις πατέρα ἡμῶν Γρηγόριον ἀρχ. Θεσσαλονίκης τὸν Παλαμᾶ*. MSG 151, S. 551—656. *Νεῖλου ἐγκώμιον εἰς τὸν — Γρηγόριον — τὸν Παλαμᾶ*. MSG 151, S. 655—674. Von dem Entomion des Philotheos hat Athanasios Parios (s. Bd II dieses Werkes S. 205 f.) einen sehr brauchbaren 20 volksgriechischen Auszug in seiner Schrift *Ὁ Παλαμᾶς ἐκεῖνος*, Wien 1785 gegeben, der von Nikodemos Hagiorites (s. Bd XIV dieses Werkes S. 62) in sein *Νέον ἐκλόγιον*, Venedig 1803 aufgenommen ist. b) Bearbeitungen: Dositheos von Jerusalem, *Τόμος ἀγάπης*, Jassy 1698, Prolegomena S. 1—114. Mich. Le Quien, *Oriens Christianus II*, Paris 1740. Fabricius, *Bibl. Graeca*. ed. Harl. XI, S. 494—506. *Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης, Ἀκολούθια 25 ἁσματικῆ καὶ ἐγκώμιον τῶν Ὁσίων καὶ Θεοφώρων Πατέρων ἡμῶν, τῶν ἐν τῷ Ἁγίῳ, Ὁρει τοῦ Ἄθω διαλαμψάντων*, Herinupolis 1847. *Κωνσταντίνου τοῦ ἐξ Οἰκονόμων ἐκκλησ. συγγράμματα, ἐκδ. Σοφ. Κ. τοῦ ἐξ Οἰκονόμων, I*, Athen 1862, S. 569—573. Andr. G. Demetracopulos, *Graecia orthodoxa*, Leipzig 1872. F. J. Stein, *Studien über die Hesychaften des 14. Jahrhunderts in der Oesterreichischen Vierteljahrschrift für kath. Theologie*, Wien 1873 30 (19. Jahrgang). M. J. Gedeon, *Πατριαρχικοὶ πίνακες 36—1884* bei Lorenz und Keil in Konstantinopel s. a. Ehrhard bei Krumbacher, *Gesch. der byz. Literatur*, 2. Aufl. 1897.

Gregorios Palamas hat schon in dem A. „Hesychaften“ (Bd VIII, S. 14 ff.) als Vorkämpfer der Mystiker in der hesychastischen Bewegung seine Stelle gefunden. Hier ist von seiner Person und seinem sonstigen Wirken zu handeln. Es ist seltsam und 35 wohl von der allgemeinen Antipathie gegen die Hesychaften nicht unabhängig, daß das Leben dieses Mannes, der zweifellos zu den großen religiösen Naturen gehört, von den Abendländern, selbst von den Neueren, nur unzureichend dargestellt ist, obwohl Migne die Quellen längst zugänglich gemacht hat. Wir sehen es daher als unsere Hauptaufgabe an, das Versäumte nachzuholen. Es ist dabei auszugehen von dem Entomion des Philotheos, 40 der nicht allein Zeitgenosse des P. gewesen, sondern mit ihm auch noch auf dem Athos zusammen der Askese obgelegen hat (Gedeon a. a. D. 428). Dabei ist er ein Schriftsteller von Ruf. Und wenn er auch ein theologischer Parteigänger des P. war, so wird das nicht den Wert seiner genauen chronologischen Angaben aus dem Leben seines Helden beeinträchtigen, von dem auch viele persönliche Züge erzählt werden. Kantakuzenos und 45 Gregoras bringen den P. und sein Wirken zwar in einem größeren Zusammenhange, und sind daher für das Verständnis seiner Zeit unentbehrlich. Dementsprechend aber tritt das Persönliche mehr zurück. Was sie indessen davon bringen, läßt sich in den Hauptpunkten mit den Angaben des Philotheos vereinigen.

Für die Chronologie des Lebens des P. bietet sich als sicherer Ausgangspunkt der 50 Termin, an dem P. zum Erzbischof von Thessalonich ernannt wurde. Das geschah unter dem Patriarchen Isidor (Kantak. IV, 15; Gregoras XV, 12), der vom 17. Mai 1347 bis zum 2. Dezember 1349 regierte (Krumbacher a. a. D. S. 1149). Und zwar ernannte ihn Isidor ἐδούς nach seiner eigenen Thronbesteigung (Philotheos MSG 151, S. 613), also jedenfalls 1347, wie auch Demetracopulos annimmt. P. hatte diese Stelle 12 1/2 Jahre 55 und zwar bis zu seinem Tode inne (Phil. a. a. D. 635). Der letztere erfolgte demnach 1359. Auf dieses Jahr läßt auch Gregoras schließen, wenn er am Ende seines Werkes das Ableben des P. berichtet (XXXVII, 39). Sein Werk endet nämlich mit dem Jahre 1359. Nach dem Berichte des Philotheos 63 Jahre alt geworden, muß P. dann 1296 geboren sein (Phil. ebenda), und sein Vater starb 1304, als der Sohn sieben Jahre 60 zählte (Phil. 558). Die Zeitfolge seines Lebens von da an ordnet sich, wenn wir

weiter davon ausgehen, daß er ein Mann von 30 Jahren war, als er in die Skete, d. h. ein Mönchsorf bei Berrhöa eintrat (Phil. 571). Das war demnach im Jahre 1326. Er kam damals vom Athos und zwar aus der Skete Glossia, die auch bei Niklosid, Slavische Bibliothek (Wien 1851 S. 162), erwähnt wird, wo P. bereits zwei Jahre gewesen, wo er also 1324 eingetreten war (Phil. 569—570). Er war damals Schüler des „berühmten“ Asketen Gregor von Byzanz. Vordem hatte er drei Jahre im Kloster Laura als Koinobiat zugebracht, von 1321—1324, nachdem sein geistlicher Lehrer Nikodemos, der vom Argentiosberge gekommen und auf dem Athos zu den Mönchen von Watopädi gehört hatte, gestorben war. Ihm hatte P. drei Jahre gebient und das war sein Anfang auf dem hl. Berge. Er hatte diesen also 1318 betreten. Auf der Reise von Konstantinopel bis dorthin hatte er sich den Winter zuvor angeblich mit der Befehrung der Massilianer beschäftigt. Im Jahre 1317 hatte er demnach die Welt verlassen (Phil. 562—566). Er zählte damals 21 Jahre. Dies stimmt auch mit der anderweitigen Angabe des Philotheos, daß P. das Ephebenalter überschritten hatte, als er dem Mönchtum sich zuwandte. Kehren wir nun zum Jahre 1326 zurück, in dem P. die Skete von Berrhöa aufsuchte, so blieb er hier mit zehn Gefährten fünf Jahre lang in einem eignen Kellion. Dann kehrte er wieder nach dem Athos zurück (Phil. 574). Nach zwei Jahren, 1333, begann er dort zu schriftstellern. Seine Erstlingschrift war das Leben des Hagioriten Petros. Bald wurde er zum Protos des hl. Berges gewählt, eine Würde, die er aber bald wieder niederlegte (Phil. 581). Doch lange sollte er der Ruhe nicht genießen, denn es begannen nun bald die Streitigkeiten mit Barlaam. Gegen diesen wählten ihn seine Mitmönche geradezu zum Vorkämpfer. Drei Jahre weilte er darum in Thessalonich. Der Streit verschärfte sich bekanntlich bald so, daß 1341 bereits die erste oder die zweite Synode in der Sache stattfand (Phil. 599. 602). Zugleich entbrannte der Bürgerkrieg zwischen Kantakuzenos und den Paläologen. Der Verdacht, es mit jenem zu halten und vielleicht auch das zeitweilige Unterliegen der Heshchasten (Synode von 1345), brachte den P. ins Gefängnis, wo er nach Bovins Exzerpten (Gregoras Werke, 3. Bd S. 1281) zwei und nach Philotheos, der sich allerdings unbestimmt ausdrückt, vier Jahre festgehalten wurde (Phil. S. 610). Sicher war die Haft 1347 zu Ende, als P. für Thessalonich ernannt wurde, vielleicht schon 1346 (Kant. III, 100). Es wird nun von den meisten Darstellern bestritten, daß P. sein Erzbistum angetreten hat. Auch Ehrhard (a. a. O.) läßt es noch unbestimmt. Richtig ist, daß er zunächst von den damaligen Gewalthabern der Stadt, Alexios Metochites und Andreas Paläologos, den Feinden des Kantakuzenos zurückgewiesen wurde (Kant. IV, 15; Greg. XV, 12). Auch Philotheos will dieses so wenig verschweigen, daß er vielmehr noch von dem Mißlingen eines zweiten bald folgenden Versuchs seitens des P., seine Bischofsstadt zu erreichen, berichtet. Der Patriarch hieß ihn dann in kirchlicher Funktion nach Lemnos gehen (Phil. 616). Bald aber gelang es ihm, sein Bistum anzutreten. Seine Gemeinde holte ihn sogar feierlich ein (Phil. 617). Es ist nicht abzusehen, wie Philotheos eine solche Angabe etwa erfunden haben sollte. Auch Gregoras setzt, wo er später von P. spricht, voraus, daß dieser in Thessalonich sich aufhielt. Und die erste der bei MSG 151 S. 1 abgedruckte Homilien des P. führt die Überschrift: „*Περί της προς ἀλλήλους ειρήνης. Ήρθεῖσα μετὰ τρίτην ἡμέραν της προς Θεσσαλονίκην επιδημίας.*“ Ihr Inhalt läßt den eben beendigten Bürgerkrieg noch deutlich empfinden. Von Thessalonich aus be suchte P. die letzte entscheidende Synode in Konstantinopel von 1351 (Phil. 621, Kant. IV, 23). Widrige Umstände ließen ihn aber erst drei Monate nach Beendigung der Synode nach seiner Metropole zurückkehren. Ein Jahr später erkrankte er schwer, wovon auch Gregoras und zwar von Thessalonich aus Nachricht erhielt (Greg. XXVIII, 12). Raum genesen, wurde er vom Kaiser zu diplomatischer Verhandlung nach der Hauptstadt gerufen, an der Küste Kleinasiens aber von Seeräubern abgefangen und ein Jahr festgehalten, wohl von 1353—1354 (Phil. 627, Greg. XXIX, 6f.). Endlich losgekauft, blieb er eine Zeit in Konstantinopel, wo er gegen die Lateiner schrieb (Phil. 627). Drei Jahre nach seiner Heimkehr trat er mit neuen Schriften gegen Gregoras auf. Im vierten machte sich sein altes Leiden (Darmkrebs?) wieder bemerkbar und führte dann schnell zum Ende (Phil. 635), was Gregoras als ein Gottesgericht ansah (XXXVIII, 39). Auch diese chronologischen Angaben widersprechen dem nicht, daß P. 1359 starb.

Tragen wir nun in dieses chronologische Schema einige Nachrichten aus dem Leben ein. P. entstammte einer vornehmen anatolischen Familie. Sein Vater war kaiserlicher Rat in Konstantinopel. Im Elternhause herrschte tiefe Religiosität. Der Vater nahm

vor seinem Ende sogar das Mönchsgewand (Phil. 588). Nach dessen Tode erhielt der kleine P., dem Unterstüzungen vom Hofe zu teil wurden, eine sorgfältige Ausbildung, wenn er auch nicht am Hofe erzogen wurde (Kant. II, 39). Schon damals imponierten ihm die Mönche, namentlich die Hagioriten, wie denn einer von ihnen, der nachmalige Bischof von Philadelpbia, Makarios Chrysokephalos den Knaben schon in die Mystik 5 einführte (Phil. 561). Seine beiden Brüder folgten ihm ins Mönchtum. Der jüngste, Theodosios, starb dann, als sie in Verthöa waren. Auch seine beiden Schwestern, Epicharis und Theodote scheinen der Askese sich gewidmet zu haben. Mit ihnen blieb P. bis zu deren Ende in einem innigen Verhältnis (Phil. 571 f. 593). Eine von ihnen war wie der Bruder Gregorios eine ekstatische Natur. Diesem ist der Athos dann zur 10 zweiten Heimat geworden. Immer hat es ihn im Leben wieder noch dort gezogen. Hier hat er auch schon bei seinen Lebzeiten angeblich Wunder gethan. Namentlich sah er häufig Visionen. So schaute er die Erhebung des Hagioriten Makarios auf den Stuhl von Thessalonich 11 Jahre voraus (Phil. 579). Visionen leiteten ihn auch bei allen größeren Entschlüssen seines Lebens. Auch bei und nach seinem Tode geschahen angeblich seltsame 15 Zeichen und Wunder, so daß er schon unter dem Patriarchen Philotheos als Heiliger verehrt wurde. Ihm wurde der 14. November, sein Todestag, gefeiert, der übrigens in die Menäen nicht aufgenommen ist. Sein Bild wurde an heiliger Stätte aufgestellt (Phil. 648).

Die Bedeutung des P. kann man nicht leicht zu hoch anschlagen. Er hat die 20 quietistische Mystik in die griechische Kirchenlehre eingefügt und die lateinische Scholastik vom Oriente abgewehrt. Neben Martos Eugenikos ist P. die wirkungsvollste Gestalt der späteren griechischen Kirchengeschichte. Wie er von seinen Zeitgenossen eingeschätzt wurde, kann man schon daran erkennen, daß Gregoras sein großes Geschichtswerk im Grunde gegen P. geschrieben hat. Die römische Kirche denkt seiner noch jetzt mit solchem 25 Unwillen, daß der Herausgeber der Patrologia sich wegen des Abdruckes der Werke Palamas' entschuldigen zu müssen glaubt (MSG 151 S. 551).

Die meisten seiner äußerst zahlreichen Schriften sind nicht herausgegeben. Außer bei Fabricius und Montfaucon findet man sie bequem MSG 150, S. 771 ff. angegeben. Die gedruckten scheiden sich in verschiedene Gruppen. Gegen die Lateiner und zwar gegen 30 deren Lehre vom hl. Geist sind gerichtet die λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο, die Nikodemos Metaxas 1627 herausgegeben hat (Göttinger Universitätsbibliothek mit dem Zeichen: Patr. Graec. 597). Ebenso die Ἀντεπιγραφαὶ zuletzt bei MSG 161, S. 244 ff. Mehr ist von seinen hesychastischen Schriften bekannt und zwar der Dialog Theophanes, zuletzt bei MSG 150, S. 909 ff., die Abhandlung Περί παθῶν καὶ ἀρετῶν (ebenda S. 1043 ff.); 35 Περί τῶν ἱερῶς ἠουχαζόντων (ebenda S. 1101 ff.); Περί προσευχῆς καὶ καθαρῶτητος καρδίας κεφάλαια γ' (ebenda S. 1117); die Κεφάλαια φυσικὰ θεολογικὰ ἠθικὰ τε πρακτικὰ ὄν', eine sehr instruktive Schrift, aus der ich nur, um seine richtige Beurteilung der Philosophie zu zeigen, das Wort anführe, daß τὸ εἶδέναι τίνα τόπον ἔχει ὁ ἄνθρωπος παρὰ τῷ θεῷ, πᾶσαν ἐπερβαίνει τὴν κατ' ἐκείνοιοις (die alten 40 Philosophen) σοφίαν (a. a. O. S. 1137). Besonders aber sind die praktischen Arbeiten des P. hervorzuheben, unter denen die 43 Homilien (MSG 151, S. 1 ff.) den ersten Platz einnehmen. Sie zeugen in einfacher allgemeinverständlicher Sprache unter reicher Benützung der Schrift von dem evangelischen Ernste des Mannes. Ohne viel Theologie zu bringen, drängt er auf Glauben, den er keineswegs nur intellektuell faßt (S. 93), Nächstenliebe, 45 Bekämpfung der Leidenschaften, indem er zugleich das Fasten, Almosengeben und das Gebet als Mittel des sittlichen Lebens darstellt. Eine starke Sehnsucht nach dem ewigen Leben geht durch alle hindurch. Auch die Erklärung des Dekalogs (MSG 151, S. 1089) ist einfach und nüchtern. Ein hagiographischer Versuch, das Leben des Hagioriten Petrus, wurde schon oben erwähnt. Eine gute Würdigung der allgemeinen Schrift: Prosopo- 50 poeia animae accusantis corpus etc. (MSG S. 959 ff.) ThZ 1885, S. 93 ff. Im übrigen verweise ich auf die bibliographischen Angaben bei Ehrhard S. 104, wobei ich bemerke, daß die von Simonides veröffentlichte Homilie die achte der von Migne gedruckten ist.

Ph. Meyer.

Palcario, Nonio (Palearius; eigentl. della Paglia, dei Pagliaricci, Antonio, 55 ital. Humanist, gest. 1570). — Literatur: A. Seine Schriften: De animarum immortalitate o. D. u. J. 8°; dasj. Lugduni apud Gryphium 1536, 8°; Orationes ad Senatam Populumque Lucenses, Lucae apud Busdragum, 1551, 4°; Actio in Pontifices Rom. et eorum assecclas, typis Voegelianis, 1606, 8°; Briefe von Paleario in den Lettere volgari

- di div. nobil. huomini, Venezia 1545; Epistolae etc. ed. Grauff, Bern 1837; Brief von 1545 an die deutschen und Schweizer Reformatoren, bei Schelhorn, Amoenit. hist. eccl. et lit. I, 448; auch von Illgen herausg., Leipzig 1832, 4°. Una lettera e sette poesie ined. di A. P., mitgeteilt von N. della Torre, Riv. Crist. 1899 (Florenz), S. 117—132. Sein Testament bei Dini, Arch. stor. it. 1897, S. 26 ff. (f. u.). Auszug aus f. Prozeß bei Fontana (Arch. stor. della Soc. Rom. 1896, S. 163 ff. f. u.). — Gesamtausgaben: Aonii Palearii Verulani Opera. Epistolarum I. IV. Orationes. De animarum immortalitate. Lugduni, Seb. Gryphius 1552, 8°; dasf. Basel, bei Dporin, 8°; dasf. ebd. bei Th. Guarini, 8°; Aonii Palearii Verulani viri eloquentissimi opuscula doctissima etc., Breae, Typis Th. Villeriani, a. 1619 (diese Ausgaben enthalten die „Actio“ nicht). Aonii Palearii Verulani Opera. Ad illam editionem quam ipse auctor recensuerat et auxerat excusa. Nunc novis accessionibus locupletata. Amstelodami, apud H. Wetstenium, 1696, 8°. Aonii Palearii Verulani Opera. Recensuit et diss. de Vita fatis et meritis A. P. praemisit Fr. A. Hallbauer, Jenae, Buch, 1728.
- 15 B. Bearbeitungen: De vita, fatis et meritis Aonii Palearii von Hallbauer in der Ausgabe der Opera, Jena 1728; Gurlitt, Leben des A. P., eines Märtyrers der Wahrheit, Hamburg 1805, 4°. Notizen über P.s Leben und litter. Thätigkeit enthält auch die Wetstein'sche Ausgabe f. o. — Vgl. ferner M'Crie, History of the Reformation in Italy, sowie die Einleitung zu Sabington's Ausgabe des „Benefizio“; Mrs. Young, The life and times of Aonio Paleario, or a history of the Italian Reformers in the XVI. century, 2 Bde, Lond. 1860; Bonnet, Jules, Aonio Paleario, Etude sur la réforme en Italie, Paris 1862 (deutsch von Merzschmann, Hamburg). Gladburn, A. P. and his friends (Philadelphia 1866); Des Marais, A. P. (Roma 1885); Dini, A. P. e la sua famiglia in Colle di Val d'Elsa (Arch. stor. ital. ser. V, t. XX, 1897, S. 1—32); Fontana, Sommario del processo di A. P. in causa di eresia (Arch. stor. della Soc. Rom. 1896, S. 151—175); della Torre, Una lettera di A. P. (f. o.).

Dieser ausgezeichnete Humanist wurde um 1500 in Veroli in der römischen Campagna geboren. Sein neuester Biograph, der unter dem Namen Des Marais verborgene Marceffe Bisleti in Veroli, giebt 1503 an, und Dini a. a. O. S. 5 N. 1 erklärt sich damit ein-
 30 verstanden, obwohl die Aussagen im Prozeß schwanken. Früh verwaist, verdankte er seine Erziehung dem Giovanni Martelli, sowie dem Bischof Ennio Filonardi, denen er stets ein dankbares Andenken bewahrt hat. 1520 verließ er die Heimat, um in Rom zu studieren, wo Leo X. hervorragende Humanisten um sich und als Lehrer an der Universität versammelte. Als die Schar derselben sich bei der Plünderung der Stadt durch das
 35 kaiserliche Heer 1527 zerstreute, verließ auch P. Rom, nicht ohne eine Reihe von dauern- den Beziehungen gewonnen zu haben. Sadoletto, Calcagnini, Mauro Arcano, Frangipani, Bernardo Maffei u. a. begegnen von nun ab als seine Freunde bzw. als die Adressaten seiner Briefe. 1529 finden wir ihn in Perugia bei dem dort anwesenden Filonardi, dann Ende Oktober 1530 in Siena. Freunden in der Heimat meldet er seine Ankunft;
 40 wie die reizend gelegene Stadt von Parteien zerrissen werde und die Beschäftigung mit den Wissenschaften darunter leide, hebt er hervor. Und doch sollte er hier später, nachdem er noch Florenz, Ferrara und Paduas Humanisten kennen gelernt, eine erfolgreiche Thätigkeit als Lehrer entfalten. Es schlossen sich ihm einige edle Jünglinge an, und eine glänzende Rede, welche er zur Verteidigung des mehrerer Vergehen während
 45 seiner Verwaltung beschuldigten Antonio Bellanti hielt, war von Erfolg und verschaffte ihm Ruf (es ist die zweite in der Baseler Ausgabe). Schon damals war ein Teil seines großen religiösen Lehrgebichtes „De immortalitate animarum“ vollendet; 1536 ist daselbe, dem Bischof P. P. Bergerio gewidmet, auf Veranstaltung des Kardinals Sadoletto in Lyon gedruckt worden. Das Gedicht besteht aus drei Büchern: das erste giebt Be-
 50 weise für das Dasein Gottes, da dieses das Fundament für den Unsterblichkeitsglauben bilde; das zweite und dritte bringen spezielle Argumente aus dem Bereich der Philosophie und der Theologie bei; den Schluß bildet eine farbenreiche Beschreibung der Wiederkunft Christi zum Gericht und der Scheidung der Bösen und Guten. Das in Hexametern verfaßte Poem zeigt zwar eine unbedingte Herrschaft über die Sprache, schließt sich aber
 55 ganz dem Geschmacke der Zeit an und verrät wenig Originalität in der Gedankenentwicklung. Daß ein Sadoletto, Bembo u. a. den Dichter mit Lob überhäufte, kann für unser Urteil nicht bestimmend sein. Jedoch sei bemerkt, daß P.s Gedicht noch 1776 einen italienischen Übersetzer in dem Abte Pastori in Venedig gefunden hat.

Mittlerweile hatte P. nach kurzer Unterbrechung sein Amt als Erzieher der Söhne
 60 jenes Bellanti in Siena weitergeführt; er glaubte mit Sicherheit auf die Übertragung einer Lehrstelle an der Universität hoffen zu dürfen. Schon hatte die benachbarte Stadt Colle im Elsthal ihm das Bürgerrecht verliehen. Dort in der Nähe in Cercignano a-

warb er ein kleines Landhaus, auf welchem er, seit 1537 mit einem trefflichen Mädchen aus Colle, aus der Familie Guidotti, verheiratet, die glücklichsten Jahre seines Lebens verbrachte. In diese Zeit fällt auch ein Umschwung in seinen religiösen Anschauungen, der sich zwar seiner Entstehung und allmählichen Entwicklung nach unserer Kenntnis entzieht, dessen erstes Symptom aber 1542 zu Tage trat in Form einer Anklage auf 5 Ketzerei, welche bei der Signorie in Siena gegen P. erhoben wurde. Seine Feinde, an ihrer Spitze ein Otto Melius Cotta (Orlando Marescotti?), zogen vor den Palast des Bischofs Bandini und verlangten seine Verurteilung. Vergebens versuchte der Kardinal Sadoleto, welcher im September 1542 nach Siena kam, die Sache niederzuschlagen; es war die Zeit kurz nach der Gründung des S. Uffizio in Rom, die Gemüter waren 10 allenthalben in Aufregung — auch Siena sollte seinen „Glaubensakt“ haben. P. erschien vor dem unter Vorsitz des Governators Francesco Sfondrato versammelten Glaubensgericht. Als Anlagematerial hat man vornehmlich eine italienische Schrift von ihm verwendet, die er selbst als „Libellus de morte Christi“, 1542 verfaßt, bezeichnet und deren Titel nach dem Auszug aus seinem Prozeß bei Fontana S. 164 (doch vgl. S. 165 15 oben) genauer lautete: „Della pienezza, sufficienza et satisfatione della passione di Christo“. Die Schrift wurde mit dem Trattato utilissimo del Benefizio di Cristo verwechselt — vgl. m. Abhandlung *RG* I (1877), S. 575—576.

In einer meisterhaften Rede (Pro se ipso) wies P. die Beschuldigungen zurück: nicht Ketzerei, sondern dankbare Verehrung Christi, von dem allein das Heil komme, 20 habe er gelehrt; solle er dafür den Tod erleiden, so könne ihm nichts Erwünschteres widerfahren — neque enim puto christianum esse hoc tempore in lectulo mori. Auch auf die Vorwürfe der Gegner, daß er es mit den Lehren der Deutschen halte, geht er ein: in den Schriften der deutschen Theologen, eines Desolampadius, Luther, Pomeranus, Buzer, Erasmus, Melancthon sei vieles, dem niemand seine Bestimmung 25 versagen werde, es seien von ihnen Gedanken und Erklärungen der ältesten Kirchenväter, der Griechen und Lateiner, wiederholt — in his quae sunt ex commentationibus sumpta, qui Germanos accusant, Origenem, Chrysostomum, Cyrillum, Irenaeum, Hilarium, Augustinum, Hieronymum accusant. Nachdem er so sich verteidigt, greift er die Gegner selbst an: die Bücherzensur bezeichnet er als einen „gegen 30 alle Schriftsteller geübten Dolch“; das Vorgehen der Inquisition gegen den berühmtesten Sohn Sienas, Bernardino Ochino, welches eben die Herzen aller bewegte, verurteilt er auf das entschiedenste. Endlich zum Schluß ruft er das Zeugnis zahlreicher edlen Männer aus Colle und aus Siena für seine Unschuld an. Der Eindruck der Rede war gewaltig — der Governatore und die Richter sprachen P. frei. Aber seine Anstellung in Siena 35 wußten die Gegner nach wie vor zu verhindern — 1546 endlich erhielt er einen Ruf als Professor nach Lucca, dem er gern Folge leistete.

Wenn ihm nun die Schrift „Von der Wohlthat Christi“ abgesprochen werden muß (vgl. auch *Vd* IX, S. 542, 7 ff.), so gehört dagegen dem Aufenthalte in Siena eine andere an, deren Charakter genugsam durch ihren Titel bezeichnet wird: „Actio in Pontifices 40 Romanos et eorum asseclas“. In 20 Thesen (testimonia) entwickelt P. diese „Anklage“. Das reine Evangelium — so führt er aus — sei nicht zu finden in der Tradition, auch nicht in den römischen Lehren und Einrichtungen, sondern in der paulinischen Rechtfertigungslehre, überhaupt in der heiligen Schrift, deren Ansehen die Päpste 45 schmälern, in den Worten Christi, welche jene gering schätzen, sowie den Lehren und Einrichtungen der Apostel, welchen jene die eigenen Bestimmungen entgegensetzen. Gestützt auf das heilsame Selbstzeugnis der hl. Schrift und den Beweis des Geistes und der Kraft will er diese allein als Norm gelten lassen (These 1—12). Von den römischen Irrtümern werden sodann (These 13—15) drei einzeln behandelt, und es tritt hier ein bemerkenswerter Fortschritt gegenüber dem Standpunkte zu Tage, den noch „De im- 50 mortalitate animarum“ einnimmt, wenn als erster dieser Irrtümer die Lehre vom Fegfeuer beseitigt wird, der er dort noch gefolgt ist. Der dritte Abschnitt der Schrift endlich (These 16—20) legt Hand an die Wurzel alles Übels, als welche er die Herrschaft und Anmaßung der Hierarchie kennzeichnet; aus der Arrogierung höherer Würde sei es auch hervorgegangen, daß die Päpste nicht Nachfolger, sondern Verfolger des Apostels 55 Petrus geworden seien, und das unsittliche Treiben der Geislichkeit schreie zum Himmel um Abhilfe.

Diese Schrift ist erst 1606 typis Voegelianis (Leipzig) gedruckt worden, 36 Jahre nach dem Tode ihres Verfassers. Im Jahre 1566 sandte P. sie in zwei Abschriften über die Alpen — ein Exemplar an die Prediger in Augsburg, ein anderes an den 60

Baseler Arzt Theodor Zwinger mit einem Briefe, der die Bitte enthielt, die Schrift im Falle des Zusammentretens eines freien Konzils demselben vorzulegen. C. Schmidt (vgl. 1. Aufl. der „Encycl.“ Bd XI, S. 51) setzt die Abfassung der „Actio“ in das Jahr 1566; ich glaube (Wetzlers Monatsbl. 1867, Oktoberheft, S. 256 ff.) nachgewiesen zu haben, daß die Schrift vor der Berufung des Trienter Konzils verfaßt worden ist.

Die Wirksamkeit in Lucca scheint P., wenn wir einen seiner Briefe an Bartolommeo Ricci in Betracht ziehen, doch nicht befriedigt zu haben. Inwiefern er sich der von Vermigli in Fluß gebrachten evangelischen Bewegung, die im Geheimen ihren Fortgang nahm, angeschlossen hat, würde sich vielleicht ergeben, wenn uns mehr als der eine Brief an Celio Secondo Curione übrig wäre, den die Brieffammlung in der Dporinschen Ausgabe (s. o.) an letzter Stelle enthält und der die Überfendung des Porträts von Curiones in Lucca zurückgebliebener Tochter Dorothea begleitete. Gewiß ist die Gefügigkeit des Senates von Lucca gegenüber den Wünschen der römischen Kurie in allem, was die Verfolgung von Kettern oder Verdächtigen betraf, nicht ohne Einfluß darauf gewesen, daß P. 1555 einen Ruf nach Mailand als Professor der griechischen und lateinischen Litteratur annahm. Seine Gattin mit den Kindern blieb noch eine Zeit lang in Lucca. „Wegen des großen Nutzens, den er der Stadt brachte“, erhielt er in Mailand Befreiung von außerordentlichen Steuern. Als das Gerücht ging, Kaiser Ferdinand, König Philipp II. und Heinrich II. von Frankreich sollten mit dem Papste in Mailand zusammenkommen, um wegen eines allgemeinen Konzils zu beraten, schrieb P. (1558) eine Rede vom Frieden; ein Gegenstück dazu bildet die Apostrophe an die Fürsten der Christenheit, welche der „Actio“ angehängt ist. Im folgenden Jahre citierte ihn die Inquisition, diesmal in Mailand, zum zweitenmale vor ihr Tribunal. Er war denunziert worden, daß er, obgleich Schriften von ihm auf dem römischen Index der verbotenen Bücher ständen, doch weiter lehre. P. verantwortete sich wegen der obigen Schrift *Pro se ipso* und wurde unter dem 23. Februar 1560 freigelassen. In dem oben angeführten, in Basel handschriftlich aufbewahrten, Briefe an Zwinger von 1566 schreibt P.: „Ich bin alt, ich denke an mein Hinübergehen zu Christus; ich mache alles bereit“ . . . Ob er ahnte, wie er hinübergehen sollte? Ein halbes Jahr ehe er dies schrieb, war der unerbittliche Ketzerfolger Michele Ghisleri unter dem Namen Pius V. auf den päpstlichen Stuhl gestiegen. Die Inquisition hatte einst in Siena ihre Beute fahren lassen müssen — jetzt griff sie von neuem zu. Als Anlaß diente die eben erschienene neue, „vom Verfasser vermehrte“, bei Guarino in Basel erschienene Ausgabe seiner Schriften. Der Mailänder Inquisitor Fra Angelo von Cremona setzte ihn 1567 unter Anklage der Ketzerei: er habe die Rechtfertigung aus dem Glauben gelehrt, das Fegfeuer gelehnet, das Mönchtum gering geschätzt und die Bestattung der Toten innerhalb der Kirchen getadelt. 1568 führte man ihn, obwohl er ärztliche Zeugnisse von Transportunfähigkeit beibrachte, auf Befehl des Papstes (vgl. *Sommario del Proc. im Arch. della Soc., Rom 1896, S. 167*) nach Rom in das Gefängnis an Tor di Nona. Drei Jahre lang ließ man ihn dort schmachten.

Die Veröffentlichung des Auszugs aus dem in Rom gegen ihn geführten Prozeß (s. o.) giebt uns eine Anzahl gesicherter Daten an die Hand. Auf eine Requisition des Kardinals von Pisa hin vom 27. März 1568 an den Kaiser war schließlich P.'s Überführung erfolgt, und am 16. September d. J. wurde das erste Verhör gehalten; er gab Auskunft u. a. über alle, mit denen er in Verkehr gestanden. Fortsetzung der Verhöre erfolgte vom 20. Dezember bis in den April 1570. Da ist der alte Mann endlich so weit gebracht, daß er eine Erklärung abgiebt des Inhalts: er glaube alles, was die römische Kirche glaubt — insbesondere „daß die weltliche Gewalt, wenn von der Kirche angewiesen, mit Recht die Ketzer straft und tötet; daß der Papst, auch wenn er in Tesfünde verfällt, dadurch seine absolute Gewalt nicht verliert“. Man hatte ihm eine spanischen Jesuiten ins Gefängnis geschickt, welcher dieses Geständnis erpreßt zu haben scheint. Unter dem 14. Juni wird ihm „formale Abschwörung“ auferlegt. Den Wortlaut dieser Abschwörung hat Daunou veröffentlicht (*Essai historique sur la puissance temporelle des Papes, Bd II, S. 278 [1818]*) und zwar aus den Originalakten, welche Fontana nur im Auszug bietet. Sie sei, sagt Daunou, von P.'s Hand geschrieben, aber nicht mit Datum versehen. Wenn auch kein Beweis gegen die Echtheit dieses Schriftstückes geliefert werden kann, so bezeichnet dasselbe doch offenbar nur eine vorübergehende Schwäche des edlen Märtyrers. Dann als das dritte Jahr der Gefangenschaft zu Ende ging, sprach er in dem letzten Verhöre zu den Richtern: „Da ich sehe, daß so viele glaubwürdige Zeugnisse gegen mich habt, so ist es nicht nötig, daß ihr euch noch

länger um mich bemühet. Ich bin entschlossen, dem Räte des Apostels Petrus zu folgen: Christus hat für uns gelitten, damit wir seinen Fußstapfen nachfolgen sollen u. s. w. So schreitet denn zum Urteil, fället den Spruch über Anonio — befriedigt seine Gegner und erfüllet eure Pflicht!“ (Laderchi, Ann. t. XXIII, p. 25). Als die letzte Stunde nahe war, schrieb P. an sein geliebtes Weib und an seine Söhne Pampridio und Fedro, die in Colle der schrecklichen Entscheidung entgegen sahen. „Die Stunde ist da,“ wendet er sich an jene, „daß ich aus diesem Leben hinübergehe zu Gott meinem Herrn. Voll Heiterkeit gehe ich zu der Hochzeit, die der Sohn des großen Königs bereitet und an der mich teilnehmen zu lassen ich stets den Herrn um seiner grenzenlosen Güte und Freundlichkeit willen gebeten habe. So tröste dich denn, meine geliebte Gefährtin, damit, daß es der Wille Gottes ist und mir zur Freude gereicht; verwende all deine Sorgen auf die betrübten Unfrigen, erziehe und behüte sie in der Furcht Gottes, sei ihnen Mutter und Vater zugleich . . .“ Und an die beiden Söhne: . . . „Es gefällt Gott, mich auf einem Wege zu sich zu rufen, der euch rauh und bitter scheinen wird. Wenn ihr es aber recht betrachtet und sehet, daß ich mit größter Zufriedenheit und Freude mich in den Willen Gottes schide, so müßet auch ihr zufrieden sein. Tugend und Fleiß — das ist die Erbschaft, die ich euch hinterlasse neben den geringen Besitztümern . . . Grüßet Aspasia und Schwester Anilla, meine im Herrn geliebten Töchter. Die Stunde naht. Der Geist des Herrn tröste euch und bewahre euch in seiner Gnade.“ Diese rührenden Briefe sind vom 3. Juli 1570 datiert, dem Tage der Hinrichtung. Sie befinden sich im Original auf der Bibliothek in Siena. Durch die Bruderschaft von S. Giovanni Decollato wurden sie an ihre Adresse befördert. Diese Bruderschaft, welcher die von dem S. Uffizio zum Tode Verurtheilten resp. dem weltlichen Arme zur Vollstreckung des Urteils Übergebenen in ihren letzten Stunden anvertraut wurden, hat (vgl. Lagomarsini's Anmerkung zu Pagiani Epist. et Oratt., Bd II [Rom 1762, S. 188]) in ihrem Tagebuche unter dem 3. Juli 1570 notiert, daß . . . „messer Anonio Paleari . . . domandò perdono a Dio . . . e disse voler morire da buon christiano et credere tutto quello che crede la santa Romana Chiesa.“ Offiziell war diese Retraction jedenfalls nicht erfolgt, denn das definitive Urteil vom 30. Juni erklärte ihn „impenitentem“. Die beiden obigen Briefe sind die letzten authentischen Zeugnisse über P.'s religiöse Stellung; sie enthalten nicht ein Wort, welches zu der Annahme berechtigte, daß er seine Überzeugung im Angesicht des Todes verleugnet habe. Im Gegentheil, sie machen den Eindruck, daß er freudig und gottergeben in den eben wegen seiner Abweichung von der römischen Lehre über ihn verhängten Tod gegangen ist.

In den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts tauchte ein angebliches Porträt P.'s in Italien auf und wurde von einem römischen Photographen vervielfältigt und vertrieben. Der Unterzeichnete hat damals das in der öffentlichen Bibliothek zu Veroli befindliche Original untersucht und konstatiert, daß zwar die Echtheit des Bildes nicht ohne weiteres zu bestreiten ist, daß dasselbe jedoch eine Übermalung erlitten hat, die es zweifelhaft macht, ob wir in ihm unter den jetzigen Verhältnissen auch nur entfernt noch das eigentliche Porträt P.'s vor uns haben.

Benrath.

Paley, William, theologischer Schriftsteller, 1743—1805. — Litteratur über ihn: Life of Paley in Public Characters 1802, S. 97 ff., und in Mitins General Biography 1808, VIII, 588 ff.; G. W. Meadley, Memoirs of W. P., Edinb. 1808 u. öfter; Life of W. P. von seinem Sohne Edmund in der Ausgabe seiner Werke v. J. 1825; dasselbe von Lynam u. Wayland (in den Ausgaben der Werke P.'s vom J. 1823 u. 1837; beide in Abhängigkeit von Meadley); G. Dight, P.'s Conversations at Lincoln in d. New Monthly Review 1827.

P., einer alten, in Yorkshire begüterten Familie angehörend, wurde im Juli 1743 in Peterborough geboren, empfing seinen ersten Unterricht in der von seinem Vater geleiteten Schule, in der er, ohne sonderliche Vorliebe für die klassischen Studien, mit technischen Handfertigkeitsspielereien sich die Zeit vertrieb; Tage lang angelte er, und diesem Sport ist er, ohne es zu sonderlichen Erfolgen zu bringen, bis in sein Alter treu geblieben (das bekannteste Bild von ihm stellt ihn mit der Angelrute in der Hand dar). Im November 1758 ging er nach Cambridge, nach dem Urteil seines Vaters ein Knabe mit einer großen Zukunft, „so geschick, wie ich in meinem Leben noch keinem begegnet bin“. Nach der Sitte der Zeit studierte er wenig, war aber durch sein aufgeschlossenes, fröhliches Wesen in der Gesellschaft beliebt, angelte, ruderte und wettete in den Hahnenkämpfen, bis ein Freund ihn mit Erfolg auf drastische Weise diesem würdelosen Nichts-

thun entriß. Schon nach Jahresfrist wurde sein Name an der Universität mit Ehren genannt. Im Herbst 1762 wurde er Baccalaureus; bei dieser Gelegenheit gewann er, in dialektischen Kunststücken geübt bis zur Überzeugungslosigkeit, die heute das Gestein preisgibt, es über sich, seine lateinische These noch angelehnt der Korona durch die berüchtigt gewordene Einschlebung eines non in ihr Gegenteil zu verkehren und — durchzusetzen. Es war damals sein Ehrgeiz, als homo ad omnia paratus ein paar Jahre der Gegenstand der akademischen Unterhaltung genannt zu werden. 1765 gewann er einen Universitätspreis für eine Vergleichung der stoischen und epikuräischen Philosophie; er reichte der letzteren die Palme und ließ im Behagen des gewonnenen Sieges einen eleganten Mietwagen langsam am College seines Mitbewerbers vorüber und durch die Straßen der Stadt fahren, um von den Leuten gesehen zu werden; noch in späten Jahren kam er gern auf diese Jugendtriumphe zurück. Er lehnte nach Anerkennung, weil er an seine Zukunft glaubte, und brach Einwand oder Widerspruch mit der siegreichen Gewalt seines Sarkasmus nieder. Seine Begabung für mathematische Probleme und seine rednerische Gewandtheit zogen die Blicke vieler auf ihn; aber sein „mißwollender Widerpruchsgeist“, den Goethe fast um dieselbe Zeit an Herder tabelt, und seine Vorliebe für pointierte, spitze Rede, die Gegner und Freunde nicht schonte, wenn sie nur geistreich war, seine nörgelnde Unzufriedenheit über den langsamen Aufstieg zu den Höhen des Lebens, vergällten ihm die Anfänge der beruflichen Laufbahn. Er kletterte die Staffeln der akademischen Würden empor, wurde fellow, in den Jahren 1767—76 vielgehörter und wegen der Eigenart seiner Gedanken bewundertes Lehrer von Christ College, und 1795 verlieh ihm die Universität den Doktor der Theologie. Was er auf der Universität an Erkenntnissen und Erfahrungen gesammelt, verwertete er in der Muße, die die zahlreichen, von ihm erstrebten und erlangten kirchlichen Ämter — von seiner Hilfspredigerstelle in Greenwich an bis zu seiner reichdotierten Pfarre von Bishop-Wearmouth und dem Archidiaconat von Carlisle, — ihm gewährten, zu den theologischen und philosophischen Untersuchungen, die seinem Namen in der englischen Wissenschaft Glanz verliehen haben. Seine Pfünden aufzuzählen verlasse ich mir. Er hatte nach der Zeitunruhe deren oft 4 bis 5 gleichzeitig inne. „Ich bin allerdings“, sagte er, als ihm sein Stellenhunger vorgeworfen wurde, „ein Fröndenspluralist, aber ein noch viel größerer Pluralist in meiner zahlreichen Familie“ (von seiner ersten Frau, geb. Miß Hewitt, hatte er 4 Söhne und 4 Töchter).

Von den politischen und kirchlichen Parteikämpfen, die in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts in England die alte religiöse Kraft in geistlosem Formeltum entleerten und den schöpferischen Hauch des religiösen Gedankens in einer ernüchterten Nützlichkeitslehre ersähten, hielt er sich, wohl nicht ohne Erwägungen in Hinsicht auf sein pfarramtliches Fortkommen, fern. Einmal, während seiner Cambridger Jahre, als die Verpflichtung der staatskirchlichen Theologen auf die 39 Artikel zu leidenschaftlicher Verhandlung kam, trat B. mit der Behauptung auf, die Artikel seien lediglich Friedensartikel, die Gegenfassen ihre Schärfe nehmen sollten; denn sie enthielten etwa 250 Sätze, von denen viele einander widersprächen; die Kirchenbehörde dürfe nicht erwarten, daß irgend jemand sie alle glaube. Aber als die von B.s Freunden veranlaßte Feathers Petition um Milderung der Praxis dem Parlament vorgelegt werden sollte, verweigerte derselbe B. seine Unterschrift und wies die ihm gemachten Vorstellungen mit der frivolen Bemerkung zurück, „ein Gewissen könne er sich nicht leisten“. Ich wenigstens vermag darin nicht eine bloße „Naivität des Empfindens“ zu erblicken; ernste Dinge, hinter denen Überzeugungen stehen, darf selbst ein latitudinärer College-fellow nicht mit Naivitäten oder smart answers abthun. Jedenfalls waren bis in die siebziger Jahre hinein seine theologischen Anschauungen schwankend; verstandesmäßige Nüchternheit und ein den Wirklichkeiten des Lebens zugewandter Sinn mit der Neigung zu geistreichender Rede beherrschten seine aus dieser Periode erhaltenen Predigten. —

Erst durch seine wissenschaftlichen Arbeiten, deren Nachwirkungen auf die englische religiöse und theologische Bildung zum Teil bis in die Gegenwart reichen, hat sein Name bleibenden Glanz erlangt. Durch seinen Freund John Law angeregt, verarbeitete er seine Cambridger Vorlesungen in die Principles of Moral and Political Philosophy — für das Manuskript erhielt er die damals Aufsehen erregende Summe von 1000 £ —, die 1785 erschienen und noch bei Lebzeiten B.s durch 15 Auflagen liefen. Daß dies Buch bald darauf von der Universität Cambridge als Leitfadentext (Text-book) für die Studenten eingeführt wurde, verdankt es keineswegs der Tiefe und Neuheit seines Gedankens — er selbst bekennt offen seine Abhängigkeit von Hobbes, Locke, A. Tucker, Bentham, Boyle, Ray, Derham u. a. —, sondern der behaglichen Schlagfertigkeit und

biedermännischen Sicherheit, mit der der in P. inkarnierte gesunde Menschenverstand der Zeit sich vorträgt. In der geschlossenen und klaren, nicht tiefen, aber oft packenden Gedankensführung, der wirksamen Formulierung der strittigen Frage und ihrer allseitigen Beleuchtung hat keiner seiner Zeitgenossen ihn erreicht; und diese ihm eigentümlichen Vorzüge, die typisch englischen, sind ihm in allen seinen Werken treu geblieben. 5

Die Principles gelten in England als die beste Darstellung des Utilitarianismus des 18. Jahrhunderts. Es ist der leichte empiristische Standpunkt, der unter Ablehnung angeborener sittlicher Ideen und des Gewissens, mit der Gleichung: Moral = Nützlichkeit anfängt und aufhört. Den Willen Gottes erkennen wir auf zweierlei Weise: entweder aus den Geboten der hl. Schrift oder aus dem Lichte der Natur. Die Richtung 10 einer Handlung zur Förderung der allgemeinen Glückseligkeit ist das sicherste Mittel zur Erkenntnis des göttlichen Willens. Recht oder unrecht sind also Handlungen nach ihrer Tendenz. Was nützlich ist, ist gut. Die Nützlichkeit der Vorschrift bedingt deren Verbindlichkeit. In Verfolg dieser Gedankengänge stellt P., um den in der Überspannung seines Prinzips liegenden Gefahren zu begegnen, — Hobbes hatte vor ihm durch die Notwendigkeit der despotischen Staatsform, Locke durch das sittliche Gemeinurteil sich den 15 Rücken zu decken versucht — einen Unterschied zwischen den nächsten direkten und den entfernteren indirekten Folgen einer Handlung fest und läßt die Nützlichkeit besonders durch diese letzteren bedingt sein. Aber wer vermag alle möglichen nahen oder entfernteren Folgen einer Handlung abzusehen, und wie kann ein also verflacherndes Schemen 20 Grundlage oder Antrieb für die Sittlichkeit sein? Weiter: wenn die christliche Tugend nur unter den Gesichtspunkt der Belohnung im Jenseits, die Verwerflichkeit ruchloser Verbrechen unter den ihrer Schädlichkeit für das Gemeinwohl gestellt wird, wie kann von einem Sittlichkeitsideal die Rede sein? — Schon im Jahre 1786 zum Textbuch der Univerſitätsvorlesungen erhoben, sind die Principles in zahlreichen Werken kommentiert 25 und bekämpft worden (v. Gisborne, Pearson u. a.); eine französische Übersetzung von Vincent erschien Paris 1817, eine deutsche von Garve, Leipzig 1835.

Die *Horae Paulinae* (1797 deutsch übersetzt von H. P. C. Henke, Helmstädt u. d. L.: P.s Beweis der Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte und der Echtheit der Briefe des Apostels Paulus, aus ihren wechselseitigen Beziehungen auf einander) treten, wie aus 30 dem Titel erhellt, für die Geschichtlichkeit und Echtheit des Paulinischen Schrifttums und der Apostelgeschichte ein. Sie gelten als diejenige Arbeit, in der P. eigene Wege geht: die Briefe werden in Beziehung zur Apostelgeschichte gesetzt, mit ihr und unter einander verglichen und eine große Menge coincidences (unbeabsichtigte Übereinstimmungen) gewonnen, die als Spiel freier Dichtung als unmöglich nachgewiesen werden. Die H. P. 35 sind oft kommentiert und analysiert, auch ins Holländische und Französische übersetzt worden von Lezade, Paris 1821, Nîmes 1809.

Die *Evidences* (1794) stehen sachlich in starker Abhängigkeit von Bischof Douglas (Criterion) und Gardner (Credibility of the Gospel History), sind aber den Vorarbeiten durch Kraft der Sprache und geschickte Gruppierung der Thatfachen weit überlegen; zweifellos das opus palmare ihrer Gattung in jener Zeit. Jedenfalls hat die staatskirchliche Theologie dem Buche wegen seiner positiven Ergebnisse bald nach seinem 40 Erscheinen den ersten Platz angewiesen und es ausgezeichnet wie wenig andere. Die Universität Cambridge führte es (seit 1822) für die akademischen Vorprüfungen als Leitfaden und neben einem der 4 Evangelien in der Grundsprache, einem lateinischen und 45 einem griechischen Schriftsteller als Prüfungsfach ein und hat seit 1849 die Prüfung in den *Evidences* auf 3 Stunden ausgedehnt; noch heute werden sie benutzt, so daß allerdings gesagt werden darf, daß ein sehr großer Teil der staatskirchlichen Geistlichen P. seine theologische Bildung im wesentlichen verdankt.

Wie die zeitgenössischen Verteidiger der Offenbarung schlug auch P. den Weg historischer Untersuchung ein. Er bietet zuerst die direkten Zeugnisse für die Wahrheit des 50 Christentums, sodann die Nebenbeweise, zudritt eine Widerlegung einiger allgemein verbreiteten Einwendungen. — Wir besitzen, heißt es im I. Teile, durchschlagende Zeugnisse, daß die Männer, die sich Augenzeugen der Wunderthaten Christi nennen, sich freiwillig den Arbeiten, Leiden und Gefahren des Lebens unterzogen, lediglich auf Grund ihres 55 selbstgewissen, festen Glaubens an die von ihnen berichteten Ereignisse, und daß sie infolge dieser Geschehnisse neue Menschen wurden; im Gegensatz dazu lassen sich die gleichen Wirkungen aus dem Glauben an andere ähnliche Wunderthaten in der nachapostolischen Zeit nicht unter sichern Beweis stellen. Aus der Natur der Sache also und ihrer geschichtlichen Bezeugung, die P. neben der Bibel aus Profanschriftstellern (Tacitus, Plinius, 60

Martial, Josephus u. a.) gewinnt, endlich aus dem von Nebenabsichten freien Zeugnis der altkirchlichen Väter für das neutestamentliche Schrifttum wird der Beweis für die Wahrheit des Christentums und die Echtheit des N.T.s erbracht. — Ein weiterer ergibt sich (im II. Teile) aus den alttestamentlichen Weissagungen und ihrer Erfüllung, aus dem unerreichten Sittlichkeitsideal des N.T.s, aus der rückhaltlosen, alle Nebenabsichten verleugnenden Offenherzigkeit der Berichterstattung, aus dem einheitslichen Charakterbild Jesu in den 4 Evangelien, endlich aus der Übereinstimmung der im N.T. gelegentlich zu Tage tretenden kulturgeschichtlichen und politisch-geschichtlichen Züge mit denen des damaligen Weltbildes; die Schriftsteller des N.T.s haben, wird geschlossen, mit breitem Fuß auf dem Boden ihres Landes gestanden, waren gesunde Söhne ihres Volkes und ihrer Zeit und sind darum als Schilderer der in solcher Umwelt sich abspielenden Ereignisse nicht zu beanstanden. — Im III. Teile werden die damals vielfach erhobenen Einwendungen gegen das N.T., die Widersprüche, Irrtümer, Lücken, besonders die Auslegung des N.T.s, in den Evangelien und Briefen zu entkräften versucht. — Wir sehen, auf dem philosophischen Beweis für die Wahrheit der christlichen Idee, auf die Bekämpfung der pantheistischen Vorstöße gegen die Offenbarung läßt P. sich nicht ein. Die Geschichte ist die Quelle der Erkenntnis, der Wahrheit: unter diesem Gesichtspunkte haben die Evid. der kirchlichen Wissenschaft hervorragende Dienste geleistet; und vielleicht kehrt die Gegenwart, zu einzelnen Seiten dieser Untersuchungen zurück. Als Apologie des Christentums aber haben die Evid. dem Fortschritt des Allgemeinwissens gegenüber ihre Bedeutung verloren. Die grundlegenden Gedanken, daß die Predigt des Christentums lediglich auf den Glauben an gewisse erschaute Wunderthaten zurückgehe, andererseits, daß die Hauptaufgabe der offenbarten Religion die Befestigung des Glaubens an zukünftigen Lohn und Strafe sei, sind unhaltbar und verraten mangelhaftes Verständnis für das Wesen des religiösen Bewußtseins. Die Idee der Offenbarung ist in den Evid. mechanisiert, gerade so wie in der Natural Theology das Verhältnis Gottes zur Welt und Kreatur. Für die Gesetze der natürlichen Entwicklung, die geistigen und religiösen Zusammenhänge der Menschheit und den aus der geschichtlichen Kontinuität sich ergebenden Offenbarungsgedanken fehlte P. der Blick.

Auch die ebengenannte Natural Theology (1802), ein populärer, aus teleologischen Gesichtspunkten unternommener Nachweis für Gottes Dasein, hat für die Wissenschaft der Gegenwart seine Bedeutung verloren. P. legt hier in scharfer Pointierung a priori die verschieden gearteten Probleme dar, die die Natur in einem gegebenen Falle zu lösen hatte, spannt so das Interesse des Lesers und ruft, indem er die tatsächliche und vollkommene Lösung des Problems durch Gottes weise Schöpferhand feststellt, die Überzeugung von der Weisheit und Güte Gottes in der Seele wach. In seiner Beweisführung greift er auf Ray (1691), Derham (1711) und namentlich Newton (Regt gebruyk der weerdel beschovinge, 1716, ins Englische überetzt u. d. T. The Religious Philosopher, 1730) zurück. Neu war in P.s Untersuchungen die energische Betonung der teleologischen Methode. Ich lege, sagt er, meinen Finger auf die Anatomie und finde überall und in jedem einzelnen Falle die Notwendigkeit einer Idee, eines denkenden, abzielenden Geistes in den Formen des geschaffenen Seins. Auf diesen Satz führt die Untersuchung immer wieder zurück, und ihm dient die Masse vorsichtig und glücklich für den Beweis ausgewählter Einzelercheinungen. Aber gegenüber den Fortschritten, die die Naturbetrachtung nach seiner Zeit gemacht, ist das Buch ohne Bedeutung. (Eine deutsche Übersetzung erschien von Hauff, Stuttgart 1837, eine spanische von Villa Nuova, London 1825, eine französische von Pictet, Genf 1801.)

In der Nat. Theol. erblickt P. die Krönung seines theologischen Systems. Er fordert, daß alle seine Bücher unter diesen einheitslichen Gesichtspunkt gestellt werden; nur muß man sie in der umgekehrten Reihe lesen als sie geschrieben sind. Die Mor. and Pol. Principles legen die beiden Sätze fest: „Gott will das Glück seiner Kreatur“ und „die Tugend muß ihren Lohn finden“; die Wahrheit dieses zweiten Satzes beruht aber auf der Glaubwürdigkeit der christlichen Religion; den Nachweis dieser Glaubwürdigkeit führen die Evid. und die Horae Paulinae, die ihrerseits wiederum auf die Annahme einer gütigen, auf das Wohlbefinden ihrer Geschöpfe bedachten Gottheit zurückgehen; und für diese Idee wird in der Nat. Theol. aus der Idee des Zweckbegriffs der Wahrheitsbeweis angetreten. Diese deistische Idee von der Welt und ihrer zweckvollen Anordnung, die gemeinsamer Grund für die Feinde und Verteidiger der kirchlichen Orthodorie war, hat P. für das neue Jahrhundert in seinem „System“ popularisiert. —

Der theologische Standpunkt, den P. in diesen Werken vertritt, ist, wie wir gesehen, der des mitherzigen Supranaturalismus, dem die Überzeugung von der Macht der Sünde, von der Notwendigkeit und centralen Bedeutung der Erlösung durch Christus fehlt. Rechtfertigung und Veröhnung bleiben außer Ansaß. „Gott bete ich an in jener Allgemeinheit des Wortes, in der er selbst zu den Menschen von religiösen Dingen geredet“; nach diesem Satze blieb P.'s Rede, so weit das persönliche Bekenntnis in Frage kam, schwebend unklar und von Doppelzüngigkeit nicht frei. Gleiches gilt von seinem kirchlichen Standpunkt. Haltloses Schwanken, Rückgratlosigkeit fast sein ganzes Leben hindurch, bis er sich durch die positiveren Evidences eine reiche Pfründe und die Prälatur erscrieben hatte. Denn dieser Verteidiger des Christentums ging in der amtlichen und nebenamtlichen Bethätigung seiner Kirchlichkeit nicht von Überzeugung, Grundsatz, Gewissen, sondern von jenem flachen Nützlichkeitsprinzip aus, für dessen Vertreter die Engländer den bezeichnenden Spottnamen High-and-dry erfunden haben.

An dem Maße der gegenwärtigen Wissenschaft gemessen ist P. weder eigenartig noch tief; er selbst wollte „nur etwas Besseres als ein bloßer Sammler sein“; als Anwalt und Darsteller einer bedrohten Position aber nimmt er mit seinem durchsichtigen Stile, seiner biederben, gemütvollen Überzeugung, der klaren Gruppierung seiner Argumente, die er „wie ein General seine Regimenter zu entwickeln“ versteht, einen der ersten Plätze ein, unter einem Geschlecht, das Lebenskunst und Lebenspflicht unter den Gesichtspunkt der praktischen Vernunft, des common sense stellte.

P.'s wichtigere Schriften: 1. Observations on the Character and the Example of Christ, 1776. 2. Caution in the use of Scripture language, 1777 und 1782. 3. Principles of Moral and Political Philosophy, 1785, 17. Aufl. 1819; Ausgabe mit Anm. von A. Bain, 1802; von R. Whately, 1859; die Analysis (Gedankengang) bei C. B. Le Grice, 1822, 4. Aufl. 4. Horae Paulinae, or The Truth of the Scr. History of St. Paul, evinced by a comparison of the Epistles which bear his name with the Acts of the Apostles and with one another, 1790; 1809 (6. Aufl.); Ausgaben mit Anm. von J. Tate, 1840; L. R. Virts, 1850; J. L. Howson, 1877. 5. A View of the Evidences of Christianity, 1794; 1811 (15. Aufl.); Ausgaben mit Anm. von L. R. Virts, 1848; H. Potts, 1850; R. Whately, 1859; Thomas Fisk, 1890; Wilkinjon, 1892; die Analysis erschien zuerst 1795, dann in vielen Neuausgaben; Rhymes for all the authors etc., 1872 und an Analysis with each chapter summarised in verse, 1892, beide von A. J. Wilkinjon. 6. Natural Theology, or Evidence of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearance of Nature, 1802; 1820 (20. Aufl.); Ausgabe mit Anm. von Lord Brougham in 2 Bdn, 1835—39. 7. Sermons on Several Subjects. 8. Sermons and Tracts, 1808; 9. Serm. on Various Subj., 1825. — Die erste Gesamtausgabe von P.'s Werken in 8 Bdn, 1805—1808; von M. Chalmers in 5 Bdn, 1819; von R. Lyman in 4 Bdn, 1825; von Edm. Paley in 7 Bdn, 1825; 2. Aufl. 1838 von D. L. Wayland in 5 Bdn, 1835; in einem Bande, 1851. Rudolf Buddeffig.

Palladius, Keltenbischof i. d. A. Keltische Kirche Bd X S. 207, 45.

Palladius, gest. um 430. — Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. eccl etc., XI, 500—530; Joh. Chph. Martini, Disputatio de vita et fatia Palladii Helenopolitani etc., Altorf 1754; F. Lucius, Die Quellen der älteren Geschichte des ägyptischen Mönchtums, ZKG VII, 1885, S. 163 ff.; E. Amélineau, De historia Lausiaca, Paris 1887; Benables in DchrB IV, 173—176; Böckler, Evagrius Pontifus (in „Bibl. u. kirchenhist. Studien IV, München 1893), S. 99 f.; ders., Askese und Mönchtum, Frankf. 1897, S. 217—220; Feßler-Jungmann, Institutiones Patol. II, 1, p. 54 u. 209 f. — Diese älteren Arbeiten sind sämtlich überholt durch die gründlichen Untersuchungen von Erwin Preuschen: Palladius und Rufinus, ein Beitrag zur Quellensunde des ältesten Mönchtums, Gießen 1897, und von Dom Cuthbert Butler: The Lausiac History of Palladius; a critical discussion, together with notes on early egyptian monachism, Cambridge 1898 (vol. VI der Robinsonschen Texts and Studies). — Vgl. noch aus neuester Zeit: Bardenhever, Patrologie² (1901), S. 306 u. 335; H. Hurter, Nomenclator lit. theologiae catholicae², t. I (1903), p. 322 sq; James D. Hannay, The spirit and origin of christian monasticism, London 1903, p. 277 ff.

Unter dem Namen *Palládios* sind uns zwei größere Schriften aus dem griechisch-christlichen Altertum überliefert: eine Sammlung erbaulicher Mönchsgeschichten, gewidmet einem gewissen Lausus und daher τὸ Λαυσαϊκόν (lat. Historia Lausiaca) betitelt, und eine dialogisch eingekleidete Biographie des Joh. Chrysostomus (Dialogus de vita S. Jo.

Chrysostomi — vgl. den Art. „Chrysof.“, Bd IV, S. 102, 19 f.). Die von mehreren patristischen Forschern (so von Ceillier, Hist. gén. des auteurs sacrés etc. t. VII; von Kirchl, Lehrb. der Patrol. II, 1883 und noch von Feßler-Jungmann, l. c.) bestrittene Identität der Verfasser dieser beiden Werke darf als durch die neueste Forschung mit ziemlicher Sicherheit dargethan und jetzt fast allgemein angenommen gelten (vgl. Preuschen, Butler, auch Bardenh. S. 335). Gehen wir, wie schon in den früheren Bearbeitungen dieses Artikels von dieser Annahme aus, so ergibt sich aus den Notizen, welche theils die H. Lausiaca, theils der Dialogus in Betreff der Lebensumstände ihres Autors darbieten (sowie aus verschiedenen Angaben zeitgenössischer Schriftsteller) ungefähr folgendes

10 Lebensbild.
 Palladius, ein jüngerer Zeitgenosse des Epiphanius und Hieronymus, bekannt als Gegner beider in den origenistischen Streitigkeiten, wurde gegen das Jahr 368 in Galatien geboren (Epiphanius Ep. ad Joann. Jerosol., s. Ep. 51 inter Epp. Hieronymi c. 9). Er war etwa 20 Jahre alt, als er nach Agypten reiste, um die berühmten
 15 Altväter des dortigen Mönchtums kennen zu lernen und sich ihre asketische Lebensweise anzueignen. Ein in einer Höhle unweit Alexandrien lebender Einsiedler, den er zuerst besuchte, war ihm allzu streng, weshalb er ihn bald wieder verließ und nach kürzerem Aufenthalt bei mehreren anderen Anachoreten in Alexandrias Umgebung zu den berühmten Mönchsgemeinschaften des nitrischen Gebirges wanderte. Hier verweilte er am
 20 längsten (wie es scheint gegen 9 Jahre lang) und knüpfte die dauerndsten Verbindungen an, besonders mit Evagrius Ponticus (s. d. Art. Bd V, S. 605 f.), der sein Hauptlehrer wurde und ihm seine begeisterte Vorliebe für die origenistische Lehre und Weltanschauung einflößte. Auch die stetische Wüste und die Thebaide scheint er besucht zu haben, so daß er so ziemlich alle Hauptstze des damaligen ägyptischen Anachoretentums kennen lernte.
 25 Körperliche Leiden nötigten ihn endlich, das anstrengungs- und entbehrungsvolle Wüstenleben aufzugeben. Er begab sich (wahrscheinlich im Jahre 400, dem Todesjahre seines väterlichen Freundes Evagrius) nach Alexandria und von da noch in demselben Jahre über Palästina nach seiner kleinasiatischen Heimat. Wohl noch im Jahre 400 oder in der nächsten Folgezeit treffen wir ihn zu Helenopolis in Bithynien, für welche Stadt ihn
 30 Johannes Chrysostomus, damals Patriarch von Konstantinopel, zum Bischof geweiht hatte. Als eifriger Anhänger des Chrysostomus wurde er in die seit 403 von der antiorigenistischen Partei gegen diesen gerichteten Verfolgungen verwickelt. Wie dunkel, verworren und widerprüchsvoll auch die hierauf bezüglichen Nachrichten (im Dial. de vit. Chrys.) lauten mögen, so viel scheint gewiß, daß er in Sachen des verbannten Chrysostomus sich eine Zeit lang (wahrscheinlich im Jahre 405) in Rom aufgehalten hat, um sowohl
 35 für sich selbst als für seinen im Exil befindlichen Freund und geistlichen Vorgesetzten Hilfe bei Kaiser Honorius zu suchen (also nicht etwa um Verbindungen mit Pelagius und Coelestius anzuknüpfen, wie z. B. Baronius, Dubinus u. a. ohne allen Grund gemuthmaßt haben); ferner daß er nach seiner Rückkehr ins Morgenland (c. 408) auf Befehl des Arcadius gefangen genommen und ins Exil nach dem fernen Syene in Oberägypten geschleppt wurde, wo er arge Mißhandlungen und Entbehrungen zu erdulden hatte, und daß er endlich (ungewis wann?) sein helenopolitanisches Bistum mit dem von Aspona in Galatien vertauschte (s. Sozrat. h. e. VII, 36) und gegen das Jahr 430 — vor dem
 40 3. ökumenischen Konzil von Ephesus — starb. Sein Hauptwerk, die Hist. Lausiaca, schrieb Palladius (laut seinem an Lauros gerichteten Vorwort) im 33. Jahre seit seinem Eintritt in den Mönchsstand, im 20. seines Episkopats und im 53. seines Alters, mithin — falls die obigen Zeitangaben als im wesentlichen richtig gelten dürfen — im Jahre 420. Vgl. Butler, p. 179 ff. und 293 ff., wo der Versuch Preuschens, die Hauptdata um etliche Data hinaufzurücken und so das Jahr 416 als Entstehungsjahr der H. Laus.
 50 zu gewinnen (Ball. u. Ruf. 233 ff.), als nicht ausreichend begründet dargethan ist.

Von der H. Lausiaca, als der schon am längsten bekannten Hauptchrift des Palladius, existierte zunächst nur eine lateinische Ausgabe, herrührend von Gennadius Hervetus und gedruckt zu Paris 1555 (1570), auch aufgenommen von Herib. Rosweyde in Bd VIII seiner Vitae Patrum (1628). Zwei griechische Texte des Werks erschienen kurz nach
 55 einander zu Anfang des 17. Jahrhunderts: ein etwas kürzerer, herausgegeben von Joh. Meursius 1616 (unter dem Titel: Palladii Helenopolitani Hist. L., graeca, cum notis, Lugd. Batavorum) und ein umfänglicherer, welchen Fronto Ducäus (Du Duc) zunächst noch lückenhaft edierte (in seinem Auctarium Bibliothecae Patrum, t. IV, Paris. 1624) und welchen etwas später Jo. Cotelierius zu größerer Vollständigkeit ergänzte
 60 (Monum. Ecel. Graecae, t. III, 117 sqq., Paris. 1686) und Wigne in dieser vervoll-

ständigten Gestalt in Band 34 seiner *Patrol. graeca* (col. 995—1260) aufnahm. Der kürzere (Meursius-) Text gilt der neuesten patristischen Forschung (Preuschen, Butler z.) wohl mit Recht als der ursprünglichere, der längere (Ducäus-Mignefche) als interpoliert, insbesondere als durch Einfügung einer griechischen *Historia monachorum in Aegypto* hinter cap. 43 ungehörig erweitert (vgl. wegen dieser *H. monach.*, die mit dem gleichnamigen Rufinischen Werke im wesentlichen sich deckt, den Art. „Rufinus“; auch Grützmacher, Art. „Mönchtum“ Bd XIII S. 219, 3 ff.). Freilich liegt auch der Meursiusche Text, welcher anderwärts unter dem Namen *Paradisus Heraclides* überliefert ist, in verschiedenen Recensionen vor, nämlich einerseits (nach Preuschen, S. 211 ff.) einer „metaphrastischen“ oder stark überarbeiteten, welche durch die Mehrzahl der Handschriften vertreten erscheint, und andererseits einer der einfachen Urform näher stehenden, vertreten durch die codd. P.² (Paris. 1628, saec. XIV) und C² (Coislin. 282, saec. X). Eine noch weiter fortgeschrittene interpolierende Entstellung des Textes der *H. Laus.* bietet der syrische *Paradisus Patrum*, welchen B. Bedjan 1897 in Bd VII seiner *syrr. Acta martyrum et sanctorum* auf Grund dreier Hdsf. (einer Pariser, einer Londoner und einer Berliner) veröffentlicht hat. Die *Hist. monachorum* erscheint auch in diesen Text eingefügt (freilich nicht als von Rufin, sondern von „Hieronymus“ herrührend); manche kleinere Zusätze sind an anderen Stellen, u. a. der auf Ephräm bezüglichen, angebracht, dabei vielfache Umstellungen vorgenommen z. (vgl. Preuschens Recension in der *ThZ* 1898, Nr. 19). Stark verwildert erscheinen auch die Paralleltexte zur *H. Laus.*, welche die in Bruchstücken erhaltene armenische Version, sowie die von Amélineau bekannt gemachten und in ihrem Werte stark überschätzten Fragmente einer koptischen Übersetzung darbieten (Butler p. 97 ff. 107 ff.). Eine diesen Verwicklungen des kritischen Problems allseitig Rechnung tragende Textausgabe fehlt zur Zeit noch. In Preuschens Monographie sind nur einige Teilstücke des Textes (insbesondere die über Johannes von Olytus, Evagrius und Matarius d. Ägypter handelnden Kapitel) aufgenommen. Die Butlersche Arbeit bietet umfassende Bearbeitungen zu einer künftigen kritischen Ausgabe; diese selbst, von der eine vor allem wichtige Förderung der Balladiusforschung und der ältesten mönchsgeschichtlichen Quellenkunde überhaupt zu erwarten steht, ist noch nicht erschienen.

Übrigens darf der hohe Geschichtswert der *H. Laus.* gegenwärtig als allgemein anerkannt gelten. Die von Weingarten (*Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantin. Zeitalter*, Gotha 1877, S. 24), von Baring-Gould (*Early Christian Greek Romances*, im *Cont. Rev.* 1877, p. 858 ff.), von Lucius (a. a. O.) und anderen geäußerte Annahme einer gänzlichen Unglaubwürdigkeit des von Balladius (und Rufin) Erzählten hat — zumal in der extremen Fassung Weingartens: die Erzähler verdienen „selbst für das, was sie selbst gesehen haben wollten, fast genau so viel Glauben wie Gullivers Reisen in Liliput“ — als starke Übertreibung zu gelten. Ausschmückungen mancherlei Art werden beide Berichterstatter sowie schon ihre Gewährsmänner hier und da sich gestattet haben; ihre erbauliche Tendenz sowie die Überschwänglichkeit ihrer Bewunderung des Asketismus der Väter der Wüste mag das Berichtete stark gefärbt und mit verschiedenen wunderhaften Zuthaten bereichert haben. Aber an ein willkürliches Erdichten nach moderner Romanschriftstellerart oder auch nur in der Weise mittelalterlicher Legendenschmiede ist bei ihnen nicht zu denken. Die Angaben betreffs der Lebensumstände, Aussprüche und Thaten der größten Mehrzahl der geschilderten Heiligen lauten viel zu konkret und genau, als daß jene extreme Fiktionshypothese sich durchführen ließe. Selbst des Hieronymus scharfes Urteil über die Rufinische Mönchsgeschichte (Ep. 133 ad Ctesiphontem, c. 3): „*librum quoque scripsit quasi de monachis, multosque in eo enumerat, qui numquam fuerunt*“, nötigt keineswegs zur Annahme frecher Lügen und Erdichtungen, sondern zunächst nur zu der einer gelegentlichen übereilten Verdoppelung von Personen oder Thatfachen auf Grund ungenauer Referate; wie denn dieses alte Erbübel einer kritiklosen Harmonistik auf nicht wenigen Punkten sowohl des aus Rufin eingefügten Stückes (cap. 43 ff.) wie der eigenen Erzählungen des Balladius sich bemerklich macht. Vgl. überhaupt Zöckler, *Ask.* und *Möncht.*, S. 212 ff.; Butler, p. 178 ff.; auch Preuschen, S. 210: „Wir müssen — die Erzählungen des Rufin und Balladius als unschätzbare Dokumente für die Geschichte der Entstehung, Verbreitung und Organisation des Mönchtums, wie für das geistige Niveau, auf dem dieses Mönchtum stand, ansehen und dem entsprechend bewerten“.

Die von Rosweyde (*Vitae Patrum* I. V u. VI) u. a. als Anhang zur Lausischen Geschichte dargebotenen *Ἀποφθέγματα τῶν πατέρων* in Form eines alphabetisch geordneten Mönchs-Lexikons sind späteren Ursprungs und enthalten viele apokryphe Zuthaten, so

daneben aber auch manches Echtes, was aus uralter, hauptsächlich wohl ägyptischer Mönchsüberlieferung herrührt (Butler, p. 208—215).

Ob der „Dialogus cum Theodoro, Eccles. Rom. Diacono, de vita et conversatione Joannis Chrysostomi“ (griechisch mit lat. Version zuerst herausgeg. von E. Bigot, Paris 1680; dann bei Montfaucon in t. XIII seiner Chrysostomusausgabe, p. 155 sqq. und in MSG t. 47, p. 5—82) von unserem oder von einem anderen Palladius herrührt, oder mit anderen Worten: ob der helenopolitanische Bischof Palladius der diese Biographie des Chrysostomus jedenfalls verfaßt hat, mit dem Galater Palladius, dem Verfasser der Lausiaca, eine und dieselbe Person ist oder nicht — darüber mag bei dem Fehlen bestimmter äußerer Zeugnisse für die Identität der beiden sich streiten lassen (vgl. oben); doch spricht für die Identität nicht nur die wesentliche Gleichartigkeit der beiden Schriften hinsichtlich ihrer Schreibart, sondern namentlich auch der Umstand, daß der Verfasser der Lausiaca des Chrysostomus und seiner Freundin Olympias mit warmer Verehrung als seiner Freunde und Vertrauten gedenkt (s. cap. 144 des text. rec. bei MSG t. 34). Die chronologische Schwierigkeit, daß der Verfasser des Dialogs sich von dem helenopolitanischen Palladius unterscheidet und diesen um mehrere Jahre früher in Rom anwesend sein läßt als die Zeit, wo er angeblich daselbst verweilte und sich mit dem Diakon Theodoros über das Leben und die Schicksale des Chrysostomus unterredete (nämlich als die Jahre 417 oder 418, unter der Regierung des Papstes Jo-
simus) — diese Schwierigkeit läßt sich beseitigen durch die naheliegende Annahme, daß Palladius die seine Person betreffenden Umstände in dem Dialog absichtlich (auf dem Wege einer schriftstellerischen Fiktion) verändert habe, um sich als verschieden von jenem darzustellen (vgl. Preuschen, Pall. u. Ruf., S. 246). Bis zu völliger Gewißheit läßt sich der Beweis für die Identität der Verfasser der beiden Schriften allerdings nicht führen, da ein unanfechtbares direktes Zeugnis für sie aus alter Zeit nicht vorliegt. Unbegreifbar ist jedenfalls die Hypothese von Labbeus, Bossius und einigen Anderen, welche den Verfasser des Dialogs mit dem um 430 von Papst Celestin I. als Missionar nach Irland gesandten römischen Diakon Palladius identifizieren (s. über diesen Palladius, der vielmehr als ein geborener Britte zu betrachten sein dürfte: Prosper, Chronic. pars. III, p. 309 in Canisii Lectt. antiquae, T. I; Usher, Britannicar. Ecclesiar. Antiquit. p. 418 sqq.; Ebrard, Die irischott. Missionskirche zc., S. 179; Venables im DehrB IV, 178 u. vgl. Bd X S. 207, 45).

Noch existiert unter dem Namen des Palladius eine kleine Schrift: „De gentibus Indiae et de Brachmanis“, die aber eher einen späteren Schriftsteller zum Verfasser zu haben scheint, wiewohl sich ihr Herrühren von unserem Palladius nicht mit entscheidenden Gründen bestreiten läßt (vgl. Cave, Hist. eccl. lit. I, 377, sowie Venables, p. 176). Böckler.

Pallavicino oder **Pallavicini**, Sforza, geboren im Jahre 1607 in Rom im Schoße einer adeligen Familie, 1630 Geistlicher, 1637 Jesuit, 1639 Professor der Philosophie am römischen Kollegium, der römischen Studienanstalt der Jesuiten, worin er früher das Recht und die Theologie studiert hatte, 1643 Nachfolger seines Lehrers Lugo als Professor der Theologie, nahm teil an der Kongregation von Kardinalen und Theologen, welche Innocenz X. zur Prüfung der Lehre des Jansenius niedersezte. Im Jahre 1659 beförderte ihn Alexander VII. zum Kardinal, welche Würde er keineswegs gesucht hatte. Er starb im Jahre 1667. — Unter seinen verschiedenen Werken nimmt die erste Stelle ein seine Geschichte des Konzils von Trident, zu deren Ausarbeitung ihn der Kardinal Bernardino Spada zwischen den Jahren 1651 und 1653 ermuntert hatte. Es war nämlich bereits 1619 die Geschichte desselben Konzils von dem venetianischen Servitenmönche Paolo Sarpi erschienen, ein gewaltiger Angriff auf das Konzil und die durch dasselbe vertretene Tendenz. Schon hatte der Jesuit Terenzio Alciati im Auftrage des Papstes Urban VIII. die Materialien zu einem Werke gesammelt, welches eine tatsächliche Widerlegung der Arbeit des kühnen Serviten sein sollte (es sollte den Titel führen: *historiae concilii Tridentini a veritatis hostibus enucleatae elenchus*), als ihn im Jahre 1651 der Tod dahintrafte, worauf, wie bevormundet, Pallavicino die Hand ans Werk legte. Der Jesuitengeneral Coswin Nickel beauftragte ihn damit und machte ihn zu diesem Behufe frei von anderen Geschäften. „Wie ein Condottiere einen Soldaten“, sagt Pallavicino, „habe ihn der General zu dieser Arbeit angestellt.“ Er war der dazu geeignete Mann, — in der Theologie zu Hause, der Kurie ergeben, besonders aber standen ihm Quellen zu Gebote, die Sarpi umsonst sich zu verschaffen gesucht haben würde. Indessen hatte Sarpi

Vieles, was Ballavicino nicht aufreiben konnte. Das Werk des Ballavicino erschien in italienischer Sprache, zuerst in zwei Folianten in Rom 1656 und 1657 unter dem Titel „Istoria del concilio di Trento“. Eine zweite Ausgabe erschien in Rom in drei Folianten 1664. Die beste neuere Ausgabe ist die vom Jesuiten Zaccaria in sechs Quartbänden, Faenza 1792—99. Vorgesetzt ist eine Biographie des Verfassers vom Jesuiten Affo. Die lateinische Übersetzung des Werkes besorgte der Jesuit Giattinos in zwei Folio-Bänden „Vera concilii Tridentini historia“, Antverp. 1670. Im 19. Jahrhundert hat Klitsche das Werk in das Deutsche übersetzt. Wie zu erwarten, sind die katholischen Kritiker sehr zufrieden mit dieser Verteidigung des Tridentinums und glauben, Sarpi sei dadurch gänzlich aus dem Felde geschlagen. Daß das keineswegs der Fall ist, hat Ranke 10 gezeigt, Fürsten und Völker von Südeuropa, 1. Ausgabe, 4. Bd., S. 270—289. Man darf behaupten, daß beide Historiker des Tridentinums parteiisch verfahren, Sarpi im liberalen, Ballavicino im päpstlichen Interesse. Vgl. Brischar, Beurteilung der Kontroversen Sarpi und Ballavicinos, Tübingen 1844, 2 Teile. Aber beide sind bis zum heutigen Tage nicht zu entbehren, weil wir eine umfassende und wirklich quellenmäßige Geschichte 15 des Tridentinums noch immer nicht besitzen. — Über P.s zahlreiche andere Schriften, historische, philosophische, theologische, poetische u. s. w., sowie über die, P. betreffende, biographische Litteratur vgl. den A. Pall. von D. Pfülf, S. J., in Wezer und Weltes Kirchenlexikon² 9, 1308. (Herzog †) Tschadert.

Ballium. — Litteratur: Hinschius, Kirchenr. § 78; Scherer, Handbuch des KR 1 (1886), 20 S. 547 ff.; Grisar, Das röm. Ballium und die ältesten liturgischen Schärpen in Festschrift zum elfhundertj. Jubiläum des campo santo in Rom, Freiburg 1897; Gatterer in ZfA 21 (1897), S. 586; v. Hade, Die Balliumverleihungen bis 1183, Göttingen 1898; Braun, Die pontificalen Gewänder des Abendlandes, Freiburg 1898, S. 132 ff. (19. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria Saach“); Wilpert, Der Parallelismus in der Entwicklung der toga und des pallium, in Byzantinische Ztschr. 8 (1899), S. 490 ff.; Kleinschmidt in Katholik, 3. Folge, 20 (1899), 52 ff. 155 ff.

Ballium ist ein weißer, wollener, handbreiter Kragen, auf welchen sechs schwarze Kreuze eingewirkt oder von Seidenstoff aufgesetzt sind, und welcher an beiden Enden um einige Zoll verlängert ist, um beim Gebrauch auf Brust und Rücken herabzuhängen. Es 30 ist ein geistlicher Schmuck, dessen sich der Inhaber beim Pontifizieren bedienen und welcher an die Nachfolge Christi in der Verbindung mit dem Oberhaupte der Kirche erinnern soll. Ursprung und Bedeutung des Balliums sind bestritten. Einige weisen auf das hohepriesterliche Stirnband oder den Mantel (Mahl) des Hohenpriesters hin, andere auf die Amtschärpe weltlicher Würdenträger, wieder andere auf den griechischen Mantel. Hierüber 35 ist gerade in jüngster Zeit eine reiche Litteratur entstanden, ohne daß jedoch die Frage als definitiv gelöst zu betrachten wäre. Man vergl. die Litteraturzusammenstellung. Sehr beliebt ist die mystische Deutung, daß es die Nachfolge des Herrn bezeichne, welcher das verlorene Lamm sucht und, wenn er es wiedergefunden, auf seinen Schultern trägt. Aus dem Orient ging das Ballium in den Occident über, wo es der römische Bischof den mit ihm 40 verbundenen Metropolitane verleiht. Man beruft sich gewöhnlich schon auf Zeugnisse aus dem Anfange des 6. Jahrhunderts, deren Echtheit jedoch mit Recht bestritten wird. Unter Gregor I. ist die Erteilung sicher (c. 2. dist. 100 a. 599. c. 3, C. XXV. qu. II. a. 601; vgl. auch die Anm. 1 von Garnerius zum liber diurnus c. III, tit. I, p. 82). Für das fränkische Reich und dann allgemeiner wurde der Vorgang des Bonifatius von 45 bleibendem Einflusse. Er berichtet darüber an den EB. Cudberthus epist. 78 (MG Epistolae III, S. 351): „Decrevimus in nostro synodali conventu — — metropolitaneos pallia ab illa sede quaerere, et per omnia praecepta sancti Petri canonice sequi desiderare, ut inter oves sibi commendatas numeremur. Et isti confessioni universi consensimus et subscripsimus“. — Seitdem steht fest, daß 50 jeder mit Rom verbundene Erzbischof des Balliums bedürfe, wie dies auch Johann VII. im Jahre 877 zu Ravenna aussprach (c. 1 dist. 100) und die späteren Päpste wiederholt bestätigt. Der zu einer Stelle Erlorene soll nach seiner Bestätigung und Konsekration binnen drei Monaten sich das Ballium von Rom erbitten (c. 1 dist. 100); denn 55 von dem Besitze desselben hängt die plenitudo pontificalis officii und der Name Archiepiscopus ab, weshalb es auch complementum potestatis archiepiscopalis genannt wird (f. c. 3. 4. 6. X. de usu et auctoritate pallii I, 8). Nach Entscheidung Alexanders III. (gest. 1181) in c. 11. X. de electione I, 6 kann der bestätigte Erzbischof, auch ehe er das Ballium erlangt hat, seine Suffraganen vermöge seiner Juris-

diktion konfirmieren und konsekrieren. Innocenz III. deklariert dann genauer c. 28, § 1 X. de electione I, 6 im Jahre 1202: „Praeterea, quum non liceat archiepiscopis sine pallio convocare concilium, conficere chrisma, dedicare basilicas, ordinare clericos, et episcopos consecrare, multum profecto praesumit, qui ante, quum impetret pallium, clericos ordinare festinat, quum id non tanquam simplex episcopus, sed tanquam archiepiscopus facere videatur“. Hieraus ergibt sich, daß die selbstständige Ausübung der jura ordinis, der Pontificalien in seiner erzbischöflichen Diöcese, dem Metropolitener Erlangung des Palliums nicht gestattet, von Jurisdiktionären aber nur die Berufung einer Synode verboten ist. Bei der Erteilung des Palliums hat der Erzbischof dem Papste den üblichen Obedienz Eid zu leisten (s. c. 4 I. de electione I, 6 Pontificale Rom. tit. de pallio). Das Pallium bezieht sich auf das höchstpersönliche Verhältnis des Erzbischofs als des Hauptes einer bestimmten Kirchenprovinz, daher beim Erwerbe einer neuen Provinz ein neues Pallium erbeten werden muß (c. 4 X. de postulando I, 5). Es darf keiner anderen Person geliehen werden und wird mit dem Besitzer begraben (c. 2 X. de usu pallii I, 8). In der päpstlichen Verleihungsurkunde werden die Tage bezeichnet, an welchen das Pallium getragen werden darf (c. 1. 4. 5. 6. 7. X. h. t. I, 8), während der Papst sich desselben bei jeder Gelegenheit bedient; auch darf der Erzbischof nur innerhalb der Kirchenprovinz das Pallium und zwar nur in den Kirchen tragen (c. 1. X. h. t.; c. 2 in Clem. de privilegiis [V, 7]). Ursprünglich wurde es unentgeltlich verliehen (c. 3, dist. 100), später ein hoher Preis dafür bezahlt (m. s. den Art. „Kirchliche Abgaben“ Bd I S. 93, 41 ff. u. 97, 23).

Über die Bereitung der Pallien gilt folgendes: Es muß Wolle dazu genommen werden, welche von besonders dazu bestimmten Schafen gewonnen ist. Am Tage der heiligen Agnes, am 21. Januar, werden einige weiße Lämmer dem Vatikan vorübergeführt, wo der Papst den Segen über sie spricht, in die Kirche der heiligen Agnes gebracht und unter der Messe beim Agnus Dei auf den Altar gelegt. Nachher übernehmen die Nonnen von St. Agnes die Pflege der Lämmer, scheren dieselben und spinnen die Wolle, aus welcher dann die Pallien gearbeitet werden. An der Vesper des Festes Petri und Pauli, am 28. Juni, werden dieselben vom Papste benediziert, auf den über dem Grabhügel des Apostels Petrus befindlichen Altar der Kirche des Vatikans gelegt und die Nacht dort gelassen. Daher heißt das Pallium ornamentum de corpore sancti Petri sumtum (c. 4. X. de electione I, 6). Hierauf werden die Pallien in einem über der cathedra Petri befindlichen Behältnisse so lange aufbewahrt, bis der Papst sie den darum Bittenden verleiht.

Das Pallium wird nach dem Vorgange des Orients, wo alle Bischöfe es besitzen, auch einfachen Bischöfen gegeben, sowohl exemten (wie dem Bischof von Breslau, Ermland, s. die Bulle Benedikts XIV. von 1742 in dem Bullarium desselben, Tom. III, Fol. 255 u. a.), wie Suffraganen, vorausgesetzt, daß sie sich im Besitze einer Diöcese befinden und nicht bloß in partibus infidelium bestellt sind. Als im Jahre 1753 der unter der Metropolitanengewalt von Mainz stehende Bischof von Würzburg das Pallium erhielt, wurde über die Zulässigkeit der Verleihung an nicht exemte Bischöfe Streit erhoben. Dieselbe verteidigte Kaspar Barthel, De pallio, Herbipol. 1753, 4^o (auch in den Opuscula juridica varii argumenti, Tom. II, Bamberg 1756, 4^o, nr. I), dagegen bestritt sie J. G. Vetsch, De origine, usu et autoritate pallii archiepiscopalis, Helmstädt 1754, 4^o. Näheres über das Pallium, sowie eine reiche bis auf die neueste Zeit herunterreichende Litteratur über dasselbe s. bei Hinschius, Kathol. Kirchenrecht § 78, vgl. § 23. 2. d. (Rejer †) Schilling.

Palm, Johannes Henricus van der, gest. 8. Sept. 1840. — J. Clarisse Prologus, quo J. H. v. d. Palm exemplum futuris theologis ad imitandum proponit Lugd. Bat. 1841; G. F. T. Fodens, J. H. v. d. Palm als Bijbeluitlegger, redenaar en schrijver gekenschetst, Leyden 1841; Nicolaas Beets, Leven en karakter van J. H. van der Palm. Leyden 1842; E. J. van Affen, Voorlezing over J. H. v. d. Palm, Dordrecht 1844; B. Glafins, Godgeleerd Nederland. 3 Dln. 's Hertogenbosch. 1851—56, III, 58—70.

Hinter uns liegt eine Zeit, in der der Name van der Palms hoch in Ehren stand. Heute ist er fast vergessen, und seine Werke werden nicht mehr gelesen. Nur sein Rubrum als großer Kanzelredner lebt noch in der Erinnerung, obwohl vermutlich von den Jüngeren nicht viele seine gedruckten Predigten kennen.

Van der Palm wurde am 17. Juli 1763 in Rotterdam geboren, wo sein Vater, ein tüchtiger Lehrer, eine blühende Erziehungsanstalt hatte. Nachdem er zuerst den Unter-

richt seines Vaters genossen und dann das Gymnasium Erasmianum seiner Vaterstadt besucht hatte, wurde er 1778 mit 15 Jahren Student der Theologie in Leyden und erhielt durch die Regierung von Rotterdam eine Freistelle im Staten-college. Die Hochschule zu Leyden erlebte damals eine Blütezeit, v. d. P. durfte berühmte Männer wie Waldenaar, Rhuntenius, Hollebeek, H. A. Schultens u. a. unter seine Lehrer zählen. Besonders fühlte er sich angezogen von dem zuletzt Genannten, dem er auch seine Kenntniss der morgenländischen Litteratur und seine Vorliebe für diesen Zweig der Wissenschaft verdankte. Schon als Student zeichnete er sich aus durch großen Fleiß, Begabung und streng sittlichen Lebenswandel. Von seinem Wissen und seinem selbstständigen Urtheil lieferte er bereits in jener Zeit den Beweis durch die Herausgabe seines „Ecclesiastes philologice et critice illustratus“ (Lugd. Bat. 1784), einer Schrift, die sogar im Ausland die Aufmerksamkeit auf ihn lenkte, und von der Rhuntenius erklärt, sie sei ein „praeclarum libellum, in quo omnes qui in his rebus iudicare possunt, et ingenium auctoris et eruditionem admirantur.“ Als v. d. Palm 1784 die Universität verließ, gab ihm die theologische Fakultät das Zeugniß: „Non saepe contingit, ut ex disciplina nostra dimittamus Juvenes omni liberali doctrina adeo politos, ut est Joannes Henricus van der Palm Roterodamensis, quique tantos etiam in diviniore scientia progressus fecerint . . . Nostros inter auditores ita excelluit, ut sive responderet ad interrogata, sive disputaret, sive concionaretur, neminem ex sociis superiores haberet“. Da er noch zu jung war, um in der Provinz Holland Prediger zu werden, nahm er einen Ruf nach Maartensdijk an, in der Provinz Utrecht, wo er am 25. März 1785 in sein Amt eingeführt wurde. Die politischen Zustände jedoch und seine eigene Unvorsichtigkeit ließen ihn nicht lange hier bleiben.

Wie die Mehrzahl seiner Freunde gehörte v. d. Palm zur Partei der „Patrioten“, im Gegensatz zur Partei der oranisch Gesinnten. Auch als Prediger vertrat er entschlossen seine politische Überzeugung, und als der Kampf der Parteien immer schärfer wurde, beteiligte er sich sogar an den von den Patrioten veranstalteten Übungen der Bürgerwehr. Als dann die Preußen 1785 dem Prinzen von Oranien zur Hilfe kamen und dessen Anhänger dadurch zunächst die Oberhand gewannen, wurde v. d. Palm um die Folgen seiner politischen Haltung besorgt, und nachdem er Sonntags den 16. September 1787 noch die Nachmittagspredigt gehalten, begab er sich mit seiner jungen Gattin unerwartet auf die Flucht. Trotz aller Versuche, ihn zur Rückkehr zu bewegen, kehrte er nicht zurück, und im März 1788 wurde er auf seine wiederholten Bitten hin, seines Dienstes entlassen. Einen Augenblick dachte er jetzt daran, in Leyden Medizin zu studieren, aber alsbald eröffnete sich ihm eine neue Aussicht: er wurde 1788 Bibliothekar und Hauskaplan bei dem Herrn van de Perre zu Middelburg. Nach der Besetzung dieser Stadt durch die Franzosen stellte er sich mit an die Spitze der revolutionären Bewegung, um so mancherlei Zügellosigkeit zuvorkommen. Er wurde damals zum Mitglied der neuen Regierung ernannt. Im Anfang des Jahres 1796 lehnte er eine ihm angebotene Professur zu Lingen ab, am 11. Juni desselben Jahres jedoch übernahm er die Professur für orientalische Sprachen und Wissenschaften zu Leyden mit einer nicht im Druck erschienenen Rede „de Litteris hebraicis exornandis“.

Infolge seiner Ernennung zum Unterrichtsminister aber (Agent van nationale opvoeding) legte er 1799 sein Lehramt vorläufig nieder. In diesem neuen Amt hat er durch seine Mäßigung viel Unheil gehindert und durch Eifer und Geschick viel Gutes gestiftet. Besonders für die Hebung des niederen Schulwesens hat er viel gethan, und das Schulgesetz von 1806 ist von ihm vorbereitet und nach seinen Grundgedanken entworfen. In diesem Jahre (1806) verließ v. d. Palm den politischen Schauplatz und übernahm aufs neue seine Professur in Leyden, wo er 1807, obwohl kein Glied der theologischen Fakultät, zugleich zum Universitätsprediger ernannt wurde. Bis 1838 dauerte hier seine Wirksamkeit. Zwar war er schon 1833 nach Vollendung des siebenzigsten Lebensjahrs dem Staatsgesetz gemäß in Ruhestand versetzt worden, trotzdem aber hat er seine Vorlesungen weiter gehalten. Nur zwei Jahre erfreute er sich seiner Ruhe, er starb zu Leyden am 8. September 1840.

Van der Palm hat viel gearbeitet und geschrieben. Vor allem als Schriftausleger und Kanzelredner hat er sich einen großen Namen gemacht. In seinen exegetischen Werken verschmäht er es durchaus, seine Gelehrsamkeit zu zeigen, und doch verraten sie großes Wissen; sie sind ausgezeichnet durch guten Geschmack und in erster Linie für die gebildeten Gemeindeglieder bestimmt. In seinem „Salomo“ (3. Uitg. 9 deelen, Leeuwarden 1834—41)

gab er eine populäre Erklärung der Sprüche. Seine „Bijbel voor de jeugd“ (24 deelen, Leiden 1811—34) hat in hohem Grade die Kenntnis der biblischen Geschichte befördert. In seinen „Liederen van David en Azaf“ (Leiden 1815) lieferte er eine Erklärung der Psalmen, nachdem er schon früher seinen „Jesaias vertaald en opgehelderd“ (3 dln., Amst. 1805) hatte erscheinen lassen. Ein Riesentwurf vollbrachte er mit seiner neuen Bibelübersetzung: „Bybel; alle de boeken des Ouden en Nieuwen Verbonds, benevens de apocryfe boeken des O. Verbonds“ (in 4° Leyden 1818—30). Diese Übersetzung mit Anmerkungen erntete großen Erfolg und hat noch immer ihre Verdienste. Obwohl das Werk sehr teuer war und nach Lage der Sache außerhalb Hollands wenig gekauft wurde, war die ganze Auflage von 3387 Exemplaren schnell vergriffen. Auch von einer zweiten Auflage (in 8° Leyden 1827—35) waren 1842 schon 3000 Exemplare verkauft. v. d. Palm hatte schon seit Jahren den Plan dieser Ausgabe ertrogen und bezeugte selbst: „Ich habe vierzig Jahre daran gearbeitet, acht davon wie ein Pferd.“

Als Kanzelredner war v. d. Palm sehr beliebt, er beherrschte die Sprache meisterhaft und besaß Geschmack, Gefühl und Phantasie. Sein Stil war einfach, kräftig, oft poetisch. Seine Predigten fesselten den Verstand und redeten den Hörern zu Herzen, ihr Inhalt war durchaus evangelisch. Seine Stimme war nicht laut, aber deutlich und biegsam, verständlich auch in den größten Kirchen; seine Sprache war edel, seine Haltung natürlich, seine Züge männlich. Er redete nie ohne Vorbereitung, doch lernte er seine Predigten nicht auswendig, sondern las sie vor in einer Weise, die niemanden störte. Schon zu seinen Lebzeiten sind viele seiner Predigten veröffentlicht worden, nach seinem Tode erschienen sie gesammelt unter dem Titel: „Al de leerredenen van J. H. v. d. Palm“ (16 deelen, Leeuw. 1841—45).

Mehrfach wurde er aufgefördert, bei festlichen oder sonstigen besonderen Anlässen als Redner aufzutreten, und überall fand seine außerordentliche Beredsamkeit hohes Lob („Verhandelungen, redevoeringen en losse geschriften“, 5 deelen, Amsterdam, Leem. 1810—1846). Als Prosafachriststeller hat er sein Meisterstück geliefert in seiner „Geschied-en Redekunstig Gedenkschrift van Nederlands herstelling.“ (Amst. 1816, 2. Uitg. 1828. Französische Übersetzung, Brugge 1828.)

Van der Palm war der gelobteste Mann seiner Zeit, allein die Zeit, in der er lebte, zeichnete sich nicht aus durch Kernhaftigkeit und mannhaftes Festhalten an klaren Grundsätzen. v. d. Palm war auch darin ein Kind seiner Zeit; er war ein gutmütiger, lebenswürdiger und wohlthätiger Mann, aber kein großer Charakter, kein Mann aus einem Guß. Für viele war er ein Rätsel. Er stimmte im ganzen den Wahrheiten zu, wie die reformierte Kirche sie lehrte, ihr warmer Verteidiger war er nicht. An seinem persönlichen Glauben braucht nicht gezweifelt zu werden, allein er schien nicht den Mut zu haben oder nicht das Bedürfnis zu empfinden, gegen den auf den verschiedensten Gebieten herrschenden Unglauben kräftig Zeugnis abzulegen. Seine Bedeutung liegt mehr auf dem Feld der Politik, des Unterrichtswesens und der Wissenschaft als auf dem der Theologie und Kirche. Auf das kirchliche Leben hat er wenig Einfluß ausgeübt und der Erweckungsbewegung am Anfang des 19. Jahrhunderts blieb er fremd. Er hat in reichem Maß die Ehre und das Glück dieser Welt genossen, doch auch das Kreuz wurde ihm nicht erspart. Seine Gattin und viele seiner Kinder, darunter alle seine Söhne, gingen ihm im Tod voran. Er selbst verlangte endlich nach dem Sterben. Auf nichts sich stützend als auf die freie Gnade Gottes in Christo Jesu, der seine Gerechtigkeit war, schickte er sich zum Sterben an mit den Worten: „Meine Hoffnung ist der Herr Jesus, ich gehe hin in Frieden.“

S. D. van Beza.

Palme, f. d. A. Frucht bäume Bd VI S. 305, 45.

Palmer, Christian David Friedrich, gest. 1875. — Worte der Erinnerung an Dr. Palmer (Züb., Gedenkhauer, 1875). Die Metrologe: von Julius Hartmann jr. im Schwäb. Merkur, 1875, 162; von Hermann Weiß, P. 3 Amtsnachfolger, in der Besonderen Beilage des Staatsanzeigers für Württemberg, 1875, 18; von N. N. in der Augsb. Allg. Zeitung, 1875, 165; von N. N. in der Protestantischen Kirchenzeitung, 1875, 24. Ferner ist zu vergleichen der Aufsatz von Rob. Kübel im Südd. Schulboten, 1875, 15—17. Eine ausführliche Skizze des Lebens und Wirkens von P. hat der Unterzeichnete im Württemb. Kirchenblatt veröffentlicht, 1876, 29 ff. Seine wissenschaftliche Bedeutung ist von Karl Weizsäcker in den Jahrbüchern für deutsche Theologie dargelegt worden (1875, III, S. 3:3—370).

Chr. D. F. Palmer wurde am 27. Januar 1811 in Winnenden, dem Geburtsort Bengels, geboren, erhielt seine Vorbildung auf dem niederen evangelisch-theologischen Se-

minar in Schönthal und studierte seit Oktober 1828 als Zögling des theologischen Stifts fünf Jahre lang in Tübingen. Die meisten und tiefsten Anregungen erhielt er hier von Professor Schmid. Dieser wußte ihm besonders durch seine Vorträge über die christliche Sittenlehre eine große Vorliebe für dieses Gebiet theologischen Wissens einzuflößen (vgl. das Vorwort zu seiner „Moral des Christentums“). Seinem Einflusse ist es auch zuzuschreiben, daß P. weder im kirchlichen Leben, noch auf dem Boden der Wissenschaft bei Schleiermacher stehen blieb, sondern ungleich tiefer als er in den Reichtum des göttlichen Worts wie in das Geheimnis des christlichen Lebens sich versenkte. Daß er aber von der Schleiermacherischen Theologie stärker angezogen und mächtiger ergriffen wurde, als von der damals herrschenden Hegelischen Philosophie, erklärt sich leicht aus seiner geistigen Eigenart und persönlichen Entwicklung. Neben den Studien betrieb er eifrig die Musik. Sie bahnte ihm den Weg in die Familie von Friedrich Silcher, mit welchem er den ersten Anstoß zur Gründung der akademischen Liedertafel gab.

Der Vollendung der akademischen Studien im Spätsommer 1833 folgten drei Vikariatsjahre auf dem Lande, in Bissingen u. L. und in Blieningen bei Stuttgart. Im Spätherbst 1836 kehrte P. als Repetent an das Tübinger Stift zurück, im Januar 1838 wurde er zum Assistenten des Predigerinstituts und im Herbst des gleichen Jahres zum Verweser des zweiten Tübinger Diakonats ernannt; am 30. Januar 1839 erhielt er das Diakonat Marbach. Hier blieb er bis zum Frühjahr 1843, in welchem Jahre ihm das zweite Diakonat in Tübingen übertragen wurde, 1848 rückte er in das erste Diakonat zu ein, 1851 erhielt er das Stadtpfarramt und Dekanat.

Schon in seiner Vikariatszeit begann seine litterarische Thätigkeit durch Recensionen in Tholuds Litterarischem Anzeiger, durch Beiträge zu den von Sturm edierten Studien der evangelischen Geistlichkeit und zu dem von L. Völker redigierten Süddeutschen Schulboten. Auch seine Broschüre: „An Freunde und Feinde des Pietismus. Eine Zugabe zu der Schrift des Herrn Diakonus Dr. Märklin: Darstellung und Kritik des modernen Pietismus“ (1839), welche durch den am Ende der dreißiger Jahre angefachten pietistischen Streit hervorgerufen wurde, verdient Erwähnung. Hauptsächlich aber war es der in seiner engeren Heimat über ein neues Gesang- und Choralbuch, sowie über eine neue kirchliche Liturgie entbrannte Streit, der dem treugesinnnten Patrioten die Feder in die Hand drückte. Zu den einflußreichsten Stimmen über die Gesangbuchsfrage zählt sein Votum in den Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs: „Revision des neuen Gesangbuchs-entwurfs für die evangel. Kirche Württembergs“ (XII, 1). Mit andern wollte auch er das Gesangbuch vor allem vom biblisch-evangelischen Geiste durchdrungen sehen. Weiter aber soll es der kirchlichen Erbaulichkeit Rechnung tragen und echte Poesie darbieten. Besonders in der Änderung des Urtextes sieht P. in der Mitte zwischen den eifernden Paläologen, welche gewissermaßen einen Heiligenkultus mit den alten Liedern treiben, und denen, welche bei ihren Emendationen der Subjektivität einen allzufreien Spielraum gestatten. Er war im rechten Sinne konservativ und trat mit verständigem und zugleich pietätsvollem Sinne für alles wahrhaft Gute in den Originalien ein, ohne sich dabei von einem unpraktischen, einseitig antiquarischen Interesse leiten zu lassen. Eine Ergänzung zu diesem Aufsatz bildet seine in den ThStK niedergelegte Abhandlung: „Die neueren Reformen der Gesangbücher und Liturgien, vom theologisch-kirchlichen Standpunkte aus betrachtet“ (1843, 1). Dieser Bewegung folgte der Kampf für und wider das neue Choralbuch, in welchem P. zunächst die Mängel der 1828 von Frech, Kocher und Silcher herausgegebenen nicht nach einem historischen oder kirchlichen Prinzip, sondern einzig vom Gesichtspunkte der Schule redigierten Sammlung schonungslos aufdeckte, um dann im Einverständnis mit Grüneisen und Hauber, bald aber auch im vollen Frieden mit Silcher und Kocher in der zur Vorberatung einberufenen Kommission von Kirchen- und Schulmännern kräftig und siegreich für eine dem gottesdienstlichen Gebrauch dienende Auswahl, Fassung und Harmonisierung der Choräle zu wirken. Auch das von Christian Barth und Albert Knapp besorgte Calwer Schulgesangbuch verdankt ihm nennenswerte Beiträge. Er hat für dasselbe die Melodien gesammelt und gesetzt, auch neue komponiert, wie er auch später eine Reihe von Gesängen dem Süddeutschen Schulboten, den Völkerischen Liederammlungen und der Basler Missionsanstalt für ihre Männerchöre überließ. Die positiv-kirchliche Bewegung, welche in den 30er und 40er Jahren P.s Vaterland ergriffen hatte, zeigte sich endlich in der Herausgabe einer verbesserten Liturgie. Obgleich er bei ihrer Abfassung keine offiziellen Dienste leisten durfte, so hat er doch durch seine im Württembergischen Kirchenblatt (1840/41) und in Tholuds Litter. Anzeiger (1810, 74 und 75) erschienene Beurteilung des Entwurfs zum Zustandekommen der neuen Agende thatkräftig mitgewirkt.

Am liebsten bewegte sich P. schon damals auf dem homiletischen Gebiete, welches er in mannigfacher Weise anbauen half. Hierher gehören zwei Aufsätze über Friedrich Wilhelm Krummacker und Franz Theremin, sodann seine Mitarbeit bei der Herausgabe der Predigten über den zweiten Jahrgang der Evangelien zum Besten des württembergischen Pfarrrwaifenvereins, weiter bei den von Schmid und Wilh. Hofacker ebierten Zeugnissen für evangelische Wahrheit, sodann die von ihm selbst herausgegebenen „Evangelischen Kausalreden“, welche mit ihren Anfängen in jene Zeit zurückreichen, und endlich seine Bearbeitung der „Evangelischen Homiletik“ 1842. Im Anschluß an Schleiermacher faßt er die Predigt als Darstellung des christlichen Glaubens und Denkens der Gemeinde, sowie als einen Akt der Segnung und des Genusses im höchsten Sinne, sofern durch sie das Zutrömen des Lebens aus Gott vermittelt wird, das seine subjektive Wirkung in freudig erhöhter Stimmung äußert. P.'s zweites Hauptwerk, seine „Evangelische Katechetik“, erschien 1844 und erlebte schon nach Verfluß von zwei Jahren die zweite Auflage. Dieses Werk hat nicht bloß durch seine bahnbrechende Beleuchtung des Religionsunterrichtes, sondern vornehmlich durch die Untersuchung der katechetischen Lehrform auch für die Pädagogik eine außerordentliche Bedeutung.

Als Pfarrer und Dekan in Tübingen stand P. in der vielseitigsten Thätigkeit. Der Tag war in der Regel mit Gottesdiensten, seelsorgerlichen Besuchen und Religionsstunden ausgefüllt. Dazu gesellte sich das Rathhaus und Ehegericht mit den mancherlei Ansprüchen an Zeit und Kraft, das Amt der Konferenzdirektion, die zeitweilige Vorstandschafft der Kinderrettungsanstalt in Lustnau, die Teilnahme an mehreren Vereinen, unter welchen der Oratorienverein als P.'s Liebling die erste Stelle einnahm. Seit 1846 trat noch eine akademische Vorlesung über Pädagogik und Volksschulwesen hinzu, zu welcher er von der Behörde einen besonderen Lehrauftrag erhalten hatte. War P. als Prediger nicht allen alles, so war er doch vielen vieles und vermochte er namentlich den gebildeteren Teil der Gemeinde an seine Kanzel zu fesseln. Alle kompetenten Stimmen trafen dagegen in dem Zeugnisse zusammen, daß er die kirchlichen Angelegenheiten der aufblühenden Stadt unter teilweise schwierigen Umständen weise und taktvoll, suaviter in modo, fortiter in re geleitet habe. Er wußte mühelos in Stadt und Land, in hohen und niederen Kreisen Innigkeit und Mannheit, eine sittlich-religiöse Haltung und verständnisvolle Liberalität in schönsten Einklang zu bringen und bei seinen Visitationen wie im sonstigen Verkehre mit der ungesuchten Autorität des Vaters die trauliche Aufgeschlossenheit des Bruders in typischer Weise zu vermählen.

Nach dem im März 1852 erfolgten Tode Schmid's wurde P. in die Professur für Moral und praktische Theologie berufen.

In der zweiten Hälfte des Oktober betrat er als 40jähriger Ordinarius der theologischen Fakultät die akademische Laufbahn. Seine vier Amtsgenossen waren zunächst Baur, Beck, Landerer und Dehler. Ein Jahr nach seiner Berufung auf den Katheder erwartete er rits, durch Vorlegung einer lateinischen Abhandlung, den Grad eines theologischen Doktors. Fast 22 Jahre bekleidete er seinen neuen, einflußreichen Posten. Vor allem lehrte er im Laufe desselben sämtliche Fächer der praktischen Theologie, einschließlich des protestantischen Kirchenrechts. Abwechselnd mit Beck trug er daneben die Moral des Christentums vor. Besonders gern erklärte er ferner mehrere Bücher des N.T.s, zum Teil mit angehängter praktischer Auslegung. Vorlesungen, die nur er in dieser Weise zu halten vermochte, waren die Geschichte der kirchlichen Tonkunst, sowie eine Darstellung der in Württemberg heimischen Sekten und religiösen Richtungen. Nur einmal behandelte er die Encyclopädie der theologischen Wissenschaften, und gleichfalls bloß einmal hielt er öffentliche Vorträge über Religion, Christentum und Kirche für Studierende aus allen Fakultäten. Mochte er nun aber auf dem Katheder über praktisch-kirchliche Dinge sich verbreiten oder auf dem Boden der Ethik und Ergeese sich bewegen, — immer und überall war seine Liebe zur Sache und zur nachwachsenden theologischen Generation deutlich wahrzunehmen. Hervorstechend war das wissenschaftliche Interesse, welches den ganzen Vortrag wohlthuernd belebte, und bei welchem Verstand und Gemüt gleich sehr mitsprachen. Daneben zeigte sich jene immense Belesenheit und seltene Fülle von Kenntnissen, von welchen auch seine Schriften ein beredtes Denkmal bleiben. Doch wußte sich P. im Beherrschen des gelehrten Materials weise zu beschränken, den oft überreichen Stoff gut zu beherrschen, Eigenes und Fremdes geschmackvoll zu verweben, nicht bloß verwandte Stimmen zu seinen Gunsten anzuführen, sondern auch dem gegnerischen Votum gebührenden Raum zu lassen, die persönliche Überzeugung ohne Leidenschaft und doch mit Nachdruck geltend zu machen und überall mit großer Klarheit zu begründen. Was seine Diktion betrifft, so machte sie

auf durchgängige Feile, Schönheit und Eleganz keinen Anspruch, empfahl sich indes um so mehr bald durch ihre natürliche Anmut und Leichtigkeit, bald durch eine sinnreiche Prägnanz, mit welcher ihm das *rem acu tangere* in oft frappanter Weise gelungen ist. Dem meist mit Bedacht gewählten Ausdruck entsprach häufig der markige Vortrag, wenigstens die kräftige Betonung einzelner Worte, in welche er den Schwerpunkt der Aufmerksamkeit verlegt wissen wollte. — Hervorragend geeignet war P. für die Thätigkeit am Predigerinstitut, zur liebevollen und feinsinnigen Anleitung der jungen Theologen bei ihren Probepredigten und Katechesen und zu ihrer in gleichem Geiste gehaltenen Beurteilung. Auf dem Boden der fraglichen Anstalt bekundete er sich als wahren Meister auch in den Augen derer, welche in seinen Entwicklungen auf dem Katheder die wissenschaftliche Tiefe und Schärfe vermißten. Hier fühlte er sich so recht zu Hause als Vater inmitten seiner Söhne. Hier hat er auch denen, welche durch philosophische Studien und kritische Zweifel ihrem theologischen Studium halb oder ganz entfremdet waren, neue Lust und Begeisterung eingesflößt, weil es ihm weniger um ein fertiges, streng formuliertes Dogma, als um durchgreifende Bewährung einer echt sittlichen Gesinnung und des genuin christlichen Geistes zu thun war. Dieser Seite seines Wirkens war es zuzuschreiben, daß intellektuell reich begabte und gründlich durchgebildete Geister einen erfreulichen Zug zum praktischen Amt von der Hochschule mitbrachten und schwankende Naturen schließlich doch beim Kirchendienste festgehalten wurden.

P. genoß in weiten Kreisen ein reiches Maß von Sympathie und Verehrung. Ohne je um Günst und Beifall zu buhlen, war er doch im Schoße seiner Fakultät und des akademischen Senats, bei der obersten kirchlichen Behörde und bei Hof geachtet und beliebt, darum auch mit manchem ehrenvollen Auftrage und Geschäfte betraut. 1853 wurde er zum Mitgliede der Lesebuchkommission ernannt, in deren Mitte er noch als Hochlehrer die Bedürfnisse und Aufgaben der Volksschule mit rühmlicher Sachkunde hervorhob. 1857—1858 erhielt er das Rektorat der Universität. Als die erste Landesynode 1869 zusammenberufen wurde, wählte ihn seine Fakultät zu ihrem Vertreter und die Synode sofort zum ersten Vizepräsidenten. Auch für ihren zweiten Zusammentritt, den er jedoch nicht mehr erlebte, war er 1874 zum Deputierten freiert worden. Und als es galt, in der kritischen Zeit des Jahres 1870 einen Abgeordneten in den Landtag zu senden, der mit einer ausgesprochenen Liebe zum engeren Vaterlande ein weites, warmes Herz für das Deutsche Reich verbände, da fiel in Tübingen mit bedeutender Stimmenmehrheit die Wahl auf P.

Daß P. aber auch in seiner akademischen Stellung und trotz der vielen Anforderungen, die noch nebenbei an ihn gestellt wurden, seine Neigung zur litterarischen Thätigkeit fortwährend befriedigen konnte, ist staunenswerth. In den vorliegenden Zeitraum fällt in erster Linie die Herausgabe der 4. und 5. Auflage seiner Homiletik, der 3. bis 5. seiner Katechetik. 1852/53 veröffentlichte er erstmals seine „Evangelische Pädagogik“, in welcher er einer religionslosen, falsch humanistischen, wie einer einseitig pietistischen Erziehungsweise ohne Rückhalt gegenübertrat (4. Auflage 1869). An diese Leistung reiht sich 1860 seine „Evangelische Pastoraltheologie“, welche 1863 zum zweitenmale aufgelegt wurde. Im letztgenannten Jahre folgte „die Moral des Christentums“, ein Werk, welches echt wissenschaftlichen Gehalt in einer Sprache darbietet, die, frei von dem Zwange der theologischen Formel, an das allgemeine Verständnis ernster und gebildeter Leser mit siegender Klarheit appelliert. 1864/65 erschien endlich seine „Evangelische Hymnologie“, in welcher die reife Frucht seiner Studien auf dem Gebiete der kirchlichen Liederdichtung und Musik zu Tage tritt. Hierher gehören ferner außer der dritten und vierten Auflage der evang. Kasualreden (1853 und 1864) die beiden Sammlungen eigener Predigten: Ein Jahrgang evangelischer Predigten (1857) und: Predigten aus neuerer Zeit (1874). 1868 wurde P. durch unmittelbaren königlichen Auftrag veranlaßt, zur Feier des 300jährigen Todestages von Herzog Christoph eine populäre Gedächtnisschrift über diesen unvergeßlichen Regenten Württembergs abzufassen. Sie erschien ohne seinen Namen unter dem Titel: „Herzog Christoph, Erinnerungsgabe, bestimmt für den 28. Dezember 1868 von König Karl von Württemberg“, und kam in allen Schulen zur Verteilung. 1873 erschien endlich eine Sammlung seiner teils im Tübinger Museum, teils im Stuttgarter Königsbau gehaltenen populär-wissenschaftlichen Vorträge, welche überschrieben ist: „Geistliches und Weltliches für gebildete christliche Leser“ und die Eigenart seines Wesens am vollständigsten abbildet. An diese selbstständigen Schriften reiht sich ein doppeltes Mitredaktionsgeschäft, einmal seine Beteiligung an der Herausgabe der „Jahrbücher für deutsche Theologie“ von 1856 an und weiter seine Mitwirkung an der von 1859 an datierenden „Schmidtschen Ency-“

Klopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens". Zu den Jahrbüchern hat er unter den Herausgebern neben Wagenmann weitaus die meisten Beiträge geliefert, 9 Abhandlungen und eine sehr beträchtliche Anzahl lehrreicher Recensionen. In der pädagogischen Encyclopädie ist er mit 80 zum Teil vorzüglichen, prinzipiell bedeutsamen Artikeln vertreten. Auch an der ersten Auflage dieser Real-Encyclopädie hat er von ihrem ersten Erscheinen an bis zur Vollendung des Ganzen treulich mitgearbeitet (1854—1866). Nur selten schrieb er einen Aufsatz oder Nekrolog für ein politisches Blatt (Schwäb. Merkur und Augsb. Allg. Zeitung). Um so häufiger bediente er Schulblätter und pädagogische Zeitschriften, besonders den Südd. Schulboten, einmal auch die von Burt und Bisterer edierten Blätter aus Süddeutschland (1873, I), sodann die Darmstädter Allg. Schulzeitung und das Brandenburger Provinzial-Schulblatt. Nicht minder gern schrieb er Aufsätze, Betrachtungen und Kritiken für Kirchenzeitungen und gelehrte Quartalschriften (Darmstädter A.-Z.; „ThStA"), für Pastoralblätter (Emil Ohly), homiletische und musikalische Zeitschriften (E. Ohly: Mancherlei Gaben und ein Geist; Leipziger Allg. Musikzeitung), für theologische Litteraturzeitungen (ca. 23 Recensionen in Haucks theolog. Jahresbericht) und erbauliche Blätter (16 Aufsätze in dem Blatte: Altes und Neues). Außerdem finden sich von ihm in manchen neueren Predigtsammlungen. Für die Allgemeine deutsche Biographie verfaßte er 12 Artikel, für Bipers evang. Kalender das Lebensbild von Steudel. Auch für die Kreise des Volks setzte er wiederholt seine Feder in Bewegung. So bearbeitete er für den 4. Band der Klaierverschen Volksbibliothek das Leben Bengels, dem er einen Auszug aus dessen Schriften beifügte (1864). Fünf Betrachtungen lieferte er für das ursprünglich von Dr. Wolff redigierte Wochenblatt für Volksbildung. Und schon war er dem Tode nicht mehr fern, als seine Abhandlung über „die Civilehe innerhalb der evangelischen Christenheit", welche das 4. Heft des 1. Jahrganges der neuen Jugend- und Volksbibliothek bildet, die Presse verließ (1874/75).

Der schriftstellerischen Thätigkeit ging auch auf der letzten Lebensstation sein musikalisches Wirken zur Seite. Vom Ende der vierziger Jahre an bekleidete er die Vorstandtschaft des Dratorienvereins. Nachdem Silber im August 1860 mit Tod abgegangen war, hielt er es für angezeigt, dieser Stellung Valet zu sagen, wenn er auch nach wie vor den Zwecken des Vereins freundlich zugethan blieb. Schließlich beschränkte er sich mehr auf die Pflege der Hausmusik, zu deren Hebung neben der Gattin und den Kindern auch studentische Kräfte beitrugen.

Seit P. das sechzigste Lebensjahr überschritten hatte, klagte er manchmal über das Gefühl einer Abnahme seiner Kräfte, über das Schwinden des heiteren Lebensmutes der früheren Zeiten. Im Winter 1874/75 verstärkte sich dieses Gefühl mehr und mehr. Am 10. April warf ihn eine Lungenentzündung mit heftigem Fieber auf das Lager. Bald nahm die Krankheit einen typhösen Charakter an. Der Tod trat kampflos am Vormittag des 29. Mai ein. Alles zusammengenommen, war P. ein Mann von hervorragender, vielseitiger Begabung, von ungewöhnlicher Auffassungs- und Produktionskraft, von ehernem Fleiß und unermüdblichem Eifer, ein evangelisch treuer und evangelisch freier Lehrer der von ihm angebauten und beherrschten Wissenschaft, ein ebenso pietätvoller als wahrheitsliebender Sohn und Diener seiner Kirche, ein Schriftsteller von seltener Anmut und Gewandtheit, ein edler Vermittler von Wissenschaft und Leben, von Religion und Kultur, von biblischem Christentum und deutscher Bildung, ein Mann, in welchem die aus wahrer Frömmigkeit entsprungene Humanität wie verkörpert schien, ein Patriot, der in seiner Person deutsche und schwäbische Eigenart in harmonischer Ausprägung darstellte. Er war ein Mann des Friedens und der Treue, dessen Leben den Charakter des selbstverleugnenden Christentums an sich trug, das keine Rolle spielen, nicht glänzen und prunken, sondern geräuschlos sich auswirken und seine Pflicht thun will. Alles Maßlose und Gespreizte, alles Gemachte und Erkünstelte in Theologie und Kirche, im Wandel und Benehmen blieb ihm durchaus antipathisch; bis an sein Ende war er einfach und gerade, bescheiden und genügsam. Dabei schmückte ihn eine kindliche Lauterkeit und zarte Noblesse, so daß trotz seiner unscheinbaren Gestalt und seines nichts weniger als imponierenden Auftretens ein feiner ästhetischer Einfluß von ihm ausging. Diese leicht erkennbaren Züge seines Wesens reflektieren sich in seiner ganzen Theologie wie in einem hellen Spiegelbilde. Seinen theologischen und kirchlichen Standpunkt hatte er auf dem Boden der sog. Vermittelungstheologie, deren Blütezeit unter der Führung von Ritsch in P.s Mannesalter fiel. Seine Grundrichtung war die eines gesunden Bibelglaubens, die evangelisch-kirchliche ohne eng-herzige Beschränktheit. Nach beiden Seiten hielt er sich von den Extremen fern. Wie er in seiner Gedankenwelt eine harmonische Natur war, so blieb er als Theolog allem

Stoßenden und Harten entschieden abhold. Dem Rationalismus und der kirchlichen Scholastik war er feind. Geist und Gemüt verlangte bei ihm eine lebendigere, tiefere und geistvollere Auffassung der geoffenbarten Wahrheit. Er zählte zu denen, die bei aller Anlehnung an Schleiermacher eine Vertiefung der evangelischen Theologie in den substantiellen Inhalt der hl. Schrift, eine vollere, intensivere Aneignung desselben zu ihrer Aufgabe machten. Wenn er somit auch nicht der streng biblischen, von Bengel und Beck vertretenen Richtung angehört, so ist andererseits seine biblische Positivität, namentlich sein hoher Respekt vor dem AT und seine genaue Kenntnis desselben der Punkt, welcher neben seiner gut württembergischen, dem eigentlich christlichen Leben zugekehrten Art am meisten hindert, ihm sogar in der von Schleiermacher ausgehenden „rechten“ Schule unbedingt 10 einen Platz anzuweisen. Obgleich mit dem Gange und den Ergebnissen der philosophischen Entwicklung wohlvertraut, wollte er sich doch niemals auf das spekulative Gebiet einlassen. P. war eine theologische Natur und wollte ein kirchlicher Theologe sein im besten Sinne des Wortes. Unter den bedeutenderen Repräsentanten der Vermittlungstheologie war er nicht sowohl dogmatisch angelegt, wenn schon mit den intellektuellen und ethischen 15 Bedingungen eines tüchtigen aufbauenden Wirkens in Schrift und Rede ausgestattet, auch weniger ein exakter Historiker, als vielmehr der geborene Praktiker und feinsühlige Ästhetiker. Ja der Ausdruck ist nicht zu hoch gegriffen, wenn Prälat Müller in Stuttgart ihn „den Künstler in der Theologie“ genannt hat. P. stand auf der Brücke zwischen der Wissenschaft und Praxis. Vom Geist der ersteren angehaucht, war er doch keine 20 streng wissenschaftliche Natur, welche die Fragen der Theologie kritisch oder dialektisch in ihre letzten Gründe und Spitzen verfolgt. Dagegen war er auch kein bloßer Praktiker; seine Praxis erschien von der Wissenschaft gehoben. Auf beiden Gebieten wußte er alles plastisch zu gestalten. Die von ihm unablässig gepflegte Musik war hiervon nur ein Ausläufer, zugleich jedoch ein Merkzeichen seines ganzen Wesens. Mit allem aber, was P. 25 in seinem Leben unternahm und ausführte, was er lehrte und schrieb, ging er, wie sein Leichenredner Dekan Franke überzeugend nachwies, darauf aus, Christum auf Erden zu verklären. Darum kann auch sein Name so wenig als seine Gesamtleistung jemals in Vergessenheit geraten, vielmehr wird das ertledliche Kapital, welches er der Zukunft anvertraut hat, jahraus jahrein für die Theologie und Kirche neue Zinsen abwerfen und so seiner Persönlichkeit ein ehrendes Gedächtnis sichern helfen. J. Knapp †.

Palmsontag s. d. A. Woche, große.

Paltz, Johann, Augustiner, gest. 1511. — Literatur: J. E. Kapp, Kleine Nachlese 4, 424 ff. (Leipzig 1733); Weller, Altes aus allen Teilen d. Gesch. I, 277 ff. (Chemnitz 1762); Th. Kolbe, Die deutsche Augustiner-Kongregation, Gotha 1879, bes. S. 174 ff.; ders., Das religiöse Leben in Erfurt beim Ausgange des M.A.s, Halle 1893, S. 34 ff., 54 ff.; Ed. Bratte, Luthers 95 Thesen, Göttingen 1844, S. 53 ff., 111 ff.; N. Paulus, Joh. v. P. über Ablass und Reue in ZTh 23 (1899), 48 ff.; Th. Brieger in RE⁹ IX, 88 ff.; W. Köhler, Dokumente zum Ablassstreit, Tübingen 1902, S. 50 ff.; Neusch in AbB 25, 112 ff.

Johann Jenfer (Genser) von Paltz ist früher oft verwechselt worden mit dem gleichnamigen Propst des Neuen Werks von Halle und Archidiacon des hallischen Bannes, dem Augustinerchorherrn Johann P., der jenen um mehrere Jahre überlebte (vgl. Dreyhaupt, Beschreibung des Saal-Creyses I, 704, 732; Seidemann, Erläuterungen S. 3). Da er später einmal von seiner Ablasspredigt auch in *Stagnalis patria* redet, ist man versucht, seine Heimat an der Ostsee, etwa in Mecklenburg zu suchen; aber *patria* hat im späteren 45 Sprachgebrauch doch oft nur die allgemeine Bedeutung „Land, Gegend“; man könnte daher auch an Paltz im Kr. Saarburg denken, oder lieber noch — in Erinnerung an seine spätere Thätigkeit in Böhmen — an Paltz im Kr. Elbogen, südöstlich von Eger. Er wurde — und das ist die erste sichere Nachricht über ihn — im W. 1462 in Erfurt immatrikuliert als Johannes Genser [nicht Geisser] de Paltz. 1464 wird er 50 Baccalaureus, Epiph. 1467 Magister, tritt dann erst in den Erfurter Konvent der Augustiner ein, wo Joh. v. Dorsten vorzüglich sein Lehrer wurde. Der Bischof der deutschen Kongregation Andreas Proles fand in dem eifrigen Ordensmann ein brauchbares Werkzeug für die Durchführung der Observanz; er setzte ihn 1475 als Prior nach Neustadt a. d. Orla; ebenso ließ er 1491 durch ihn den Konvent in Herzberg an der Elster reformieren; 55 er verteidete ihn später als Visitator, wobei er 1499 Ordnung im Kloster Mühlheim (Ehrenbreitenstein) schuf, und noch 1505 treffen wir ihn im Interesse des Ordens in Mecklenburg an, wo er das Gedeihen des neugegründeten Konvents in Sternberg betreibt. Dazwischen ist er zwei Jahrzehnte hindurch Lehrer am Studium generale des Erfurter

Klosters, nachdem er 1483 an der Universität zum Dr. theol. promoviert ist; so ist er auch Luthers Lehrer geworden. 1482 hatte er das neue Studienjahr der Universität mit einer Predigt über 1 Mos 2, 8 eröffnet, einem charakteristischen Muster scholastischer Distinktionskunst und kühnen Allegorisierens (abgedruckt bei Kolbe, Relig. Leben in Erfurt S. 54 ff.). 1507 von Erfurt als Prior nach Mülheim versetzt, starb er dort am 13. März 1511.

Sein Ruf als gelehrter, streng kirchlicher Prediger verschaffte ihm aber auch bedeutende Verwendung über seinen Orden hinaus, und die Thätigkeit, die er dabei auch literarisch entfaltete, sichert ihm ein bleibendes Interesse. Als Erzbischof Berthold von Mainz 1488 in Erfurt ein Kegerrichter-Kollegium einzusetzen für nötig hielt, berief er dafür auch unsern Palz (Gubenus, Cod. diplom. 4, 480). Als Raimund Peraudi 1489 nach Deutschland kam, den Jubelablaß zum Kreuzzug gegen die Türken zu verkünden, nahm er P. als Ablassprediger in seinen Dienst, und dieser durchzog als „Kommissar der römischen Gnaden“ Sachsen, Meissen, Thüringen, Brandenburg. Dabei wurde sein Auftreten in Torgau 1490 Anlaß, daß er auf den Wunsch der Brüder, Friedrichs des Weisen und Johann, etliche seiner Predigten als „Himmliche Fundgrube“ veröffentlichte. Auf Einladung böhmischer Herren und Bürger zog er auch von Meissen als Kegerbekehrer nach Böhmen und predigte erfolgreich in Prag, Sabau und anderen Orten. Bei seinem Aufenthalt als Visitator am Rhein veranlaßte ihn 1500 der Kölner Erzbischof Hermann von Hessen eine umfangreichere Sammlung seiner Predigten lateinisch zu edieren, — so entstand seine *Coelifodina*, die er, mit einem Nachtrag über das Jubiläum vermehrt, 1502 in Erfurt drucken ließ (Panzer 6, 494. 7, 149. 168. 11, 434). In diesem Jahre sendete ihn Peraudi zum zweitenmal als Ablassprediger aus. Er ergänzte dann 1504 seine *Coelifodina* durch ein *Supplementum*, eine Sammlung seiner Predigten als Muster für andere Ablassprediger (Panzer 6, 494. 7, 193). Außerdem veröffentlichte er noch zwei Schriften zur Verherrlichung Marias und ihrer unbefleckten Empfängnis: *De septem foribus seu festis beatae Virginis* (1491 vgl. Copinger 2, 2, 458) und *Hortulus aromaticus gloriosae Virginis* (citiert in seiner *Coelifodina*). Ein kleiner Traktat *De conceptione sive praeservatione a peccato originali . . . Virg. Mariae* befindet sich handschriftlich auf der Leipz. Univ.-Bibl. (Kapp, IV, 431). Diese Schriften machen ihn nicht nur zum gewichtigen Zeugen der im Erfurter Augustiner-Studium gepflegten Theologie, unter deren Einflüssen also auch Luther gestanden hat, sondern er ist auch einer der wichtigsten Repräsentanten der zur vollen Ausgestaltung gelangten Ablassdoktrin, interessant daneben auch durch seine Beschreibung des Ablassceremoniells sowie durch seine Polemik gegen allerlei sich regende Gegner des Ablassbetriebes. Die vollständigste Darstellung seiner Theologie s. bei Kolbe, Augustiner-Kongregation S. 177 ff.; seine Ablasslehre auszüglich bei W. Köhler, Dokumente S. 50 ff. Einige Auszüge aus seinen Predigten bei Cruel, Gesch. der deutschen Predigt im Mittelalter 1879 S. 536 ff. 590 ff. (die biographischen Angaben auf S. 536 sind voller Fehler). — Von besonderer Bedeutung sind dabei seine Aussagen über den Jubelablaß als einer absolutio a poena et a culpa. Er erläutert sachgemäß diesen Ausdruck dahin, daß eben im Jubelablaß die Vollmacht der Verwaltung des Bußsakraments mit der Ablasserteilung verknüpft sei (Köhler S. 54 f. RG³ Bd IX 98); es hatten eben hier die Päpste die Verwaltung dieses Sakraments den Ablasskommissaren mitübertragen (einschließlich weitgehender Vollmachten in Reservatfällen), so daß beides, Absolution und Ablass, in engste Verbindung trat, ja zu einem Geschäft verschmolz. Nicht nur, daß die damals außer gewissen Bettelmönchen allein berechnigte Pfarrgeistlichkeit in ihrer Verwaltung des Bußsakraments dadurch bei Seite geschoben wurde, sondern es leuchtet auch ein, wie dies Sakrament Schaden leiden mußte in der Verwaltung derer, die vor allem Ablassgelder betreiben sollten, die also naturgemäß versucht waren, im Blick auf das Ablassgeschäft die Absolution möglichst zu erleichtern. Im Interesse einer Erleichterung der Absolution steht dann auch die von Palz gleich andern vertretene Lehre von der *attritio* als genügend, um „mit Nachhilfe des Sakraments“ doch Absolution zu erlangen: in *nova lege facillior est modus poenitendi et salvationis*, denn der *perfecte contriti* sind nur gar wenige. Freilich erzeugt auch diese *attritio* eine *detestatio peccati*, aber nur *ex timore servili*, aus Furcht vor der Hölle („Galgenreue“). Wenn N. Paulus (a. a. D. S. 69) darin die Beschreibung einer „wirklichen Sinnesänderung“ erblickt und daher bei dieser Attritionslehre alles in bester Ordnung findet, so beweist er damit, was für verschiedene religiöse Maßstäbe die korrekt römische und die evangelische Theologie haben: widerlegt hat er m. E. Dieckhoffs Anklagen gegen das Verderbliche der Attriti-

tionslehre (Der Ablassstreit, Gotha 1886, S. 14) damit nicht; vgl. auch den Aufsatz von N. Paulus über die Neue in *ZTh* 28 (1904), 1 ff.

P. dient mit seinen Schriften als bündiger Gegenbeweis gegen die Vorstellung, als sei der Augustinerorden bei Luthers Eintritt schon Heimstätte einer freieren, evangelisch gearteten Theologie gewesen. Wer aber Luthers Auftreten im Ablassstreit verstehen und würdigen will, der darf an der Lektüre der *Coelificodina* nicht vorübergehen. Ihre Verbreitung und ihren Einfluß beweisen die verschiedenen Auflagen, die sie gefunden hat.

G. Kawerau.

Pamphilus, Presbyter in Cäsarea, gest. 309. — Die dreibändige Biographie des Eusebius ist leider verloren. Die Nachricht des Philippus Sidetes (*De Boor* *II* V, 2, 10 171), auch Pierius habe eine Biographie von ihm verfaßt, beruht vielleicht auf einer Verwechslung. Zerstreute Notizen bei Euseb., h. e. VI, 32, 3. VII, 32, 35. VIII, 13, 6. *de mart. Pal.* 7, 4 ff. 11, 1 ff. Nach der syr. Rec. bei Violet, *II* XIV, 4, 74 ff. Hieronymus *de viris inl.* 3. 75. ep. 84, 11. *contra Ruf.* I, 8 f. 11. II, 15. 23. III, 12. *Socrates* h. e. III, 7. IV, 26. Photius, *Bibl. Cod.* 118. Aus Euseb. geschöpfte Alten *AS Jan I*, 64 sqq. 15 Was Prädestinatus I, 43 erzählt, ist purer Schwindel. Litteratur: R. Thilo, *Art. Pamphilus* bei Ersch u. Gruber, *Allg. Encyclopädie* III Selt., 10, 244 ff.; E. Venable, *DchrB* IV, 178 ff.; E. Preuschen bei Harnack, *Altchristl. Litteraturgesch.* I, 543 ff.; O. Bardenheuer, *Gesch. d. altkirchl. Litt.* II, 242 ff. *Patrologie* § 33, 4; G. Krüger, *Gesch. d. altkirchl. Litt.* § 83. Ueber seine Bibliothek A. Ehrhardt, *D. früheren Bibliotheken in Palästina* *MDC* V 20 (1891), 221 ff. Ueber seine Bibelhandschriften B. Bouffet, *Textkrit. Studien zum NT* (*II* XI, 4), 45 ff. Vgl. v. d. Goltz, *Eine textkritische Arbeit u. s. w.* (*II* XVII (N^o II), 4, 13 ff.). Aus der dürftigen älteren Litteratur ist etwa Tillemont, *Memoires pour servir à l'hist. ecclési.* V, 418 ss. 750 ss. zu nennen. Anderes bei Chevalier, *Bio-Bibliogr.* 1711; Richardson, *Bibliogr. Synopsis* 71 f. Die Rufinsche Uebersetzung des 1. Buches der Apologie für Origenes 25 in der Ausgabe des Origenes von Lommatsch XXIV, 263 ff. Vgl. auch Routh, *Reliquiae Sacrae* IV², 339 sqq. Syrische Fragmente bei De Lagarde, *Analecta Syr.* 64 sq.; Pitra, *Anal. sacra* IV, 120 sqq. (376 sq.); deutsch bei Nyffel, *Gregor. Thaum.* 47 ff.

Über die Lebensschicksale dieses frommen und bedeutenden Mannes sind wir nur sehr mangelhaft unterrichtet, da die umfangreiche Biographie des Eusebius, die für die Kenntnis der wissenschaftlichen Bestrebungen in der christlichen Kirche des 3. Jahrhunderts von unschätzbarem Werte sein müßte, leider verloren gegangen ist. Er stammte aus Berytus, wo er seine Jugend verlebte und seine erste Erziehung genossen hatte (*Euseb., de mart. Pal. syr. Rec. p.* ١٥٥, S. 84 Violet). Er war aus vornehmer

Familie (*Euseb. l. c. p.* ١٥٥, S. 77 Violet) und war von Hause aus wohlhabend 35

(*Euseb. l. c. p.* ١٥٥, S. 84 Violet). Zunächst hatte er sich dem Studium der Philosophie gewidmet, war dann aber zu dem der Theologie übergegangen (*Euseb., l. c.*). Er begab sich nach Alexandria, dessen Katechetenschule damals unter der Leitung des Pierius (s. d. A.) stand (Photius, *Bibl. c.* 118 p. 93²² ed. Bekker) und warf sich hier unter dem Einfluß des in Origenes Fußstapfen tretenden Katecheten mit solchem Eifer 40 auf das Studium der hl. Schrift, daß Eusebius von ihm sagen konnte, daß es ihm in der Kenntnis der hl. Schrift und dem ganzen Umfang der göttlichen Wissenschaft niemand gleichthat (*de mart. Pal. Syr. p.* ١٥٥ sq., S. 77 Violet). Später kam er nach

Cäsarea und wurde hier Presbyter, hochangesehen in der Gemeinde wegen seiner Gelehrsamkeit und Wohlthätigkeit. Sein ganzes Vermögen hatte er den Armen geopfert; 45 besitzlos lebte er nur seinen Studien und der Wissenschaft (*Euseb., l. c. p.* ١٥٥, S. 84 f. Violet): ein getreuer Nachfolger seines großen Vorbildes Origenes. Dessen Thätigkeit war auch die seine. Er leitete eine theologische Schule (*ἡς οὐνεοθηόωτο διὰ τὸ βῆς* *Euseb., h. e.* VII, 32, 25; vgl. *de mart. Pal. gr.* 7, 5) und wurde dadurch eine öffentliche Person. Vor allem richtete er seinen Eifer auf die Vermehrung 50 der Bibliothek, jenes unsterblichen Vermächtnisses des Origenes. Besonders war er auf die Erhaltung der exegetischen Werke des Origenes bedacht. Hieronymus, der die Bibliothek noch gekannt und benutzt hat (ihr verdankte er seinen hebräischen Matthäus: *de viris inl.* 3), versichert, daß Pamphilus viele Werke des Origenes mit eigener Hand abgeschrieben habe. So hat er selbst ein von Pamphilus geschriebenes Exemplar von 55 Origenes' Kommentar zu den kleinen Propheten besessen (*de viris inl.* 75). Als die Verfolgung unter Maximin ausbrach, wurde er verhaftet und nach grausamen Mart

ins Gefängnis geworfen (de mart. Pal. gr. 7, 5f.). Hier blieb er zwei Jahre. Am 16. Februar 309 ist er enthauptet worden, zusammen mit elf andern Märtyrern.

Von Schriften hat er nur eine Verteidigung des Origenes in fünf Büchern verfaßt, denen Euseb ein sechstes hinzufügte (s. o. Bd V S. 614, 36 ff.). Da dies Werk zahlreiche 5 Exzerpte aus den Schriften des Origenes enthielt, Pamphilus im Gefängnis aber schwach die Möglichkeit hatte, solche herzustellen, so ist wahrscheinlich, daß die Mithilfe des Euseb sich gerade auf die Beschaffung des gelehrten Materiales bezog, während Pamphilus die Redaktion dieses Materiales besorgte und die Darstellung lieferte, in die es eingegliedert wurde. So konnte die Arbeit in der That als Werk des Pamphilus und 10 Euseb zugleich gelten. Wenn Hieronymus (Contra Ruf. 1, 9. II, 23. III, 12) behauptete, das Werk rühre von Euseb her, so ist die Behauptung wider besseres Wissen gethan (vgl. de viris inl. 75). Hieronymus wollte nach seinem Abfall vom Origenismus nicht zugeben, daß ein Märtyrer den Ketzer verteidigt habe, und so suchte er mit Sophismen die Autorschaft des Pamphilus zu bestreiten. Das Werk war den zur Berg- 15 werksarbeit verurteilten Bekennern zugeeignet (Phot., cod. 118) und hatte den Zweck, die gegen Origenes erhobenen Vorwürfe auf Grund seiner eignen Aussagen zurückzuweisen. Leider ist nur vom ersten Buch eine mangelhafte, von Rufin veranstaltete Uebersetzung erhalten, der Hieronymus willkürliche Verstümmelung der Vorlage vorgeworfen hat (Contra Ruf. I, 8. II, 23, III, 12). Der Rest ist verloren. In späteren 20 Abschriften war die Abschiedsrede des Gregorius Thaumaturgus angehängt (Socrat., h. e. IV, 27). Außer dieser Apologie hat Pamphilus nur Briefe geschrieben. Wenn Gennadius von einem Werk gegen die Mathematiker redet, das Rufin ins Lateinische übersetzt haben soll (de viris inl. 17), so ist das eine Verwechslung, die auf einem Mißverständnis von Rufin, Apol. I, 11 geschlossen ist (s. Bardenhever, Gesch. der altkirchl. 25 Litteratur II, 246).

Besondere Aufmerksamkeit hat Pamphilus dem Bibeltext zugewandt. Der Text, der der kritischen Arbeit des Origenes seine Gestalt verdankte, ist erst durch Pamphilus und Eusebius wirklich verbreitet worden. Die von diesen hergestellten Handschriften galten 30 als besonders korrekt und haben auf die spätere Textüberlieferung ohne Zweifel bedeutend eingewirkt, wie mehrere Unterschriften noch beweisen (s. Lindl, D. Oikateuchlatene des Prokop v. Gaza u. d. LXX-Forschung, München 1902, 94 ff.). Wie weit die Bemühungen um den von Origenes nicht kritisch bearbeitenden Text des NT reichten, ist nicht mehr sicher festzustellen. Vielleicht hat Pamphilus die Handschriften mit den von Origenes seiner Erklärung vorangestellten Lemmata verglichen, so daß man seine Arbeit 35 mit der von v. d. Goltz besprochenen Ithoshandschrift vergleichen könnte; vielleicht auch nur die aus der Bibliothek des Origenes stammenden und mit diesen Lemmata übereinstimmenden Handschriften abschreiben lassen. Boussset hat geglaubt, einen Kodex des Pamphilus aus der auch von B⁸ repräsentierten Gruppe von Handschriften nachweisen und rekonstruieren zu können, doch sind nicht alle Bedenken gegen diese Hypothese beseitigt. Ein 40 dem Pamphilus in einer Handschrift beigelegtes Argument zur Apostelgeschichte kann nur im Zusammenhang mit der Euthaliusfrage behandelt werden und hat in der überlieferten Form mit Pamphilus gleichfalls nichts zu thun (s. den Art. Euthalius Bd V S. 632 f.).

Über die Persönlichkeit des Pamphilus wissen wir bei dem spärlichen biographischen 45 Materiale so gut wie nichts. Die begeistertsten Worte, die Eusebius dem frühverstorbenen Lehrer und Freund gewidmet hat und der Name, den er sich ihm zu Ehren beilegte *Εὐσεβίος ὁ τοῦ Παμφίλου* „der geistige Sohn des Pamphilus“ beweisen zur Genüge, daß es kein gewöhnlicher Mann war. Nicht erst die Märtyrerkrone hat ihm diesen Ruhm verschafft, sondern Frömmigkeit, Entsagungsfähigkeit und unermüdblicher Eifer um 50 die kirchliche Wissenschaft, Tugenden, wie sie bei einem Schüler des Origenes nicht auffallend sind, die aber auch zu jener Zeit nicht alltäglich waren. Sein Martyrium hat sein Gedächtnis in der griechischen Kirche erhalten, wenn auch seine Arbeiten verloren gegangen sind: der 16. Februar ist ihm geweiht. **Erwin Preuschen.**

Panagia, das gewöhnliche, doch nicht gerade offizielle, Beiwort der Jungfrau Maria, 55 diente bei den späteren Griechen zugleich zur Bezeichnung des gesegneten Brotes. In griechischen Klöstern bestand der Gebrauch, daß bei gewissen Gelegenheiten ein dreieckiges Stück des geweihten Brotes nebst einem Becher Weins vor das Marienbild gestellt, dann unter gewissen Anrufungen mit dem Rauchfaß beräuchert, in die Höhe gehoben, endlich zerteilt und von den Brüdern genossen wurde. Diese Ceremonie hieß *παναγίας ὑψωσις*,

sie erfolgte nach genau vorgeschriebenen Formeln und Bewegungen entweder vor Tische, oder wenn Reisen oder sonstige Unternehmungen, die eines besonderen Schutzes bedurften, bevorstanden. Das Gefäß, in welchem die Panagia aufbewahrt wurde, war das *παναγιάριον*. Beschreibungen des Ritus finden sich in dem *Εὐχολόγιον τὸ μέγα* Benediger Ausgabe von 1851 S. 584 ff., auch in Goari Eucholog. pag. 867; bei Codinus, De officii cap. 7, num. 32, und bei Symeon Thessalon. *περὶ τοῦ ἕνονμένου ἄρτου τῆς παναγίας* opp. 1683, Jassy S. 257f. (Gefäß †) Ph. Meyer.

Pananglikanische Konferenzen s. d. A. Anglikanische Kirche Bd I S. 547, 46.

Panegyriton. — Litteratur: R. Volkmann, Die Rhetorik der Griechen und Römer, Leipzig 1885, S. 344f.; Leo Allatius, De libris et rebus ecclesiasticis Graecorum, Paris 10 1646, S. 93f.; Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. der byz. Litteratur 1897 an verschiedenen Stellen.

Den *λόγος πανηγυρικός*, „die an einer Panegyrie, also an einem großen nationalen Festspiele, vor einer großen, freudig gestimmten Festversammlung gehaltene Rede, welche die Bedeutung des Festes zu ihrem Gegenstande nimmt“ (Volkmann) hat die Kirche in 15 ihren Gebrauch aus der Antike herübergenommen. Die Feste der Heiligen, die Kirchweihfeste boten genug Anlaß dazu. Bereits aus dem 9. Jahrhundert stammen Sammelbüdizes von solchen geistlichen Reden, die nach den Tagen und Monaten des Jahres, oder nach einem Prinzip geordnet sind. Eine Sammlung solcher *λόγοι πανηγυρικοί* nennt Allatius ein *πανηγυρικόν* und rechnet es zu den griechischen Ritualbüchern. Suerus folgt ihm darin in seinem Thesaurus, ebenso Gaf in der II. Auflage dieses Werks, während Ehrhard (S. 163 a. a. D.) sich darüber nicht ausspricht, sondern darauf verweist, daß das Handschriftenmaterial noch der Ordnung warte. Drucke, die den Titel „*πανηγυρικόν*“ führten, sind mir aus der Zeit nach 1453 ebenfalls nicht bekannt, während sonst doch alle Ritualbücher der Griechen unter dem alten Titel seit dem 16. Jahrhundert häufig gedruckt sind. Ich trage daher Bedenken für die heutige Zeit wenigstens das II. zu den Ritualbüchern der Griechen zu rechnen. Übrigens sind Sammlungen von *λόγοι πανηγυρικοί* später mehrfach herausgegeben, z. B. die *λόγοι πανηγυρικοί ἰδ'* des Matarios Chrysostephalos in Wien s. a., die *λ. π.* des Konstantinos Daponte Venedig 1778 und diejenigen des Joasaph Kornelios, denen *λόγοι ἐπιτάφιοι* so beigemischt sind, 1788 gleichfalls in Venedig. In offiziellen Gebrauch sind diese Reden nicht übergegangen. Neuerdings hat Papadopulos Kerameus den Namen II. für Sammlungen älterer geistlicher Reden gebraucht, die nicht alle panegyrischen Charakter tragen. (Λεροσλυμ. Βιβλιοθήκη, B. IV, 1899, S. 212 und 208.) Ph. Meyer.

Panisbrief (Brot-, Freßbrief, Laienherrenpfünde, *litterae panis, vitalitii*) ist die 35 Anweisung an ein geistliches Institut, einer bestimmten Person (Panist, Laienpfündner, Brötking, Brotgesunnter u. a.) den Lebensunterhalt zu gewähren, „eine Laienpfünde von Küchen und Keller samt allen anderen leiblichen Nahrungen und Notdürften“. Die Entstehung solcher Pfünden hängt mit dem observanzmäßigen alten Rechte weltlicher Herrschaften auf Unterhalt in Klöstern und Siftern während ihrer Reisen zusammen (Eugenheim, Staatsleben des Klerus im Mittelalter, Bd I, Berlin 1839, S. 361f.), und die 40 Erteilung der Briefe erfolgte in allen Ländern Europas. Was insbesondere Deutschland betrifft, so besaß der Kaiser das Recht, dergleichen Anweisungen allen reichsunmittelbaren Stiftern, Klöstern, Spitälern, Bruder- und Frauenhäusern zu erteilen, reichsmittelbaren Anstalten dagegen nur nach besonderem Herkommen. In ihren eigenen Territorien hatten 45 die Landesherren dieses Regale. Über die Ausübung des Rechts entstanden Streitigkeiten, insbesondere seit der Reformation, indem die Zulässigkeit der kaiserlichen Erteilung solcher Briefe an evangelische Stifter beanstandet wurde. Gegen den Schluß des 18. Jahrhunderts weigerten sich die Landesherren überhaupt, in ihren Gebieten die kaiserliche Verleihung zuzulassen, und Friedrich der Große erklärte in einem Reskript an die halber- 50 städtische Regierung vom 3. Mai 1783 (unter anderen gedruckt bei Bonelli, Abhandlung von dem kaiserlichen Rechte, Panisbriefe zu erteilen, Wien 1784, 4°, Beilage Nr. 24), in Bezug auf einen dem Nonnenkloster Abersleben gesendeten kaiserlichen Panisbrief: „Wir wollen, daß ihr der Abtiffen den kaiserlichen Panisbrief . . . mit dem Befehl so- gleich wieder zustellt, solchen . . . zurückzusenden und . . . zu eröffnen, daß dem Kloster 55 dergleichen Laienpfünden niemals wären angemutet, am wenigsten aber nach dem westfälischen Frieden aufgebürdet worden, es ermangele also nicht nur der einzige Grund

solcher Panisbriefe, nämlich Besitz und Herkommen, sondern es finden auch überhaupt kaiserliche Anweisungen solcher Herrenlaienpfünden auf Klöster und Gotteshäuser, die reichsständischer, besonders kgl. preuß. Hoheit unterworfen wären, gar keine statt, und möchte man sie mit dergleichen Anmutungen künftig verschonen.“ Infolge dieser entschiedenen Ablehnung wurde der Gegenstand einer sorgfältigen wissenschaftlichen Prüfung unterzogen (die Litteratur ist vollständig nachgewiesen bei Klüber, Litteratur des deutschen Staatsrechts, Erlangen 1791, S. 540—543, 548), auch bei Abfassung der letzten Wahlkapitulation 1790 zur Sprache gebracht. Dieselbe erhielt im Artikel I, § 9 den Zusatz: „Wir sollen und wollen auch keine Panisbriefe auf Klöster und Stifter im Reiche verleihen, als wo und wie wir dieses kaiserliche Reservatrecht hergebracht haben“ (Häberlin, Pragmatische Geschichte der neuesten kaiserlichen Wahlkapitulation, Leipzig 1792, S. 47). Mit der Auflösung des deutschen Reichs nahm dieses Recht ein Ende.

(H. F. Jacobson †) Sehling.

Panormitanus, gest. 1445. — Pancirolus de claris legum interpretibus (Lipsiae 1721, 4^o), lib. III, c. 32; Hamburger, Zuverlässige Nachrichten von den vornehmsten Schriftstellern, Th. IV, S. 726 f.; Glück, Praecognita uberiora universae jurisprudentiae, § 104, nr. 4; v. Schulte, Geschichte der Quellen und Litteratur des kanonischen Rechts, Bd 2 (1877) S. 312 f.; Seckel, Beiträge zur Geschichte beider Rechte im Mittelalter I (Tübingen 1898); Sabbadini, Storia documentata della r. università di Catania, Catania 1898, S. 10 ff.

Mit diesem Namen wird gewöhnlich der als Erzbischof von Palermo 1445 gestorbene Nikolaus de Tubeschis bezeichnet. Derselbe war 1386 zu Catania in Sizilien unter ärmlichen Verhältnissen geboren, im Jahre 1400 in den Benediktinerorden getreten.

Im Jahre 1405 oder 1406 begab er sich Studien halber nach Bologna und widmete sich hier unter der Leitung des gefeierten Franziskus Zabarella mit günstigem Erfolge dem kanonischen Recht (nach seiner eigenen Mitteilung im Kommentar zu c. 1 X de causa possess. et propr. 2, 12), promovierte dortselbst und zwar nach dem 6. Juni 1411 zum Doctor iuris canonici und lehrte letzteres dann selbst in Parma (1412 bis 1418), Siena (1418—1430) und Bologna (1431—1432) unter großem Beifall. Das Bistum Syrakus, für welches er 1416 von seinen Landesleuten empfohlen wurde, erhielt er nicht; dagegen verlich ihm Papst Martin V. im Jahre 1425 die Abtei Maniacum, im Sprengel von Messina, woher Nikolaus später gewöhnlich Abbas, und zwar, zur Unterscheidung von dem Abbas antiquus († nach 1288), recentior genannt wurde. Im Jahre 1433 zog ihn der Papst nach Rom und erhob ihn zum auditor der Rota Romana und referendarius Apostolicus. Nicht lange nachher (1434) trat er aber als Consiliarius in die Dienste des Königs Alphons von Sizilien und wurde 1435 Erzbischof von Palermo. Der König schickte ihn als seinen Legaten zum Konzil von Basel, wo Nikolaus auf der Seite des Papstes Eugenius IV. stand (man s. den Komm. zu den Dekretalen Gregors IX. de electione I, 6, c. 4). Nachdem aber Eugenius 1437 das Konzil nach Ferrara verlegt und König Alphons sich mit ihm übertworfen hatte, verteidigte Nikolaus das Baseler Konzil durch verschiedene Gutachten (Mansi, Coll. Concil., Tom. XXXI, fol. 205 sq.; Würdtwein, Subsidia diplomatica, Tom. VII, p. 98 sq. u. a. Die Defensionschrift ist in französischer Übersetzung von Gerbais, Paris 1677, herausgegeben). Obgleich auch bei den weiteren Verhandlungen nach dem Willen des Königs auf Seiten des Konzils, verließ er es doch, als die Absetzung Eugens ausgesprochen werden sollte; begab sich aber auf Befehl seines Herrn wieder dahin und wurde von Felix V. 1440 zum Kardinal erhoben, worauf er bis zu seinem am 24. Februar 1445 zu Palermo an der Pest erfolgten Tode die Sache desselben gegen Eugenius verteidigte.

Panormitanus hat als Kanonist mit Recht Ruf erlangt und den ehrenden Beinamen lucerna juris erhalten. Die späteren Kommentatoren legen auf seine Erklärungen großes Gewicht, und auch bei den Reformatoren stand er in Ansehen, weshalb z. B. Melancthon im Art. 4 der Apologie sich auf ihn beruft. Sein Kommentar zu den Dekretalen Gregors IX. und den Clementinen, seine Quaestiones, Consilia, und mehrere Traktate füllen neun Folianten in der letzten Ausgabe Venetiis apud Juntas 1617.

(H. F. Jacobson †) Sehling.

Pantänus, Presbyter und Lehrer an der alexandrinischen Katechetenschule, gest. vor 200. — Bgl. J. Routh, Reliquiae sacrae² 1, Oxf. 1846, 373—383 (nach MSG 5, 1327—32); Th. Zahn, Forschungen z. Gesch. d. neuest. Kanons 3, Erl. 1884,

156—176 (passim); H. Harnad, Gesch. d. altchristl. Litteratur bis auf Eusebius, 1, Leipzig 1893, 291—296; D. Harbenhewer, Gesch. der altkirchl. Litteratur 2, Freib. 1903, 13—15.

Pantänus ist der erste der uns bekannten Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule (s. d. A. Bd I, 356). Eusebius (KG 5, 10) gedenkt seiner als eines trefflichen Mannes und eifrigen Missionars, der auf Reisen im Orient bis nach Indien vordrang (gemeint ist das südliche Arabien), wo er bei den Christen das vom Apostel Bartholomäus dorthin verbrachte hebräische Matthäus-Evangelium vorgefunden habe. Seine Bildung habe er von den Stoikern erhalten. Unter Commodus, und zwar anscheinend schon von 180 ab (s. 5, 9; in der Chron. notiert Euf. den P. zu 193), sei er an die Spitze der alexandrinischen Schule getreten, an der er mündlich und schriftlich (5, 10, 4: *ζώση φωνῇ καὶ διὰ συγγραμμάτων*) die Schätze der göttlichen Wahrheit erklärt habe. Nach Euseb (5, 11, 2, 6, 13, 2) hat Clemens von Alexandrien in seinen Hypotyposen (Kufin schreibt in seiner Übersetzung der KG.: in septimo Dispositionum libro) des P. als seines Lehrers gedacht, wie er ihn denn Ecl. 56 namentlich erwähnt. Unter diesen Umständen wird auch Eusebs Vermutung zu Recht bestehen, daß Clemens, wo er in den Stromata 15 seine Lehrer aufzählt, ohne Namen zu nennen (1, 1, 11), an letzter Stelle den P. im Auge hat, der, „in Wahrheit eine sizilische Biene (*Σικελικὴ τῷ ὄντι ἢ μέλιτα*), die Blumen der prophetischen und der apostolischen Wiese ausfog und in den Seelen der Hörer reinen Honig der Erkenntnis erzeugte.“ Ist hier auf P. angespielt, so darf seine Herkunft aus Sizilien trotz der Angabe des nicht gut unterrichteten Philippus Sidetes 20 (5. Jahrh.; vgl. Dodwell, Dissert. in Iren. p. 488), daß er aus Athen stammte und zu den Pythagoräern gehörte, als wahrscheinlich gelten. Da Clemens (l. c. 1, 1, 14) von seinem Lehrer als *τὸ πνεῦμα ἐκεῖνο τὸ κεχαριτωμένον* spricht, ihn also nicht mehr unter den Lebenden weiß, so würde P. vor 200 (Abfassung der Stromata) gestorben sein. Auf seine Bedeutung als Lehrer werfen, die Wichtigkeit des Vorstehenden vorausgesetzt, 25 manche Ausführungen des Clemens, die auf den Worten des *προσβύτερος* beruhen (s. Harnad 292), deutliches Licht. Erwähnt wird P. noch von Alexander von Jerusalem (Brief an Origenes bei Eus. 6, 14, 8), Origenes (bei Eus. 6, 19, 3) und Pamphilus (Apol. Orig. bei Phot. Cod. 118). Was Hieronymus (Vir. ill. 36 und Ep. 70 ad Magnum) über Euseb hinaus von ihm zu berichten weiß, ist Fabel. Insbesondere die Behauptung, daß viele Kommentare des P. zur hl. Schrift vorhanden seien, ist nur eine Vergrößerung der oben nach Euseb mitgeteilten Thatsache. Auch Anastasius Sinaita (Contempl. anagog. in Hexaëmeron l. I. MSG 89, 860) und Maximus Confessor (Prolog. ad Opp. S. Dionysii Areop. p. 36 Corder.) bezeichnen den P. als Schriftsteller, dieser, indem er an Euseb billige Kritik übt, der, wie er viele Schriften der Alten 35 nicht verzeichnet habe, weil sie ihm nicht vorgelegen hatten, so auch nicht *Πανταίνου τοὺς λόγους ἀνεγράψεν*.
G. Krüger.

Pantheismus. — Zur Litteratur: Gottlob Benjam. Jäsche, Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem spekulativen und praktischen Wert und Gehalt, 3 Bde, Berl. 1826—32 (der dritte Bd. u. d. Titel: Allheit und Absolutheit oder die alte kosmotheistische Lehre des *Ἐν καὶ Πάν* in ihren modernen idealistischen Hauptformen und Ausbildungsweisen); F. W. Richter, Ueber Pantheismus und Pantheismusforschung; eine historisch-philosophische Abhandlung, Leipzig 1841; F. W. Mayer, Theismus und Pantheismus mit besonderer Rücksicht auf praktische Fragen, Freiburg 1849; E. Boehmer, De Pantheismi nominis origine et usu et notione, Halle 1851 (hierin finden sich die verschiedenen Definitionen vom Pantheismus); Georg Weissenborn, Vorlesungen über Pantheismus und Theismus, Marb. 1859; J. V. Fellenz, Le Panthéisme, principe de la morale universelle, Par. 1873; G. Spaeth, Theismus u. Pantheismus, Oldenburg 1878; W. Driesen-berg, Theismus und Pantheismus. Eine philosophische Untersuchung, Wien 1880; G. E. Plumptree, General sketch of the History of Pantheism, London 1881; W. Dilthey, Der 50 entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit dem älteren pantheistischen Systemen, Archiv f. Gesch. d. Philos., 13, 1900, S. 307—360, 445 bis 482; Ueberweg-Heinze, Grundriß der Gesch. der Philosophie 1.—4. Bd.

Unter Pantheismus hat man, wie der Name das schon sagt, zu verstehen: die Lehre von der Identität des Alls mit der Gottheit, und wenn das All gleich der Welt gesetzt wird, der Welt mit der Gottheit, so daß für Pantheismus auch Kosmotheismus gebraucht werden könnte — ein Wort, das aber nicht üblich ist. Die pantheistische Anschauung ist alt, ist mit sehr frühen Spekulationen des Orients und Occidents schon da, wenn auch in wenig ausgebildeter Form. Der Name ist verhältnismäßig neu. Weber bei den Griechen noch bei den Römern kommt die Bezeichnung vor. Zwar finden wir *Πάν-* 60

*Dei*ov bei griechischen Schriftstellern; da bedeutet es aber einen allen Göttern geweihten Raum, ähnlich Pantheon bei den Römern. Der Ausdruck „Pantheist“ ist, so viel man weiß, zuerst von Toland, dem englischen, gewöhnlich als Freidenker bezeichneten Philosophen, gebraucht, der 1705 eine Schrift herausgab unter dem Titel: Socinianisme truly
 5 stated being an Example of fair Dealing in theological Controversys, to which is profited Indifference in disputes, recommended by a Pantheist to an orthodox friend. Und ehe Toland dann in seiner Schrift Pantheisticon aus dem Jahre 1720 die Bezeichnung „Pantheismus“ brauchte, kam sie schon bei seinem Gegner J. Fay 1709; in dessen Schrift Defensio religionis nec non Mosis et gentis Ju-
 10 daicae vor. Eine die vielen verschiedenen Richtungen und Schattierungen des Pantheismus zusammenfassende Bezeichnung hat es vor Anfang des 18. Jahrhunderts nicht gegeben; höchstens wurden sie mit andern nicht gerade der dogmatischen Religion günstigen Anschauungen zusammen zu den atheistischen gerechnet, womit zugleich eine Anklage gegen sie erhoben wurde. Müßten sich bekanntlich sogar unter der Römerherrschaft die Christen
 15 gefallen lassen, Atheisten gescholten zu werden.

Seit Toland wird der Pantheismus in der Regel in Gegensatz gestellt zu dem Deismus, der allerdings meist auch, wie der Pantheismus es thun muß, Gott als unpersönlich faßt, und wie dieser die Offenbarung im engeren Sinne verwirft, aber Gott nicht auf die Welt einwirken läßt, und zu dem Theismus, der die Persönlichkeit Gottes an-
 20 nimmt und einen Zusammenhang der Welt mit Gott statuieren zu müssen glaubt. Aber keineswegs sind alle Weltanschauungen, die weder dem Deismus noch dem Theismus huldbigen, als pantheistische zu bezeichnen. So hat der konsequente Naturalismus mechanischer Art, wie ihn Demokrit lehrte, in etwas modifizierter Art auch Epikur, mit dem Pantheismus nichts zu thun. Auch kann es sehr zweifelhaft sein, ob jedes monistische
 25 System, wie bisweilen angenommen wird, pantheistisch sei. Rechnet man den obengenannten Materialismus, weil er alles auf Atome, die der Qualität nach von einander nicht verschieden sind, zurückführt, zu dem Monismus, sieht man auch etwa die Monadenlehre Leibnizens als monistisch an, da sie ein dem Seelischen vollständig entgegengesetztes Prinzip nicht kennt, so sind diese Systeme doch nicht pantheistisch, letzteres wenigstens nicht in aus-
 30 gesprochenener Weise. Ferner muß feststehen, daß der Dualismus pantheistische Gedanken nicht in sich aufnehmen kann, da es ja sonst zwei höchste Prinzipien geben müßte, von denen beiden jedes die ganze Welt wäre, also volle Absurdität dabei herauskäme. So wird wohl das Merkmal des Monismus dem Pantheismus zugesprochen werden müssen, aber der Monismus greift weiter als der Pantheismus. Eine genauer bestimmte Er-
 35 klärung als die oben gegebene, eine solche, die allerseits befriedigte, wird nicht leicht möglich sein, so oft auch versucht worden ist, eine aufzustellen. Namentlich ist es nicht zutreffend, wenn als Merkmal des Pantheismus die Immanenz der Dinge in Gott dienen soll, z. B. bei Schelling, Jäsche u. a., da dieses Prädikat die Möglichkeit zuläßt, daß der Begriff Gottes ein weiterer als der der Welt ist. Kant, um dessen Bestimmung des
 40 Pantheismus hier anzuführen, wollte unter ihm verstanden wissen (Krit. der Urtheilskr., S. 373, 1. Ausg.): Die Vorstellung von einer einigen allumfassenden Substanz, oder genauer: von einem Inbegriff vieler, einer einigen einfachen Substanz inhärierenden Bestimmungen, die nötig sei, um für die objektiv-zweckmäßigen Formen der Natur einen obersten Grund der Möglichkeit zu haben. Zweifellos betrifft dies das Wesen des Pan-
 45 theismus, faßt es aber nicht ganz, da von der Gottheit dabei gar nicht die Rede ist, abgesehen von der Schwierigkeit, die darin liegt, daß viele Bestimmungen an einer einfachen Substanz sich finden sollen.

Bei der großen Verschiedenheit der Definitionen des Pantheismus ist es sehr erklärlich, daß man von verschiedenen Seiten verschiedene Arten oder Formen dieser Welt-
 50 anschauung annimmt. Man redet von einem materialistischen Pantheismus, den namentlich die Franzosen wie Holbach gelehrt haben sollen, zu dem aber auch die hylozoistischen Anschauungen der Alten, namentlich die Stoa, zu rechnen wären; ferner von einem kosmologischen, der sich bei den Eleaten finden soll, aber auch die Emanationssysteme, freilich in ganz anderer Form, unter sich fassen müßte. Man glaubt weiter, einen psychologischen
 55 statuieren zu müssen, nach dem Gott die Seele der Welt sei, wobei freilich das All durch die Gottheit keineswegs erschöpft wäre. Man will weiterhin die Lehre Spinozas als ontologischen, die Fichtes als ethischen, die Schellings und Hegels als logischen Pantheismus von den anderen Formen trennen, und schließlich müßte man auch einen mystischen des Meister Eckhart und seiner Geistesgenossen annehmen. Eine besondere Form
 60 des Entwicklungspantheismus oder des evolutionistischen Pantheismus könnte man an-

nehmen, wenn man diesem gegenüberstellen wollte einen starren, namentlich den eleatischen. Man würde freilich die Entwicklung statuieren müssen bei den meisten der eben angegebenen Arten und diese also als evolutionistische zu bezeichnen haben. Es läßt sich nicht leugnen, daß bei diesen mannigfaltigen Formen, deren Zahl hier noch keineswegs erschöpft ist, Verschiedenheiten hervortreten, die namentlich mit sonstigen philosophischen oder religiösen Anschauungen zusammenhängen, wie sich auch eine nicht unbedeutende Differenz herausstellen wird, je nachdem der Vielheit der Einzel Dinge in der Wahrnehmungswelt entweder nur Schein oder wirkliches Sein, vielleicht dieses in modifizierter Weise, zukommen soll. Aber trotz der Verschiedenheiten gehen diese Arten wieder nicht selten in einander über, so daß eine reinliche Scheidung sich kaum durchführen lassen, auch die Bezeichnung nicht immer sicher sein wird; z. B. kann man den eleatischen ebenso gut als ontologischen wie als kosmologischen fassen, vielleicht sogar besser. Abhängig werden die verschiedenen Arten auch sein von der Mannigfaltigkeit der Geistesrichtungen derer, die ihnen huldigen. Der Pantheismus im allgemeinen mag entstanden sein aus demselben Bedürfnis wie der Monismus, nämlich aus dem nach Einheit, indem sich das Denken nicht zufrieden geben konnte mit dem Zwiespalt des Dualismus, namentlich nicht mit dem von Transzendenz und Immanenz, von Gott und Welt. Bei dem Pantheismus muß freilich die Vorstellung von Gott in klarer oder unklarer Weise mit zur Geltung kommen, was bei den verschiedenartigen Formen des Monismus nicht der Fall zu sein braucht. Bei der Ausgestaltung des Pantheismus in mannigfaltigen Formen wird es aber darauf angekommen sein, ob bei ihren Urhebern und späteren Anhängern mehr das begriffliche Denken, oder die Phantasie oder das Gefühl vorgeherrscht hat, wiewohl eine genaue Scheidung hier nicht möglich ist. Es zeigen sich hiernach Unterschiede deutlich bei den Eleaten, bei der Lehre von der Emanation, bei den Mystikern, um nur diese drei hier herauszugreifen.

Von den reineren Formen des Pantheismus sind zu trennen die Formen, bei denen Vermischung mit andern Anschauungen zu Tage tritt, namentlich auf religiösem Gebiete mit dem Theismus, der sehr leicht in die pantheistische Auffassung hinübergreift. Wir finden solche Übergänge schon in der alten Philosophie, aber vielfach bis in das neueste Denken hinein, wo sogar die Paradoxie eines „transcendenten Pantheismus“ (Fortlage) vorgekommen ist. Um die Bedeutung des Pantheismus annähernd zu zeigen, wird es nötig sein, hier auch solche Mischformen wenigstens zu erwähnen.

Gehen wir jetzt auf die einzelnen Gestaltungen des Pantheismus, wie sie die Geschichte aufweist, ein, so wird uns die materialistische Weltanschauung, soweit sie pantheistisch ist, als die naivste, reflexionsloseste, zuerst entgegneten, nicht bei den Orientalen, sondern bei den Griechen. Schon bei den sogenannten Hylikern oder Hylozoisten zeigt sich Neigung zum Pantheismus: Sie nehmen ein Prinzip an, dessen Umwandlungen die einzelnen Dinge der Welt bilden. Wenn dieses auch nicht gerade Gott von ihnen genannt worden sein mag, so hat doch Thales nach der Angabe des Aristoteles geglaubt (De anima I, 5), Alles sei voll von Göttern (*πάντα πλήρη θεῶν εἶναι*), und nach demselben Aristoteles (Phys. III, 4) umspannt und beherrscht das *ἄπειρον* des Anaximander Alles, und dieses Unendliche ist das Göttliche, wobei es freilich sehr unsicher ist, ob dies Ausdrücke Anaximanders selbst sind. Bestimmter kommt der Pantheismus bei Heraklit zu Tage, der das ewig lebende Feuer als Urstoff ansah, aus dem sich Alles entwickle, und in das Alles zurückgehe, indem das Feuer den Logos in sich habe und so nach vernünftiger Ordnung sich entzünde und verlösche, so daß der große Weltprozeß bis zur *ἐκπύρωσις* hin ein objektiv logischer sei. Dieses Prinzip der warmen, vernünftigen Luft — denn die wird man hier unter Feuer verstehen müssen, zumal das Prinzip sich nicht in Luft umwandelt, wohl aber in Wasser und Erde — ist nach Heraklit offenbar gleich der Gottheit, obwohl er selten von dieser spricht. Am deutlichsten zeigt sich der Pantheismus in den Worten (Fragm. 67, Diels): *ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος, εὐρήνη, κόρος λιμός, ἀλλοιοῦται δὲ ἕκαστος (πῦρ) ὅπῃται συμμυγῆ θνώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου*. Gott ist hiernach überall, wo Tag und Nacht ist, Winter und Sommer u. s. w., und verwandelt sich, woraus deutlich erhellt, daß er dem Urstoff identisch gesetzt wird. Auch Logos heißt das Urprinzip im Wechsel der Namen, wie alle Dinge im Fluß sind, und als solcher ist er Allen gemein, und Pflicht ist es dem Gemeinsamen zu folgen; aber die meisten leben so, als wenn sie eine eigene Einsicht hätten (Fragm. 2). Es tritt hier die Schwierigkeit schon hervor, mit der jeder Pantheismus zu kämpfen hat: die Einzelnen sind alle Umwandlungen des Feuer-Logos, stehen unter dem allgemeinen Weltgesetz, das sogar in ihnen ist, und doch ist die Welt

- zahl unvernünftig in ihrem Urteil und ihrem Thun. Die Wahrheit kommt den Menschen zu Ohren, aber sie sind gleich Tauben; das Sprichwort sagt von ihnen, daß sie, obwohl antwesend, doch abwesend sind. Woher kommt diese Abkehr von dem Allgemeinen in den höchsten Produkten der Natur, während sonst Alles nach dem Logos dahinzusfließen scheint:
- 5 Heraklit giebt darauf keine genügende Antwort. Denn wenn er sagt: Bei Gott ist Alles schön und gut und gerecht, die Menschen aber sähen einiges für gerecht, anderes für ungerecht an, woraus hervorzugehen scheint, daß die angeführten Begriffe keine absolute Geltung bei den Menschen zu haben brauchten, so ist nicht einzusehen, warum er die, welche vom Allgemeinen, d. h. auch vom Rechten oder Gerechten abfallen, bitter tadel:
- 10 Und wenn er ferner mit dem Satz: *ἦθος ἀνθρώπων δαίμων*, das Schicksal des Menschen, also auch seine Abkehr vom Logischen, dem Charakter des Menschen zuschreibt, so ist doch der Charakter eine Folge des allgemeinen Gesetzes oder der allgemeinen Vernunft, und diese wendet sich in ihm gegen sich selbst. Die Lösung, wie sie bei den Stoikern und Neuplatonikern später darin gesucht wird, daß zur Harmonie der ganzen Welt auch das
- 15 Schlechte, wie Schatten zum Lichte gehöre, klingt allerdings in seiner Lehre von der Harmonie, die aus Entgegengesetztem bestehen müsse, an, wird aber von ihm auf den ethischen und intellektuellen Abfall des Menschen nicht bezogen. — Welchen Ernst Heraklit mit seiner Allgegenwart der Götter machte, dafür mag noch die Erzählung dienen, wonach er Fremden, die ihn besuchen wollten und ihn in der Küche sich wärmend fanden
- 20 und deshalb zögerten, näher zu treten, zurief, sie möchten nur dreist hereinkommen, auch hier seien Götter (*εἶναι γὰρ καὶ ἐν ταῦθα θεούς*, Arist., *De part. an.* I, 5).
- An die Hylozoisten schloß sich in seinen Grundanschauungen der erheblich nach Anaxagoras lebende Diogenes von Apollonia an, der seine Einheitslehre vielleicht gerade im Gegensatz zu dem Dualismus des Klazomeniers aufstellte. Ihm scheint der mit Denken
- 25 begabte Urstoff der von den Leuten Luft genannte Stoff zu sein, und dieser lenkte Alles und beherrsche Alles. Diesen hält er für Gott (statt *ἔδος* zu lesen *θεός*, s. Diels, *Die Fragm. der Vorsokratiker* S. 349), der überall sei, Alles verwalte und sich in Allem finde. Nicht ein Einziges gebe es, das nicht an ihm teil hätte. Freilich nähmen nicht alle Dinge in gleicher Weise an ihm teil, es gebe vielmehr viele Stufen der Luft wie des Denkens.
- 30 So gehen nach Diogenes alle Einzelercheinungen aus dem Urstoff hervor und kehren auch wieder, wie das schon vor Diogenes gelehrt worden war, in ihn zurück. In ihm muß aber eine Geisteskraft wohnen, ohne die eine Ordnung, wie sie sich in der Welt findet, gar nicht möglich wäre. So ist bei Diogenes der Pantheismus in reiner, wenn auch noch nicht durchgeführter Form ausgesprochen.
- 35 Klar kommt der Pantheismus zur Geltung bei den Stoikern, die ja im wesentlichen auf physischem Gebiet dem Heraklit folgten, indem sie sich zu einem organischen oder dynamischen Materialismus bekannten, nicht zu einem mechanischen, wie Demokrit und Epikur. Der Urstoff, d. h. die Gottheit oder das göttliche Feuer, verwandelt sich, damit eine Welt zustande komme, in Luft und Wasser, von dem letzteren ein Teil in
- 40 Erde. Feuer und Luft sind bei der Bildung und Weiterentwicklung der Welt die mehr thätigen, die beiden andern die leidenden Elemente, so daß es bisweilen den Anschein hat, als verfielen die Stoiker in den platonisch-aristotelischen Gegensatz von Form und Stoff, also in den Dualismus. Es ist dies aber in Wirklichkeit nicht der Fall, soviel Ähnlichkeit auch da ist: die bildende Kraft ist bei ihnen auch Stoff, elastische, warme Luft, die durch die gröberen Stoffe geht, die Gestalt der einzelnen Dinge hervorbringt und ihnen
- 45 Halt (*τόνος*) verleiht. Allerdings scheint der Pantheismus bei der Stoa nicht folgerichtig durchgeführt zu sein, insofern dieser feinste Stoff nach seiner Differenzierung aus dem Urfeuer als das künstlerische Feuer im Unterschied zu dem verzehrenden oder als die höchste Vernunftkraft oder als Gott bezeichnet wird, auch als Weltseele, so daß nur der feinere, gewissermaßen geistigere Teil der Welt göttlich wäre. Allein diese scheinbare Inkonssequenz findet ihre Berichtigung darin, daß sich die ganze Welt wieder in Feuer auflöst und dieses Feuer mit der Weltseele oder mit Zeus als identisch gesetzt wird, so daß Christophos sagen konnte (Plut. *De Stoic. rep.* 38): „Sonne und Mond und die andern Götter sind geworden, Zeus aber ist ewig“. Die Weltentwicklung beginnt nach der
- 55 *ἐκπύρωσις* wieder von neuem, es wiederholt sich ganz derselbe Prozeß der Verwandlung und Rückverwandlung in ganz gleicher Weise unzählige Male, wie diese Wiederkehr aller Dinge ja mehrfach im Altertum gelehrt wurde im Gegensatz zu der von Aristoteles vertretenen Lehre von der Ewigkeit der Welt. Das Logische und Teleologische herrscht in der Welt, wie auch die Lehre von dem *λόγος σπερματικός* zeigt, der für die Entwicklung aller Dinge die vernünftigen, aber doch materiellen Samentkeime in sich enthält.

Jedoch reicht diese Zwecklehre nur bis zur *ἐπιπόρευσις*; mit dem Weltbrande ist alles Vorhergehende noch so Zweckvolle vernichtet und zwecklos gemacht. — Die Entwicklung der Welt geschieht nach bestimmter Ordnung, nach der *εἰμασμένη*, die, da sie vernünftig ist, auch als Vorsehung bezeichnet wird, so daß sich der Mensch ihrer Führung vertrauensvollst hingeben kann. Es ist ja Gott, der für Alles sorgt als gütiger, wohlthätiger Vater, ohne den nichts geschieht mit Ausnahme dessen, was die Bösen thun in ihrem Unverstand. Soweit die Welt physisch betrachtet wird, ist Alles aufs beste geordnet, sobald die Stoiker aber das Ethische berühren, da herrscht der schlimmste Pessimismus: da sollen die Menschen frei sein und insofgedessen herrscht der Irrtum und die Sünde, ja Majerei, so daß von dem menschlichen Leben als dem unerfreulichsten und schmachlichsten aller Dramen gesprochen wird, Klagen, die z. B. bei Seneca sehr stark zur Geltung kommen, aber auch schon bei Chryppos und Kleantes laut werden. Wie die menschliche Seele, die ein Teil oder Ausfluß der Gottheit ist und mit ihr immer in Wechselwirkung steht, einmal frei sein soll in dem Wählen von Tugend und Laster, sodann aber auch diese Freiheit aufs schlimmste gebrauchen soll, nicht in Übereinstimmung mit der Natur lebend, sondern im Gegensatz zu ihr und der Vernunft, ist bei dem Pantheismus der Stoa nicht zu erklären. Die Theodizee, die sie auf physischem Gebiete gaben, konnte auf dem ethischen in keiner Weise genügen. Die stoische Schule liebte freilich die Antinomien, von denen die hauptsächlichste der real bestehende Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit war.

Nach dem Philosophen auf dem Throne, der es noch besonders liebte, mit seinem Dämon, seiner Seele, d. h. dem Göttlichen in einsamer Betrachtung zusammen zu sein und so an die pantheistische Weltanschauung erinnert, erlosch die Stoa als Schule, während ihre Lehren zum Teil im Christentum modifiziert fortlebten, z. B. die von den *rationes seminales*, mit der die vom *lumen naturale* zusammenhängt, und auch auf die Entwicklung der Philosophie von Einfluß waren. Auf den Materialismus des 18. Jahrhunderts in Frankreich werden sie freilich nicht eingewirkt haben, da dieser im eigentlichen Sinne gar nicht pantheistisch genannt werden kann: Bei den Stoikern ist Gott Weltprinzip, bei Holbach ist er eigentlich nur ein leeres Wort, mit dem man zur Not die thätige Natur bezeichnen kann. Eher könnte ein Zusammenhang Tolands mit der Stoa angenommen werden, der in seinem *Pantheisticon* (1720) eine pantheistische Religion der Zukunft entwarf und deren Kultus sich auf Wahrheit, Freiheit und Gesundheit beziehen ließ und in den Briefen an Serena (nur die drei ersten an diese, d. h. an Sophie Charlotte, Königin von Preußen, die zwei weiteren an einen Holländer gerichtet) 1704 einen hylozoistischen Pantheismus lehrt, der in manchem an die Stoa innert. Die Materie ist nicht inaktiv, sondern mit Bewegung begabt; daher bedarf es nicht einer außenstehenden Kraft, um die Einzelercheinungen hervorzubringen, noch einer vom Körper verschiedenen Seele. Das Einzelne ist aus dem Ganzen entstanden, das All ist eines, unendlich und mit Vernunft begabt. Das Gesetz der Natur, die Seele der Welt ist Gott, aber nicht von der Welt zu trennen, ebensowenig wie die menschliche Seele vom menschlichen Leibe.

Haben wir bis jetzt eine Form des Pantheismus kennen gelernt, in der die Materie das Wirkliche, aber zugleich in Entwicklung begriffen, lebendig ist, sogar meist als vernünftiges Leben gedacht wird, so steht dieser eine Form der Starrheit, Leblosigkeit gegenüber, die sich zuerst deutlich zeigt bei den Eleaten. Xenophanes war der erste griechische Philosoph, der den Monotheismus entschieden und ausdrücklich lehrte mit kräftiger Bekämpfung aller anthropomorphischen Anschauungen der Gottheit, zugleich aber diese gleich der Welt setzte, wie Aristoteles berichtet: Xenophanes auf die ganze Welt blickend, sagte: das Eine sei Gott (*Metaph. I, 5: εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναι φησι τὸν θεόν*). Dieser einige Gott, oder die Welt, ist nicht geworden, so da das Seiende nicht erst werden kann, er füllt den ganzen Raum aus, ist ohne Bewegung und Veränderung. Es giebt keine einzelnen Glieder, getrennt voneinander an ihm, sondern Alles an ihm ist Auge, ist Ohr, ist Denkkraft und mühelos lenkt er alles nur mit seinem denkenden Geiste. Alles das, was die Sterblichen ihm andachten, ist Irrtum. Eine weitere Ausführung der Lehre, in der vielleicht auch die hervortretenden Widersprüche gehoben wurden, finden wir in den dürftigen Fragmenten des Dichterphilosophen nicht, aber das Lösungswort für die Alleinslehre: *ἓν καὶ πᾶν*, wie es sich in dieser Form allmählich eingebürgert hat, ist bei ihm gegeben, wenn es auch richtiger lauten sollte: *τὸ πᾶν ἓν*. Als bezeichnender Spruch für den Pantheismus, wofür es oft angeführt wird (s. z. B. Jäsche in der Litteratur zu diesem Artikel), kann es, genau

genommen, nicht dienen, da die Gottheit in der Formel fehlt, und es auf diese doch besonders ankommen muß. Bei Xenophanes selbst wird allerdings dies All-Eine mit der Gottheit identifiziert, wie auch Theophrast bei Simplicios (Phys. 22, 30) bezeugt: τὸ γὰρ ἐν τούτῳ καὶ πᾶν τὸν θεὸν λέγειν ὁ Ξενοφάνης.

- 5 Anders Parmenides, der die Einheit des Seienden namentlich hervorhob und dies allein als existierend ansah, während das Nichtsein, das Werden keine Existenz habe. Die ganze mit den Sinnen wahrnehmbare Welt ist nichts als Trug oder Schein, das wahre Sein, das Eine ist nur mit dem Denken zu erfassen. Diesem seinem All erteilt Parmenides die Prädikate, die ihm zukommen im Gegensatz zu dem Nicht-Wirklichen:
- 10 Es ist ungeworden — denn woraus sollte es geworden sein? —, es kann auch nicht zerstört werden. Es ist ein Ganzes, als Einziges geboren, unbeweglich und ohne Ende. Es war nicht und wird nicht sein, weil es alles zusammen nur jetzt ist, Eins und unteilbar, ein kontinuierliches Ganze, überall sich selbst gleich und auch ewig mit sich identisch, denkend und alles Denken in sich befassend, aber nicht etwa das abstrakte Sein, sondern
- 15 ähnlich der Masse einer wohlgerundeten Kugel, in der an einer Stelle nicht etwa mehr Seiendes als an der andern ist. Es geht hieraus hervor, daß Parmenides sich das Sein materiell und begrenzt, also körperlich gedacht hat. Wie aus dieser ewigen, unveränderlichen Masse die Erscheinungswelt hervorgegangen oder zu erklären ist, darauf läßt sich Parmenides nicht ein, wenn er es auch nicht verschmäht, die Sinnenwelt auf physikalische
- 20 Art entstehen zu lassen. — Monist, auch wohl Materialist, freilich dieses nicht im gewöhnlichen Sinne, war Parmenides — ob man ihn auch als Pantheisten zu bezeichnen das Recht hat? Die theologischen Gedanken seines Vorgängers waren offenbar zum Teil aus religiösem Sinne geflossen, den er sich bei seinem unsteten Sängereleben bewahrt hatte, darum der entschiedene Kampf gegen den Polytheismus, gegen die anthropopathische
- 25 Gestaltung der Götter oder Gottes, die gegen das religiöse Gefühl verstieß. Er spricht von Göttern und Gott häufig, während in den uns erhaltenen Fragmenten des Parmenides Gott nirgends erwähnt wird, um so wunderbarer, als er doch entschieden die Dichtungen des Urhebers der Alleinslehre gekannt hat. Wenn Spätere, z. B. Stobaios (Ekl. I, 60) von Gott bei Parmenides sprechen (*Παρμενίδης τὸ ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον οὐρα-*
- 30 *νοειδές*, scil. τὸν θεόν), so ist dies nicht zu beachten. Man braucht nur die Umgebung zu berücksichtigen, in der sich diese Notiz des Stobaios findet, um zu sehen, wie unglaubwürdig sie ist. Wahrscheinlich glaubte Parmenides, neben dem Seienden nicht noch etwas setzen und nennen zu dürfen, das mit diesem doch ganz identisch, und dem deshalb die Prädikate des Seienden in vollem Maße zutämen. Vielleicht glaubte er auch Mißverständ-
- 35 nisse durch das Schweigen von der Gottheit eher ausschließen zu können, zu deren Entstehen durch das Hereinziehen der Gottheit neben der so starken Betonung des einen Seienden vielleicht Veranlassung gegeben wäre. Auch bei dem letzten der Eleaten, bei Melissos, der dem Parmenides in der Lehre vom starren Sein zu Hilfe kam, ist von Gott nicht die Rede. Er soll sogar (Diog. L. IX, 24) gemeint haben, über die Götter
- 40 dürfe man nichts äußern, da es keine Kenntnis von ihnen gebe. Hat er dies wirklich gesagt, so ist es wohl so zu erklären, daß er sich scheute, über die Volksgötter etwas zu äußern, die er nicht annehme und von denen er demnach auch nichts wisse. — Offenbar ist dem Parmenides, wie seinem letzten Nachfolger, die Gottheit mit dem Seienden ganz zusammengefallen, so daß man ein Recht hat, sie Pantheisten zu nennen; nur wird ihre
- 45 Lehre keine religiöse Färbung wie die des Xenophanes gehabt haben.

Die Eleaten wurden von Platon im Theaetet als *στασιῶται τοῦ ὄλου* bezeichnet, sie hielten das All gleichsam im Stillstand, konnten keine Entwicklung des Seins annehmen; so war es auch nicht möglich, daß ihre Lehre, nachdem sie die feste Prägung durch Parmenides erhalten hatte, sich weiter ausbildete. Verteidiger in der Polemik gegen

50 die gewöhnlichen Erfahrungsbegriffe, und in der Verstärkung der positiven Argumente konnten auftreten und traten auf, aber die Hauptsache der Einheit und der Unbeweglichkeit mußte starr stehen bleiben und konnte höchstens in einer Entgegensetzung gegen die Kenntnis der Erscheinungswelt, wie bei Platon, eine Rolle spielen, in der freilich die Einheit sich sogleich in die Vielheit auflösen mußte. Eine ethische Wendung konnte der

55 folgerichtigen Alleinslehre auch nicht gegeben werden; da ja das Individuum weder für sich noch in einem sozialen Körper mit Vielen zusammen zu einer gesonderten Stellung dem All gegenüber gelangen konnte, und eine solche wäre für die Aufstellung einer Moral doch nötig gewesen. — Auch die Lehre der Megariker, die auf der eleatischen zweifellos fußte, läßt sich nicht als eine Weiterentwicklung ansehen, da in ihr unter dem Einfluß

60 der sokratischen Ethik bloß eine Änderung der Bezeichnung des Einen stattfand, das Eu-

Keines das Gute nannte, von dem er sagte, es könne auch gefaßt werden als Einsicht oder als Gott oder als Vernunft (Diog. L. II, 106). Ist auch hiermit der Pantheismus deutlich ausgesprochen, so war das Prinzip doch einer weiteren Entfaltung nicht fähig, war auch nicht zur Aufstellung einer Ethik zu brauchen. Im übrigen sind wir über die Eukleidische Lehre zu wenig unterrichtet, um eine erwünschte Einsicht in sie erlangen und ein sicheres Urteil über sie fällen zu können.

Eine gewisse Ähnlichkeit mit der eleatischen Philosophie, ohne daß sich ein bestimmter geschichtlicher Zusammenhang nachweisen ließe, hat der Monismus Spinozas, der in ganz unzweideutiger Weise als Pantheismus auftritt. Bei ihm ist die Substanz das allein wahrhaft Seiende, die als Seiendes nicht durch ein Anderes hervorgebracht sein 10 kann, sondern ihre Existenz mit ihrem Begriffe des Seienden zugleich hat. Diese Substanz, die vermöge ihrer Fassung als Seiendes nur eine ist, wird gleich Gott gesetzt und dieser ist wieder gleich der Natur: *Deus sive natura*. Hiermit ist der Ontologismus, der Pantheismus, der Naturalismus gegeben. Da nun alles, was erscheint, entweder etwas Außerer, d. h. Ausgedehntes, oder etwas Inneres, d. h. Seelisches ist, so sind dies die 15 beiden Formen, in denen uns das Seiende zum Bewußtsein kommt, die beiden Attribute des Seins oder der Substanz oder Gottes: Ausdehnung und Denken, die einzigen, die von uns erkannt werden. In Wahrheit giebt es unendliche, da die Substanz oder Gott nach allen Seiten unendlich ist, also auch nach der Seite der Attribute keine Beschränkung erleiden darf; nur sind uns mit unserem beschränkten Vermögen andere unfählich. Mit der 20 Annahme dieser beiden für uns erkennbaren Grundeigenschaften an der Substanz war der Dualismus Descartes' überwunden, der für die Erscheinungswelt zwei voneinander ganz verschiedene Substanzen angenommen hatte, die ausgedehnte und die denkende, über denen als geschaffenen freilich Gott noch stehen sollte, als der schaffende, der zu seiner Existenz keines anderen Dinges bedarf. Die Einzel Dinge, die in der Erscheinungswelt vorhanden sind, 25 sollen nach Spinoza wechselnde Gestaltungen, Modi der Attribute sein, zu vergleichen vielleicht am besten mit den Wellen des Meeres, die auftauchen und verschwinden, ohne zum Wesen des Meeres zu gehören, aber freilich hinkt dieses Bild auch. Jeder Modus ist ein solcher in beiden Attributen zugleich, indem, was auf der einen Seite der Substanz geschieht, auch auf der andern geschehen oder sich darstellen muß, wie der Mensch als 30 Ganzes nach seiner körperlichen Qualität ein Modus der Ausdehnung, nach seiner geistigen ein solcher des Denkens ist. Eine Wechselwirkung zwischen diesen beiden Seiten findet weder in der ganzen großen Natur noch im Menschen statt, sondern voller Parallelismus: *ordo et conexio idearum idem est ac ordo et conexio rerum*. Wie die Einzel- 35 dinge in der Doppelheit ihrer Prädikate nach Spinoza aus der Substanz hervorgehen, das ist schwer zu sagen. Sein Hauptwerk, die Ethik, ist streng nach mathematischer Methode verfaßt, so daß alle seine Sätze, die auch die Erscheinungswelt betreffen, in strengster Folge sich aus den Definitionen, von denen die der Substanz, des Attributs, des Modus und Gottes die bedeutungsvollsten sind, und den Axiomen ergeben. Auch die ganzen Be- 40 stimmungen des Menschen, sogar dessen Affekte werden auf diese Art abgeleitet. So ruhen alle Dinge in Gott, und wie sich aus der Definition des Dreiecks in jedem Augenblicke alle das Dreieck betreffenden Sätze herausziehen lassen, so müssen sich zu jeder Zeit alle einzelnen Gegenstände aus der Substanz entwickeln lassen. Sie dann aus Gott erklären oder in Gott schauen, heißt sie *sub quadam aeternitatis specie* oder *sub aeternitatis specie intelligere*. Aber durch diese mathematische, gleichsam ewige Ableitung 45 wird die Wirklichkeit weder erklärt noch hervorgebracht. Es ist das dieselbe große Schwierigkeit in den meisten metaphysischen Systemen, die nicht darzuthun vermögen, wie aus dem Sein das Werden entsteht, eine Schwierigkeit, die von den Spinoza geistesverwandten Eleaten gar nicht berührt wurde, indem sie einfach dem Sein den trügerischen Schein entgegenstellten. Nach Spinoza kann es im Grunde keinerlei Werden, keine wirkliche Be- 50 wegung, keine eigentlich wirkende Ursache geben, nur Grund und Folge, und noch viel weniger einen Zweck, der ja in der Mathematik absolut keine Stelle haben kann. Trotzdem soll Gott bei Spinoza die Ursache der ganzen Welt sein, die *natura naturans* gegenüber der *natura naturata*, er ist die Ursache des Wesens aller Dinge, ihres Eintritts in die Existenz und ihres Beharrens, aber er ist nicht eine transcendente, über den 55 Dingen stehende Ursache, sondern die immanente. Jedoch soll er nicht unmittelbar das Einzelne bewirken, sondern mittelbar durch Einzelnes wieder, so daß strengster Kausalzusammenhang zwischen den einzelnen Dingen stattfindet, aber ein solcher stets nur je auf einer Seite, in einem Attribute des Seins, nicht von einem auf das andere übergehend. Die Dinge der Welt sind demnach streng determinirt, auch der Mensch macht 60

keine Ausnahme davon, selbst Gott ist durch die Notwendigkeit seines Wesens bestimmt und kann nicht willkürlich etwas thun oder unterlassen. Darin, daß er nur durch sich bestimmt ist, liegt die Freiheit Gottes. Verstand und Wille kommen Gott nicht zu, ebensowenig wie die individuelle Existenz, da mit dieser eine Beschränkung verbunden wäre, aber jede *determinatio* ist eine *negatio*, welche letztere nicht auf Gott fallen kann, da er das allerrealste Wesen ist nach der Definition: *Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit*. Aus der Unendlichkeit Gottes ergibt sich von selbst, daß alle Dinge, nicht nur die Attribute, sondern auch die Modi in Gott sind: *Quicquid est in Deo est et nihil sine Deo esse nec concipi potest*. Hiernach fällt auch auf Gott die Ausdehnung oder die Materie, aber ganz verfehlt würde es sein, Spinoza einen Materialisten zu nennen, ebenso falsch wie ihn als Spiritualisten aufzufassen, höchstens kann man sagen, daß er beides zugleich sei. Er ist auch weder Atheist noch Kosmist, welche letztere Bezeichnung auch auf ihn angewandt worden ist, sondern im eigentlichen Sinne Pantheist. Daß er unter seinem Gott etwas ganz anderes verstand als der jüdische oder christliche Theismus, zog ihm und seinen Anhängern den Vorwurf des kraßesten Atheismus zu.

Während es der eleatischen Philosophie nicht möglich gewesen wäre, eine Ethik aufzustellen, ging schließlich bei Spinoza die ganze Absicht des Philosophierens auf das praktische Ziel der Erwerbung der Glückseligkeit los, wie schon aus dem Titel seiner ersten Schrift: *De Deo et homine eiusque felicitate*, hervorgeht, wie aber namentlich aus seinem Hauptwerk, seiner Ethik, erhellt. Er hebt zwar in diesem mit der Gottheit an, aber er giebt diese Bestimmungen der Gottheit doch nur, weil Gott erkannt sein muß, um den Menschen frei von den Leidenschaften zu machen und ihn so die Glückseligkeit erreichen zu lassen. Sieht der Mensch erst ein, daß alles in unabänderlicher Ordnung von Gott abhängt, daß kein Ding für sich besteht, sondern jedes gleichsam in Gott ruht, dann kann er auch nicht mehr durch äußere Ereignisse betrübt oder zu Leidenschaften erregt werden. Schaut der Mensch sich selbst und alle anderen Dinge in Gott, so hat er seine Vollendung erreicht, die in der Erkenntnis liegt, damit ist Freude verbunden, Freude von der Vorstellung Gottes begleitet, d. h. Liebe, in diesem Falle intellektuelle Liebe zu Gott, der mystische Schlüsselstein des spinozistischen Systems und der seines Pantheismus, da die Modi sich hierbei wieder in Gott fühlen. Die Ethik war ihm aber erst möglich durch seine Lehre von dem Modis, von den Einzeldingen, die zwar kein selbstständiges Wesen haben, aber doch als individualistische Elemente in dem Monismus Spinozas ihre Eigenart gleichsam losgelöst vom Allgemeinen besitzen, vermöge deren die Menschen z. B. Imagination haben, leidenden Zuständen unterworfen sind, von denen sie ablassen müssen, um in der Gottheit ihre Vollendung zu finden.

Es ist bekannt, wie der Pantheismus Spinozas bis weit in das 18. Jahrhundert hinein trotz vieler heimlicher Anhänger namentlich von den Theologen angegriffen, auf das heftigste geschmäht und verachtet wurde, wie selbst Leibniz sich mehr und mehr von der spinozistischen Philosophie zurückzog. Christian Wolff, der von seinen Widersachern des spinozistischen Fatalismus geziehen wurde, hält es für das beste, in seiner *Theologia naturalis* eine energische Widerlegung der Lehre Spinozas zu geben, worin er zum Schluß sagt: die Spinozisten seien nach jedermanns Meinung für Gottesleugner gehalten worden und ihre ganze Lehre für gottlose Ansicht. Dabei sei es auch gekommen, daß bisher noch niemand aufgetreten sei, der sich unterfangen hätte, Spinoza von dieser Anklage frei zu sprechen, obwohl sonstige Schriftsteller, die man der Gottesleugnung beschuldigt, ihre Verteidiger gefunden hätten. Lessing konnte noch bemerken, man habe Spinoza behandelt wie einen toten Hund. Doch erfolgte Ende des 18. Jahrhunderts eine gewaltige Aenderung, größtenteils infolge des Streits zwischen Jacobi und Mendelssohn über den Spinozismus Lessings, und an Stelle der Verachtung trat die größte Verehrung. Auch unternahm man es, Spinoza von der Bezeichnung Pantheist zu befreien und ihm Theismus zuzuschreiben, wie dies Herder in „Gott, einige Gespräche über Spinozas System“, 1787 that und später Voigtländer, Spinoza nicht Pantheist, sondern Theist (ThStk, 1840, Heft 3), Versuche, die freilich als durchaus verfehlt angesehen werden müssen. Spinoza ist entschiedener Pantheist, wenn auch Inkonssequenzen in seiner Lehre vorkommen.

Der Kriticismus Kants wollte sich vom Pantheismus bestimmt abwenden, mit Spinoza keine Berührung haben; die Vernunft muß an einen Gott glauben, an eine von der Natur verschiedene Ursache der ganzen Natur, an eine der moralischen Gesinnung

gemäße Kausalität, der Verstand und Wille zukommt. Theoretisch bewiesen kann das Dasein der Gottheit nicht werden, es ist aber ein praktisches Postulat. Und zwar wird man nicht anstehen, Kant wegen der Prädikate, die er Gott zuschreibt, einen Christen zu nennen. Trotzdem findet sich manches bei ihm, das seiner Lehre eine pantheistische Färbung verleiht. Es ist namentlich solches in seiner Ethik zu bemerken, nach welcher die praktische Vernunft die sittlichen Gesetze giebt, die Pflichten dem Menschen auferlegt. Die Vernunft ist aber die des Menschen selbst, bei allen Menschen dieselbe, sonst könnte das Sittengesetz ja nicht allgemeingiltig sein. Hiernach ist der Mensch autonom; wie er der Natur die Gesetze giebt, so daß Natur durch ihn erst fertig wird, ebenso ist er der Gesetzgeber auf praktischem Gebiet. Religiöse Gesinnung oder Religion entsteht nur, wo unsere Pflichten, die Gebote unserer eigenen Vernunft sind, als Gebote Gottes erkannt werden. Dieselben Gebote rühren also von unserer Vernunft und zugleich von Gott her. Einen doppelten Gesetzgeber giebt es aber nicht; so muß also die Vernunft auch die Gottheit sein. Man sieht nicht ein, wie sich Kant dieser Folgerung hätte entziehen können, wiewohl sie ihm widerstrebt haben würde (vgl. dazu Just. Schultze, D. Pantheismus bei Kant, Leipzig 1900, u. Paul Fleischer, Pantheist. Unterströmungen in Kants Philosophie, Leipzig 1902). Die idealistischen Systeme, die auf Kant folgten und auf ihm fußten, werden mit mehr oder weniger Recht als pantheistisch bezeichnet. Aber man ginge zu weit, wenn man behaupten wollte, sie wären als solche von Kant besonders abhängig. Vielmehr als Kant hat auf ihren Pantheismus Spinoza eingewirkt, da sie wie dieser den ganzen Inhalt des Seins als Wesen des Absoluten oder Göttlichen ansehen. Vielleicht hat Spinoza am wenigsten auf Fichte Einfluß gehabt, der allerdings zuerst mit ihm sich befreundet hatte, ehe er in die Richtung Kants kam.

Eine Art Pantheismus, der immerhin mehr an Kants Ethik als an Spinozas Lehre erinnert, läßt Fichte in seiner Abhandlung: „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“, 1798, erkennen, wenn er sagt, die lebendige und moralische Ordnung sei selbst Gott; wir bedürften keines anderen Gottes und könnten keinen anderen fassen. Es gebe keine Veranlassung in der Vernunft, aus dieser moralischen Ordnung herauszugehen und noch ein besonderes Wesen als Grund derselben anzunehmen. Und für keinen, der nur einen Augenblick nachdenke und das Ergebnis dieses Nachdenkens sich eingestehe, könne es zweifelhaft sein, daß der Begriff von Gott als einer besonderen Substanz unmöglich und widersprechend sei. Jedem Individuum sei in dieser Weltordnung, d. h. also in Gott, seine bestimmte Stelle angewiesen. In seiner Lehre, die an die transcendente Apperzeption Kants anknüpft, ist das absolute Ich, aus dem das individuelle deduziert werden muß, im Grunde gleich der Gottheit, und später, z. B. in der „Anweisung zum seligen Leben“ 1806, nahm er den Ausgangspunkt seines Spekulierens überhaupt vom Absoluten. Gott ist ihm da das allein wahrhaft Seiende, das sich durch sein absolutes Denken die äußere Natur gegenüberstelle. Gott ist Alles in Allem, so daß der Pantheismus mit seinem *Εν και παν* zum Ausdruck kommt.

Von der fichteschen Lehre ging Schelling aus und urteilte, auf diesem Standpunkt stehend, über den Spinozismus als das konsequenteste und vollendeteste System des Dogmatismus ungünstig. Als bald kam er hiervon ab, wandte sich Spinoza zu und bildete sein Identitätssystem aus, das sehr an Spinoza erinnert, nur nicht dessen Starrheit des Seienden oder der Substanz beibehält, diese vielmehr vollständig überwinden will durch den Begriff der Entwicklung, der bei Schelling in den Vordergrund tritt. Objekt und Subjekt, Reales und Ideales, Natur und Geist sind ihm jetzt identisch in etwas höherem, das weder Subjekt noch Objekt, auch nicht beides zugleich, sondern nur die absolute Identität ist, als das echte Prinzip des wahren Idealismus, des weder bloß subjektiven noch des bloß objektiven, sondern beide unter sich fassend. Die ursprüngliche Einheit tritt über in die Gegenätze des positiven oder idealen und des negativen oder realen Seins, d. h. in Natur und in Geist. Die Natur ist durchaus Leben: alle Naturursachen sind untereinander verknüpft und bringen einen Gesamtorganismus hervor, dessen Prinzip die Weltseele ist, das Göttliche in ihr. Dieses zeigt sich auch in der Geschichte, die ebenso wie die Natur ein Ganzes bildet. Wir erkennen in ihr wie in der Natur die allmähliche Offenbarung des Absoluten, das an keiner Stelle selbst sichtbar ist, vielmehr beweist die ganze Geschichte das Dasein Gottes. Pantheistisch ist auch die spätere Anschauung Schellings, wie sie in seinen „Philosophischen Untersuchungen über die menschliche Freiheit“ zu Tage tritt und Ähnlichkeit mit der Mystik Jak. Böhmes zeigt (1809); da werden in Gott drei Momente unterschieden: einmal die Indifferenz, der Urgrund oder Ungrund, worin noch keine Persönlichkeit zu finden ist, der Anfangspunkt des göttlichen Wesens,

die unbegreifliche Basis alles Realen, zu zweit die Spaltung in Grund und Existenz, und zu dritt die Identität oder die Versöhnung des Entzweiten. Das Ursein besteht in Wollen; wird der partikulare Wille mit dem univeralen eins, so entsteht das Gute, trennen sie sich, so entsteht das Böse. Der Mensch erlöst die Natur, er steht im Mittelpunkt, und durch ihn als Mittler nimmt Gott die Natur an und macht sie göttlich.

Weniger der Zusammenhang mit Spinoza, aber entschiedener Pantheismus tritt bei Hegel hervor, obwohl dieser dem Namen „Pantheismus“ äußerst abgeneigt ist. Er meint (Encyclop. § 573), es habe der Frömmigkeit und selbst der Theologie mehr Ehre gemacht, ein philosophisches System, z. B. den Spinozismus des Atheismus als des Pantheismus zu beschuldigen, obgleich jene Beschuldigung auf den ersten Blick härter erscheine. Die Beschuldigung des Pantheismus gegen die Philosophie falle vornehmlich in die neuere Bildung und die neuere Theologie, welcher die Philosophie zu viel Gott habe, so sehr, daß er der Versicherung nach Alles, und Alles Gott sein solle. Die Philosophien, denen man in der Regel diesen Namen gebe, wie die eleatische und spinozistische, identifizierten Gott mit der Welt so wenig und machten ihn so wenig endlich, daß dies Alles vielmehr in ihnen keine Wahrheit habe, und daß man sie richtiger als Monotheisten und in Beziehung auf die Vorstellung von der Welt als Kosmismen zu bezeichnen hätte, s. auch § 50, Anm., wo es heißt, das System Spinozas sei als Kosmismus anzusehen, da die Welt in ihm nur als ein Phänomen, dem keine wirkliche Realität zukomme, bestimmt werde. Am genauesten seien diese Systeme als solche bestimmt, die das Absolute nur als die Substanz faßten. Wenn man behaupte, die Allgemeinheit, d. h. Alles, nämlich die empirischen Dinge ohne Unterschied, die höher geachteten, wie die gemeinen, sei, besitze Substantialität, und das Sein der endlichen Dinge sei Gott, so sei dies nur Gedankenlosigkeit und Verfälschung der Begriffe, durch welche die Vorstellung und die Versicherung von dem Pantheismus erzeugt werde. Trotz dieser scharfen Polemik gegen die Bezeichnung „Pantheismus“ überhaupt, die sich namentlich darauf stützt, daß nach dieser Anschauung der Erscheinungswelt Realität zugeschrieben werde, wird es sich der Philosoph des absoluten Idealismus doch gefallen lassen müssen, zu den Pantheisten gezählt zu werden. Die Selbstentwicklung des Absoluten der absoluten Vernunft oder der Idee eist die Selbstentwicklung Gottes. Das Absolute wird so gleich Gott gesetzt, außer ihm kann es nichts geben, und wenn die absolute Vernunft sich in der Natur entäußert, so ist dies zwar ein Anderssein, gewissermaßen ein Abfall, ein Abfall von sich selbst, aber doch eine Offenbarung Gottes oder des Absoluten, insofern das Umschlagen in das Anderssein der notwendige Durchgangspunkt ist, um aus ihm im Geiste zu sich selbst zurückzukehren. Die Natur strebt danach, die verlorene Einheit wieder zu gewinnen und ihr Ende im Geiste zu erreichen. Die Religion, die vorletzte Stufe der Entwicklung, ist die Offenbarung Gottes als absoluten Geistes. Die göttliche Idee scheidet sich in drei Formen, welche sind: 1. das ewige in und bei sich Sein, die Form der Allgemeinheit, Gott in seiner ewigen Idee oder das Reich des Vaters, 2. die Form der Erscheinung, der Partikularisation, das Sein für Anderes in der physischen Natur und dem endlichen Geiste, die ewige Idee Gottes im Bewußtsein und Vorstellen, das Reich des Sohnes, 3. die Form der Rückkehr aus der Erscheinung in sich selbst, der Prozeß der Versöhnung, die Idee im Element der Gemeinde, das Reich des Geistes. Man sieht, Hegel nähert sich hier der christlichen Lehre und spricht sich auch dahin aus, dem Inhalte nach seien seine Philosophie und die christliche Lehre identisch, nur der Form nach verschieden. So ist es erklärlich, wie unter den Anhängern Hegels die Spaltung zwischen der rechten und linken Seite eintrat, indem die einen den Theismus als in der Lehre ihres Meisters begründet ansahen, und so der Kirchenlehre mehr oder weniger huldigten, die andern den Gottesbegriff Hegels betonten, wonach Gott als die ewige und allgemeine Substanz sich erst in der Menschheit zum Selbstbewußtsein bringe, so Hegel durchaus als Pantheisten auffaßten und in diesem Sinne seine Lehre weiter auszubilden suchten. Es zeigt sich dieser Einfluß Hegels bis auf das Pantheistische hinab in der Schrift: „Der alte und der neue Glauben“ von Strauß, der in der Welt wenigstens noch Vernunft und Ordnung findet und so den Panlogismus Hegels, wie man dessen Lehre auch bezeichnen könnte, durchblicken läßt.

In Verbindung mit Schelling und Hegel muß Krause (1781—1832) hier erwähnt werden, der über den Pantheismus des Identitätssystems mit seinem Panentheismus oder seiner All — in Gott — Lehre hinausgehen und so Gott nicht als ganz eins mit der Welt annehmen wollte. Gott ist als empfindendes, erkennendes oder wollendes Wesen, d. h. als Gemüt, Geist und Wille, das unendlich unbedingte Vernunftwesen, das

aber über der Vernunft, über der Natur und über dem Verein von beiden steht. Gott erkennt und empfindet und will sich selbst zuerst (erstwesentlich) nach seiner ganzen und einen Wesenheit, und dann untergeordnet empfindet, erkennt und will er auch die Welt. So ist er in der Welt nicht befangen, ragt weit über sie hinaus, weshalb der Name Pantheist auf Krause nicht zutreffend ist, wenn er auch zum Teil auf ihn paßt. Es zeigt sich dies letztere auch in der Ethik Krauses, wenn er da als erste Forderung an den Menschen stellt, daß er Gottes inne werde, daß er mit seiner ganzen Persönlichkeit zu Gott hingerrichtet sei, im Vereinleben mit Gott als Urwesen bleibe.

Unter den spekulativen Philosophen, welche pantheistische Färbung haben, ist Schleiermacher zu nennen, der, mehrfach von Schelling angeregt, besonders in seinen „Reden über Religion“ Spinoza hoch verehrt. Wie dieser findet er das Unendliche, d. h. Gott, mitten im Endlichen, dem er objektive Realität zuerkennt. Nur muß man alles einzelne in seiner Einheit mit dem Unendlichen betrachten und selbst inmitten der endlichen Welt eins werden mit dem Unendlichen, wodurch man in jedem Augenblicke ewig ist. Etwas anders, aber auch noch geneigt dem Pantheismus, äußert sich Schleiermacher in seiner Dialektik. Das Mannigfaltige bildet hier, weil alles miteinander in Verbindung steht, ein gegliedertes Ganzes. Die Gesamtheit des Existierenden ist die Welt, aber die Einheit des Weltganzen ist Gott. Er ist nicht identisch mit der Welt, aber auch nicht getrennt von ihr. Er hat nie ohne die Welt sein können, so daß er auch nicht als vor der Welt existierend gedacht werden kann. Wenn die Dinge abhängig von Gott sein sollen, so heißt das so viel als: sie stehen in dem kausalen Naturzusammenhang. Spinoza gegenüber betont Schleiermacher die Bedeutung und den Wert der Individualität, wodurch der Pantheismus abgeschwächt wird, und den lebendigen Gott, anstatt des starren Gottes; den persönlichen Gott verlangt er nicht.

Die Formen des Pantheismus, die bisher behandelt worden sind, gehen einestheils aus von dem Hylozoismus, also dem materialistischem Pantheismus, indem sich da überall das Prinzip der Entwicklung zeigt, andererseits von der eleatischen Alleinslehre, und hier sehen wir zuerst, auch noch bei Spinoza, Starrheit, Leblosigkeit, später aber trotz der entschiedenen Hinneigung zu Spinoza, ebenfalls den Evolutionismus mit aller Kraft sich geltend machen. Identität, wenigstens zum Teil, Monismus, aber dem Menschen näher gebracht durch Bewegung, Fortschritt (s. übrigens d. N. über Evolutionismus Bd V, S. 672).

Es könnte gefragt werden, ob auch Schopenhauer, der ja gewissermaßen zu den idealistischen Philosophen gehört, sicher wenigstens zu den von Kant ausgehenden Denkern, als Pantheist zu bezeichnen ist. Er giebt darauf selbst die Antwort (Welt als W. u. W., II, S. 736 f.), die dahin geht, daß er zwar das *ἐν καὶ τᾶν* mit den Pantheisten gemein habe, aber nicht das *τᾶν θεός*, weil er über die Erfahrung nicht hinausgehe und noch weniger sich mit den vorliegenden Datis in Widerspruch setze. Ferner sei der Gott der Pantheisten eine unbekannte Größe, der Wille hingegen unter allem Möglichen das uns am Genauesten bekannte, das allein unmittelbar gegebene, daher zur Erklärung des Übrigen ausschließlich Geeignete; sodann sei den Pantheisten die anschauliche Welt, d. h. die Welt als Vorstellung eine absichtliche Manifestation des ihr innewohnenden Gottes, welches keine Erklärung ihres Hervortretens enthalte, vielmehr selbst einer solchen bedürfe; bei ihm hingegen finde die Welt sich nur als Accidens ein. — Man muß Schopenhauer im ganzen zugeben, daß man mit Recht von einem Pantheismus nur da reden kann, wo Gott eine Rolle spielt, und daß er, der sich zum entschiedensten Atheismus bekennen will, nicht zu den Pantheisten gehört. Anders bei Parmenides, der wenigstens nicht gegen das Dasein Gottes polemisiert. Dagegen hat Schopenhauer mit dem zweiten Argument nicht Recht, da von einer absichtlichen Manifestation Gottes für die Welt als Vorstellung keineswegs bei allen Pantheisten die Rede sein kann.

Von der Evolution ist sehr verschieden die Emanation: Während bei ersterer das ganze Prinzip in Entwicklung begriffen ist und in der Regel ein Fortschritt zum Vollkommeneren angenommen wird, bleibt bei letzterer das Prinzip in seiner Einheit sich gleich und läßt die Welt, um so im allgemeinen zu sagen, aus sich ausströmen, und die verschiedenen Stufen der Emanation verlieren nacheinander an Vollkommenheit: es tritt sogar in der Natur eine Verkehrung, eine Art Abfall vom höchsten Prinzip ein (s. den Art. Emanatismus Bd V S. 329). Man wird hiernach zweifeln, ob die emanatistischen Lehren überhaupt zum Pantheismus gehören, da man unmöglich sagen kann, daß die durch die Materie mitgebildeten Einzel Dinge noch Gott seien. Insofern sind aber doch die Emanationssysteme unter die pantheistischen zu rechnen, als ja alle Dinge ursprünglich in Gott enthalten gewesen sind, ja, wenn man keinen zeitlichen

Verlauf annimmt, in Gott ewig sind. So wird hier der Pantheismus wenigstens vorausgesetzt (s. Schelling, *Philos. Untersuch. über d. menschl. Freiheit*, S. 425, 3. Ausg.). Es wird deshalb angemessen sein, die emanatistischen Systeme wenigstens kurz zu berühren.

- 5 Wenn von einem Pantheismus der Indier gesprochen wird, so wird es sich meist um Emanationslehre handeln, wenngleich diese auch nicht rein ausgesprochen ist; denn wenn z. B. der Aether aus dem Atman entstanden ist, aus dem Aether der Wind und so weiter fort, so sind zwar die Stufen für die Weltentstehung angegeben; es könnte dies Werden aber auch eine Form der Entwicklung sein. Rein pantheistisch klingen in den
10 Upanishads die Sätze von dem Brahma, als dem einzig Seienden, und dem Atman als dem Kern alles Seins, bringen diese Gedanken aber nicht in ein System, so daß eine genaue Darstellung gar nicht möglich ist. — Ausgeprägte Emanation lehrten bei den Griechen die Neuplatoniker, die als oberstes Prinzip des *Ev* setzten und dies als
15 übergroß ansahen, so daß es überfließen mußte, ohne daß es dadurch etwa Abbruch erlitten hätte. So entstand der *ποδος* mit den Ideen als seinem Inhalt, aus diesem die *ψυχή*, die aus sich die *ύλη*, Materie, hervorgehen läßt, aus der die sinnlichen Dinge geformt werden. Ist die Materie auch das Widerspiel der idealen Welt, so zeigt sich in den sinnlichen Erscheinungen doch ein Abbild der höheren Welt, und die Weltverachtung der Gnostiker ist nicht am Plage; findet auch nicht eine Rückkehr der ganzen Welt über-
20 haupt zum *Ev* oder zu der Gottheit statt, so ist es doch die Aufgabe des Menschen, der als sinnliches Wesen sich von Gott abgewandt hat, sich zu ihm zurückzuwenden durch die verschiedenen Tugenden, durch Denken und durch ekstatische Erhebung zum Einswerden mit dem Urwesen. In dieser Vereinigung mit dem Einen zeigt sich ein pantheistischer Zug, wenngleich ein Bleiben in der Gottheit vermittelt dieser Ekstase nicht angenommen wird
25 (vgl. d. A. über Neuplatonismus Bd XIII S. 772, 53). Ist dies die Lehre Plotins, so zeigt sich das System des letzten großen spekulativ denkenden Neuplatonikers, Proklos, auch als emanatistisches, aber mehr als dialektisches, indem drei Momente des sich fortentwickelnden Prozesses angenommen werden, freilich nicht nach der Art Hegels, der sonst Ähnlichkeit mit Proklos hat, in aufsteigender, sondern in absteigender Linie, so daß das
30 Letzte zugleich das Niedrigste ist.

An die Neuplatoniker schloß sich meist, soweit er Spekulation brachte, Pseudodionysios (wahrscheinlich aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts) an, der nicht ausgesprochene Emanation lehrt, aber in seiner Theologie und seiner Bestimmung des
35 Menschen als Pantheist erscheint. Die Gottheit ist eigentlich namenlos, weil sie über alle Namen, die man ihr zulegen könnte, erhaben ist; nicht einmal der Name der Güte paßt auf sie, wenn wir auch in der Sehnsucht, von ihr etwas zu erkennen, ihr diesen Namen weihen, die höchste Erkenntnis ist zugleich die mystische Unwissenheit. Gott ist das Ursächliche von allem Seienden, das aus ihm geflossen ist, und hat die Vorbilder
40 von allem Existierenden in sich. Sehen wir von allen bejahenden und verneinenden Bestimmungen ab, dann fassen wir ihn, wie er an sich ist. Es ist dies die mystische Erhebung oder Vergottung *θεωσις* — eine Bezeichnung, die bei Philosophen und christlichen Lehrern nicht selten schon vor Pseudodionysios vorgekommen war — und wird von Dionysios durch die stark an Platon erinnernden Worte näher beschrieben: *ή προς θεόν ως έρωτων άπομοίωσις τε και ένωσις*.

- 45 Auf Pseudodionysios und die Neuplatoniker geht vielfach Johannes Eriugena (etwa 810—877) zurück, der insofern sich zu einem vollendeten Pantheismus bekennt, als er durch den Prozeß der *analysis* oder *resolutio* durch das Herabsteigen vom Allgemeinen zum Besondern, die Dinge aus dem höchsten Prinzip, aus Gott, hervorgehen und sie dann durch den Prozeß der *reversio* oder *deificatio* wieder zu Gott zurückkehren
50 läßt, letzteres, indem die einzelnen Dinge durch Kongregationen zu Gattungen und diese zur einfachsten Einheit, d. h. zu Gott, werden. So ist dann wieder wie im Anfang Gott Alles und umgekehrt Alles Gott. In dieser letzten Lehre haben wir eine bedeutende Abweichung von den Neuplatonikern, namentlich von Proklos: bei diesem das Ende die größte Entfernung von Gott, bei Eriugena in der allgemeinen Vergottung der *Artes*
55 vollendet. (*Deus*) est igitur principium, medium et finis. Trotzdem soll Gott unvermischt in sich bleiben, in der Welt immanent und transcendent zugleich: dum in omnibus fit, super omnibus esse non desinit. Es ist dies eine Abschwächung des Pantheismus, freilich zugleich eine Antinomie, wie sie nicht bloß bei christlichen Theologen vorkommt.

- 60 Von Eriugena ausgehend zeigen sich Spuren des Pantheismus verschiedener Art im

Mittelalter, indem auf diese Ansichten auch jüdische und arabische Philosophen, namentlich Ibn Gebirol mit seinem Buch „Fons vitae“, eingewirkt haben, wie ja auch in der Kabbala pantheistische Elemente, namentlich aber Emanatismus, sich zeigten. Von Erigena ist besonders beeinflusst Amalrich von Bennes (gest. 1206 oder 1207), der die Identität des Schöpfers und des Geschaffenen gelehrt haben soll: dixit deum esse essentiam 5 omnium creaturarum et esse entium Item dixit, quod sicut lux non videtur in se, sed in aëre, sic deus nec ab angelo neque ab homine videbitur in se, sed tantum in creaturis. Die Schüler Amalrichs gingen zu bedenklichen Konsequenzen des Pantheismus fort, indem sie lehrten, Gott bewirke Alles in uns, sowohl das Wollen wie das Handeln, so daß es einen Unterschied zwischen Gut oder Schlecht nicht gebe, 10 auch von Verdienst oder Schuld nicht die Rede sein könne. Ähnliches lehrte David von Dinant, der aber mehr als von Erigena von Ibn Gebirol beeinflusst zu sein scheint. Nach ihm giebt es nur eine Substanz aller Körper und aller Seelen, und diese sei nichts anderes als Gott selbst, da die Substanz, aus der die Körper beständen, Stoff genannt werde, die, aus der alle Seelen beständen, Vernunft oder Geist. Daher sei es klar, 15 daß Gott die Substanz aller Körper und aller Seelen sei. Daß die Kirche gegen diese keßerischen Lehren mit Nachdruck vorging, ist verständlich, wie ja von ihr auch eine große Reihe von Sätzen des Meister Eckhart (etwa 1260—1327) verdammt wurde. Dieser als Mystiker hinlänglich bekannt (s. den betr. von Laffon verfaßten Abschnitt in Übernagel-Heinze, Grundr. der Gesch. der Philos., II, 8. Aufl.), war zwar von Thomas aus- 20 gegangen, konnte sich aber in vielen Punkten auf Dionysios berufen, ebenso auf Johannes Erigena. Das Höchste, das Absolute, die Gottheit, unterschieden von Gott, ist nach ihm ohne Persönlichkeit und ohne Schöpfung und nicht aus sich heraustretend, verborgen. Von ihr umschlossen ist Gott, der sich offenbart und zu einer Dreierheit von Personen entfaltet. Von Ewigkeit her ist die Welt als eine solche der Ideen in Gott, aber einfach; 25 die Vielheit und Bestimmtheit der endlichen Dinge entsteht erst durch die Schöpfung aus nichts. Freilich ist die Vielheit, ebenso wie Zeit und Raum, für sich nichts, da das Geschaffene ohne und außer Gott nichts ist. Gott ist als Wesen in allen Dingen und überall, und an jedem Ort ist er ganz, da er ungeteilt ist. Freilich wird der aus- 30 gesprochenen Pantheismus, von dem Eckhart sich doch fern halten zu müssen glaubt, so gleich dadurch moderiert, daß Gott wieder über den Dingen stehen, und er keine Kreatur zu berühren vermögen soll. Der Gedanke von der Rückkehr aller Dinge zu Gott durch Vermittelung der Seele ist wiederum pantheistisch, und zugleich tritt das Mystische hier stark hervor, wenn es heißt, der Mensch müsse sein eigenes Selbst aufgeben, müsse leiden, damit Gott wirke, der Mensch, der Gott schauen wolle, müsse sich selbst tot sein und in 35 der Gottheit begraben werden, daß er das wieder sei, was er war, als er noch nicht war. Da sei dann volle Abgeschlossenheit, Freiheit von allen Affekten, von sich selbst, ja von Gott. Der eigene Wille müsse auch aufhören, da er ganz in Gottes Willen getreten. Da Gott sich aus der Veräußerung wieder selbst gewinnt durch die Seele, so bedarf Gott geradezu der Seele und bedarf unsrer so sehr, wie wir seiner bedürfen, eine Ged- 40 danke, den auch Angelus Silesius, ein Nachfolger Eckharts, in seinem „Cherubinischen Wandersmann“ (I, 8) deutlich ausspricht in den Versen:

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben;
Werd ich zu nicht, er muß vor Not den Geist aufgeben.“

Mit Eckhart hat manches gemein Nikolaus Cusanus, der die verschiedensten 45 Richtungen, auch die exakt mathematisch-astronomische, in sich vereinigte und das Dogma von der Schöpfung der Welt neben seinen pantheistischen Sätzen aufrecht hielt. Zu diesen letzteren gehören die Lehren: daß Gott Alles in sich faßt, auch die Gegensätze, oppositorum coincidentia; daß die Welt die veränderte, in Vielheit geteilte Einheit ist, die explicatio dessen, was die Gottheit kompliziert enthält; daß Gott mit seinem 50 Wesen und seiner Kraft in dem beseelten, wohlgeordneten Ganzen der Welt überall gegenwärtig ist, so daß auch jedes Ding in seiner Art Vollkommenheit hat; auch die Lehre, daß jedes Ding das Unendliche, die Einheit des göttlichen Geistes in sich darstellt, und namentlich der Mensch ein Mikrokosmos, parvus mundus ist. Nikolaus hat nicht unbedeutenden Einfluß auf die Entwicklung der Philosophie gehabt, vielleicht noch 55 größeren aber Giordano Bruno (1548—1600), der sich vielfach an den Cusaner anlehnte. Spuren von ihm sind namentlich deutlich bei Leibniz, auch bei Spinoza. Ein in sich abgeschlossenes System hat er nicht geschaffen, da er empfänglich war für die verschiedensten Einflüsse, sowohl aus neuerer Zeit, wie von seiten des Kopernikus, als auch aus alter, wie von seiten Platons, der Stoiker, Epikurs, der Neuplatoniker. 60

Der Grundzug in seiner Gedankenwelt ist pantheistisch und gleicht am ersten der stoischen Weltanschauung, doch hat er auch dem Individualismus sein Recht gegönnt. Gott ist die dem Universum innewohnende erste Ursache, so daß Alles durch das immanente Leben oder die Seele bewegt wird. Stoff und Form sind nicht voneinander geschieden; nicht nur Form, bewegende Ursache und Zweck fallen zusammen, sondern sie sind auch mit der Natur eins. Der unendliche Äther trägt in sich die Keime aller Entwicklung und läßt diese aus sich nach bestimmten Gesetzen, aber auch auf bestimmte Ziele gerichtet, hervorgehen. In Gott sind alle Gegensätze zu finden, er ist das Maximum und das Minimum, das Einfachste und das Mannigfaltigste. Gott ist in allen Dingen so gegenwärtig, wie das Sein im Seienden, wie das Schöne in den schönen Dingen; er ist die wirkende Natur gegenüber der gewirkten — *natura naturans* und *natura naturata*. Für die Natur, das All, lebte in Bruno eine edle und gewaltige Begeisterung. Mit einer solchen war ihm das höchste Entzücken verbunden. — Die spezifischen Gedanken Brunos haben auf die neuere Zeit direkt kaum Einfluß gehabt, nur wurden sie teilweise wieder aufgefrischt von Schelling in seinem Dialog: „Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge“.

Die bisher dargestellten Formen tragen entweder das reine Gepräge des Pantheismus oder sind nur etwas, einige mehr, andere weniger, nach anderer Seite umgeformt. Häufig werden aber auch zum Pantheismus gerechnet theistische Anschauungen mit pantheistischer Färbung. Man könnte hierzu sogar Platon und Aristoteles zählen. Der erstere lebte ja wenigstens die Parodie der Ideen, d. h. des Göttlichen in der Erscheinungswelt, wenn die Mutterbilder selbst auch ihrem Wesen nach der transcendenten oder intelligibeln Welt angehören sollten; aber ohne Teilnahme an ihnen konnte sich Platon die Dinge der Erscheinungswelt nicht denken, so daß eine Art dynamischer Pantheismus bei ihm festzustellen wäre, freilich im Grunde ein Mißbrauch des Wortes Pantheismus. Dasselbe wäre vielleicht noch im höheren Grade für Aristoteles festzustellen, bei dem die Formen oder Begriffe sogar in den einzelnen Dingen gedacht werden, freilich auch den Inhalt Gottes zu bilden scheinen, so daß Immanenz und Transcendenz des Göttlichen zugleich, augenscheinlich in unvereinbarer Weise angenommen werden müßte. Ein pantheistischer Zug zeigt sich ferner bei Platon in der Ähnlichkeit der Seelen mit den Ideen, bei Aristoteles in der Göttlichkeit des *νοῦς ποιητικός*, der von außen in den Menschen kommt und wieder nach außen geht, sowie bei dem Meister und bei dem Schüler der religiöse Zug der Sehnsucht nach oben, die bei Aristoteles sich ausdrückt darin, daß Gott als höchster Zweck bewegt, ohne einzugreifen, ebenso wie das Geliebte das Liebende bewegt. In der weiteren Entwicklung der griechischen Philosophie zeigt es sich vielfach, daß zwar Gott als jenseit der Welt gedacht wird, zu hoch, als daß man ihn unmittelbar erreichen könnte, daß aber seine Kraft oder seine Kräfte doch in der Welt wirken, so daß diese nicht gottlos, nicht von Gott verlassen ist. Wir finden das schon in dem pseudoaristotelischen Buch *Περὶ κόσμου*, noch deutlicher in den Schriften des Juden Philon, bei dem die *δυνάμεις* eine große Rolle spielen als Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, aber in der Welt wirkend, wie auch die *λόγοι* und die *ἄγγελοι* die Vermittlung übernehmen. Man will in der Welt so wenigstens etwas von Gott haben; in seiner Ganzheit ist er zu groß, zu gewaltig, um in ihr aufzugehen. Also Neigung zum Pantheismus, aber doch weit entfernt von ihm.

Etwas ähnliches finden wir in viel späterer Zeit bei den sogenannten Occasiona-
 45
 50
 55
 60
 65
 70
 75
 80
 85
 90
 95
 100
 105
 110
 115
 120
 125
 130
 135
 140
 145
 150
 155
 160
 165
 170
 175
 180
 185
 190
 195
 200
 205
 210
 215
 220
 225
 230
 235
 240
 245
 250
 255
 260
 265
 270
 275
 280
 285
 290
 295
 300
 305
 310
 315
 320
 325
 330
 335
 340
 345
 350
 355
 360
 365
 370
 375
 380
 385
 390
 395
 400
 405
 410
 415
 420
 425
 430
 435
 440
 445
 450
 455
 460
 465
 470
 475
 480
 485
 490
 495
 500
 505
 510
 515
 520
 525
 530
 535
 540
 545
 550
 555
 560
 565
 570
 575
 580
 585
 590
 595
 600
 605
 610
 615
 620
 625
 630
 635
 640
 645
 650
 655
 660
 665
 670
 675
 680
 685
 690
 695
 700
 705
 710
 715
 720
 725
 730
 735
 740
 745
 750
 755
 760
 765
 770
 775
 780
 785
 790
 795
 800
 805
 810
 815
 820
 825
 830
 835
 840
 845
 850
 855
 860
 865
 870
 875
 880
 885
 890
 895
 900
 905
 910
 915
 920
 925
 930
 935
 940
 945
 950
 955
 960
 965
 970
 975
 980
 985
 990
 995

Aus der neuesten Zeit seien drei Denker unter vielen hervorgehoben, die dem Pantheismus Konfessionen machen, aber doch sich nicht zu ihm bekennen: Fechner, Loge und v. Hartmann. Der erste, der freilich selbst meinte, was er über Gott und jenseits aussage, sei nicht bewiesen, da sich in diesen Dingen überhaupt nichts beweisen lasse, nahm an, daß die Welt als der Leib Gottes diesen zur Seele habe, und zwar komme Gott Bewußtsein zu. Der göttliche Geist ist nach Fechner die höchste Bewußtseinseinheit, der viele Bewußtseinseinheiten, zum Teil einander nebengeordnet, untergeordnet seien, zu welchen die menschlichen gehören, denen andere übergeordnet seien, z. B. die der Erde und der Himmelskörper. Das würde auf den Pantheismus hinauskommen; aber Fechner ist zu religiös gesinnt, er will, daß seine eigenen Ansichten der kirchlichen Lehre vielmehr dienen als sich von ihr trennen. Und so schreibt er Gott auch Selbstbewußtsein zu, indem sich Gott scheidet von der Welt der Dinge, ja sogar Persönlichkeit, so daß ein Theismus zu Tage tritt. — Bemerkte sei hier sogleich, daß in Anlehnung an Fechner einen idealistischen Pantheismus gebildet hat Friedrich Paulsen.

Loges Absicht war es, einen Frieden zu stiften zwischen den Ergebnissen der Wissenschaft und den Bedürfnissen des Gemüts, wobei er freilich nicht glaubt, volle Wahrheit in der Philosophie zu erreichen. Er nimmt vieles von Spinoza, noch mehr von Leibniz in seinen teleologischen Idealismus herüber. Grund der realen Welt, sowie der idealen, nämlich der Welt der Ideen des Guten, Wahren und Schönen, ist das Absolute, die allgemeine Substanz, deren Modifikationen die Einzel Dinge, seelische Monaden sind. Die Einwirkung dieser aufeinander, das Stehen in Beziehungen ist nur möglich, wenn eine Wesensgemeinschaft aller Dinge in der Substanz besteht. Inhaltlich wird diese Substanz bestimmt durch den Begriff Gottes, der als Persönlichkeit gedacht werden muß. Andererseits müssen die Monaden ein Fürsichsein haben, so daß ihnen auch Selbstständigkeit dem Absoluten gegenüber einzuräumen ist, und der Pantheismus ist durch diese Annahme überwunden. In der Richtung Loges haben manche Denker weitergearbeitet; namentlich unter Theologen haben diese Ansichten viel Beifall gefunden. — v. Hartmanns Absolutes ist das Unbewußte, ein einziges Individuum, ohne daß andere Individuen ihm koordiniert wären, das alle Individuen der Erscheinung unter sich faßt. Es ist dies eins, und so ist auch die Gottheit eine, aber doch schließt sie die reale Vielheit nicht aus, sondern vielmehr ihre eigene innere Mannigfaltigkeit in sich ein. Mit der Immanenz Gottes, womit aber seine Transcendenz verbunden sein soll, hängt es zusammen, daß er unpersonlich ist.

Fragen wir zum Schluß, ob der Pantheismus sein Recht hat, so werden wir antworten müssen, da Dualismus und auch Deismus für das strenge Denken kaum in Frage kommen werden, daß unsere Weltanschauung ohne pantheistische Elemente nicht wird gebildet werden können, wenn auch der reine Pantheismus schwer aufrecht zu halten sein wird. Sogar das religiöse, auch das christliche, Bewußtsein, wenn es irgendwie tiefer ist, wird sich ihnen nicht ganz entziehen dürfen. Es wird sich nicht befriedigen, ohne die Anerkennung der beiden Sätze: Wir leben, weben und sind in Gott, und: Gott ist in uns.

M. Heinze.

Papebroche s. d. A. Acta martyrum Bd I S. 148, 23 ff.

Paphnutius. — Der bekannteste Mann dieses Namens war Bischof einer Stadt in der oberen Thebais (Socr., hist. eccl. I, 8 und 11) und gehörte zu den angesehensten Mitgliedern des ersten ökumenischen Konzils zu Nicäa 325. Von seiner Jugend wissen wir nur, daß er in einem Asketerion aufgezogen war und später auch ehelos lebte (Socrat. I, 11). In der Verfolgung des Maximinus (Sozom. hist. eccl. I, 10) war ihm ein Auge ausgestoßen, die linke Kniekehle durchschnitten worden, und er zur Arbeit in den Bergwerken verurteilt worden (Soc. I, 11; Soz. I, 10; Soz. I, 25). In Nicäa zeichnete Konstantin den ehrwürdigen Konfessorbischof besonders aus (Soc. I, 11). Als die Mehrheit der Bischöfe den Antrag beim Konzil gestellt hatte, den Bischöfen, Presbytern und Diakonen fortan die eheliche Gemeinschaft mit ihren im Laienstande geheirateten Ehefrauen zu verbieten, protestierte Paphnutius *πρὸς λυσιτελείαν τῆς ἐκκλησίας καὶ κόσμον τῶν λεγωμένων* gegen die Aufbürdung eines so schweren Joches. Er wollte bei der alten Überlieferung stehen bleiben, daß nur das Eingehen einer Ehe nach der Aufnahme in den Klerus nicht statthaben solle. Der ehelose Konfessorbischof drang mit seiner Meinung durch, so daß das erste ökumenische Konzil keine Bestimmung über das Eölibat des Klerus aufstellte. Auf der Synode zu Tyrus im Jahre 335, die Athanasius

absetzte, begegnen wir ihm noch einmal (Soz. II, 25). Auch hier hatte er den Mut gegen die Majorität für die Unschuld des Athanasius einzutreten und seinen Mitkonfessor, den Bischof Marimus von Jerusalem, aufzufordern diese Versammlung schlechter Menschen zu verlassen. Sozomenos schreibt dem Paphnutius noch die Wundergabe der Krankenheilung und Dämonenaustreibung zu (Soz. I, 10). Sein Todesjahr ist unbekannt.

Verschieden von dem Genannten ist ein Abt Paphnutius, der in der sketischen Wüste lebte, und 90 Jahre alt war, als ihn Cassian dort besuchte (Cass. Coll. 3, 1). Er lebte ganz der Beschaulichkeit, verließ seine Zelle nur Samstags und Sonntags, um den Gottesdienst in der 5 römische Meilen entfernten Kirche zu besuchen und bei dieser Gelegenheit den nötigen Wasservorrat mit nach Hause zu schleppen. Wegen seiner Demut und Selbstverleugnung hat ihm Cassian die 3. Kollation de tribus abrenuntiationibus in den Mund gelegt (Cass. Coll. 3, 1; vgl. auch Cass. Coll. 18, 5). Als der Bischof Theophilus von Alexandria im Osterbrief vom Jahre 399 sich gegen die anthropomorphistischen Gottesvorstellungen wandte, wagte von den Priestern nur Paphnutius das Schreiben öffentlich vorzulesen, reizte aber dadurch die rohe Mönchspartei und deren Haupt Serapion zu heftigem Widerspruche.

Andere Männer mit dem Namen Paphnutius zählt Rosweyd bei MSL XXI, 435 ff. auf, ein Paphnutius hat die Vita Onuphrii verfaßt (MSL LXXIII, 211).

Grüßmacher.

- 20 **Papias**, der Heilige, Bischof von Hierapolis in Kleinasien. — Aufzeichnungen über ihn bei Irenäus (V, 33, § 4), Eusebius (Chronik, Olymp. 219, 3. Hist. eccl. III, 39. cf. 36, 2), Hieronymus (Catal. de vir. illustr. c. 18 und ep. 75, ad Theodoram, c. 3. — Chronicon paschale. Photius (Bibl. cod. 232. Migne l. c. CIII, 1104). — Monographien u. Abhandlungen: J. Stilling, AS, Sept. VII, p. 387 ff.; Halloir, 25 Vita S. Papias (illustr. eccles. orientalis scriptorum Saec. I. vita et documenta, Duaci 1633, fol. 637—645); Mühlner, Patrologie S. 175—179; Schleiermacher, Über die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evangg. (ThStK 1832, S. 735—768); Guerite, Hypothese von dem Presbyter Johannes als Verf. der Apt 1831; Lügnerberger, Die kirchliche Tradition über den Apostel Jo und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen, 1840; 30 Th. Zahn, Papias von Hierapolis, seine geschichtliche Stellung, sein Wert und sein Zeugnis über die Evangelien (ThStK 1866, IV, S. 949 ff.); Reim, Gesch. Jesu von Nazara, 1867, I, S. 160—170; G. E. Steib, Des Papias von Hierapolis „Auslegungen der Reden des Herrn“ nach ihren Quellen und ihrem mutmaßlichen Charakter (ThStK 1868, I, S. 63 ff.; Scholten, Der Apostel Johannes in Kleinasien; aus dem Holländischen überf. 1872; W. Weiffenbach, Das Papiasfragment bei Eusebius RB III, 39, 3—4 eingehend exegetisch untersucht, 35 Gießen 1874; A. Hilgenfeld, Papias von Hierapolis (ZwZ 1875); James Donaldson, The apostolical Fathers: a critical account of their genuine writings and of their doctrines, London 1874 (p. 393—402); Lightfoot, Essays on supernatur. rel. p. 142—216 (1875); Contemporary Review, Bd 26 p. 377 ff. und 826 ff. (Papias of Hierapolis); C. L. Leimbach, 40 Das Papiasfragment. Exegetische Untersuchung des Fragmentes (Eus. Hist. eccl. III, 39, 3—4) und Kritik der gleichnamigen Schrift von Lic. Dr. Weiffenbach, Gotha 1875; A. Loman, Het getuigenis van Papias over schrift en overlevering (Theolog. tijdschrift, 9. Jaarg., Leiden 1875, II. Stuk, p. 125—154); J. G. D. Martens, Papias als Exeget van Logia des Heeren, Amsterdam 1875; J. W. Straatmann, Nog eens het Papias-Fragment (Theol. 45 tijdschrift 1876, 2 Abhandlungen); Weiffenbach, Rückblick auf die neuesten Papiasverhandlungen mit besonderer Beziehung auf Leimbach (SprZ 1877; S. 323—379. 406—468); Weiffenbach, Die Papiasfragmente über Markus und Matthäus, Berlin (1878?); Lüdemann, Zur Erklärung des Papiasfragments (SprZ 1879, S. 365 ff. 537—576; Holzmanns Artikel im Bibellexikon; Zahn (im Art. „Johannes der Apostel“ Bd IX S. 281 ff., vorher in seinen 50 Forschungen VI, S. 112—147); Renan, l'Antichrist, p. 345, Abbot Expositus 1895, p. 333 ff.; Mommsen (Papiasches in Preussens Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und Urchristentum S. 156), Corssen ebd., (Warum ist das 4. Evang. für ein Werk des Apostels Johannes erklärt worden? I. Die Presbyter des Irenäus; Ebd. 1901, S. 202 zu Eusebius h. e. III, 39 u. II, 15) (Ebd. 1902 S. 242); Harnack, Chronologie I, 335 ff. 356 ff. 658 ff. und Pseudopapiasches (Ztschr. f. n. W. u. Uchr. 1902, S. 159); Salmon, Dict. of christ. biogr. III, 398 bis 401; A. Jacobson, Die Evangelientritik und die Papiasfragmente über Markus und Matthäus; A. N. Lipsius, Auch ein Wort zu den Papias-Fragmenten über Mt und Mc (SprZ Bd XI, 1885, S. 167—173; A. Hilgenfeld, Papias von Hierapolis und die neueste Evangelienforschung (ZwZ Bd XXIX 1886, S. 257—291). Andere Notizen finden sich noch bei 60 Richardson, Bibliograph. Synops. 19—21. — Sammlungen der Fragmente finden sich bei M. J. Routh, Reliquiae Sacrae. Ed. alt. Vol. I, Oxon. 1846, p. 3—44; Credner, Einl. I, 214 ff. II, 694 ff.; MSG V, 1255—62; A. Hilgenfeld, Papias von Hierapolis (s. oben); de Gebhard et Harnack, Barnabae epist. (Patr. apostol. opp. Rec. de Gebhardt, Harnack. Zahn. Fasc. I, part. 2, ed. II, Lips. 1878, p. 87—104; Fund, Opp. Patr. apostol. Vol. II,

Tub. 1881, p. 276—300. — Die 5 Fragmente unter des Papias Namen bei Pitra, *Analecta sacra*, Tom. II, 1884, p. 155—162 (nichts Neues!); E. de Boor, Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Hierius in bisher unbekanntem Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes: Texte und Unterj. zur Geschichte der altchristl. Litteratur, hrsg. von v. Gebhardt und Harnad, Bd V Heft 2, 1888, S. 165—184; G. Vickell, Eine Papiashandschrift in Tirol (ZfTh Bd III, 1879, S. 799—803).

Nur sehr wenige Nachrichten besitzen wir über die äußeren Lebensumstände dieses Mannes. Unbestritten ist, daß Papias (phryg. Pappas) Bischof in Hierapolis in Phrygien, unweit von Laodicea, war und der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts angehörte. Irenäus weist ihn zugleich dem hohen Altertume, der christlichen Urzeit zu (durch die 10 Bezeichnung *ἀρχαῖος ἀνὴρ*) und nennt ihn Hörer des Johannes und Freund des Polykarp (*Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος*). Das Chronicon paschale p. 258 (481) läßt den P. gleichzeitig mit Polykarp den Märtyrertod erleiden, und zwar diesen zu Smyrna, jenen zu Bergamon. Nach dieser Quelle wären beide im Jahre 163, nach anderer Berechnung ist Polykarp schon am 23. Februar 155 n. Chr. Märtyrer ge- 15 worden.

Als Polykarp starb, waren seit seiner Taufe 86 Jahre verflossen. Das würde uns in das Jahr 69 führen, und es liegt nicht fern, mit Zahn (siehe Johannes der Apostel Bd IX S. 285, 26) an dieses Jahr die Ankunft Johanns des Apostels in Kleinasien zu knüpfen, d. h. anzunehmen, daß das kommende Gericht über Israel wie die anderen 20 Jünger des Herrn den Apostel Johannes veranlaßt habe, Jerusalem und Palästina zu verlassen, und ihn selbst, nach Kleinasien zu ziehen. In welchem Lebensjahre Polykarp die Taufe empfangen habe, bleibt in Dunkel gehüllt. Die Geburt des Papias, der von Irenäus als Hörer des Johannes bezeugt und als ein der Vorzeit angehöriger Mann und Altersgenosse des Polykarp (*contubernalis* bei Hieron.) bezeichnet wird, dürfen 25 wir also auch in das Jahr 50—60 n. Chr. setzen. Das Todesjahr aber ist ganz dunkel. Denn die Stelle in Chron. pasch. verwechselt Papias (bei Rufin Papius) mit Pappylus, dem Märtyrer in Bergamon. (Vgl. Zahn, Forsch. z. Gesch. des Neutest. K. VI, 1900, S. 94 ff. 109 ff.)

Das besondere Interesse, welches die Kirchengeschichte an dem Papias nimmt, beruht 30 auf dem Werke *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* (*explanatio sermonum Domini*), das von ihm in fünf Büchern abgefaßt worden, auch, wenn wir Gallands Zeugnis vertrauen dürfen, noch im Jahre 1218 in der Handschriftensammlung der Kirche zu Nismes vorhanden war, jetzt aber spurlos verschwunden ist. Die wenigen Fragmente bei Irenäus, Eusebius und späteren Kirchenschriftstellern (letztere Bruchstücke sind zum Teil bezüglich 35 der Echtheit durchaus verdächtig) sind zwar außerordentlich interessant, auch sehr oft untersucht worden, bieten aber des Räthelhaften und Dunklen so viel, daß sichere Schlüsse auf diese Fragmente zu bauen, unmöglich und zu viel aus denselben herauslesen zu wollen, verkehrt ist. Die neueste Zeit hat seit Zahn und Steitz eine große Anzahl von Spezialarbeiten hervorgebracht, von denen aber keine mit einer anderen sich in der Mehrzahl der 40 Streitpunkte deckt. Namentlich gilt das hinsichtlich zweier, durch Eusebius aufbewahrter Fragmente, von denen das eine der Vorrede des papianischen Werkes, das andere einer unbekanntem Stelle desselben entnommen ist.

Das erstgedachte Fragment hat folgenden Wortlaut: *Ὀὐκ ὀκνήσω δὲ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συγκα- 45 τατάξαι* (Var. *συντάξαι*) *ταῖς ἐξηγηταῖς, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν· οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον, ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτριᾶς ἐπιτολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινόμενοις* (andere Handschr. *παραγινόμενας*) *τῆς ἀληθείας· εἰ δὲ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυ- 50 τέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἃ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν· οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζωῆς φωνῆς καὶ μενούσης.* 55

Neuerdings haben verschiedene den Text beanstandet. Menan vermutet (vgl. l'Anti-christ p. 345 Anm. 2), daß Presbyter Johannes und Aristion (er nennt sie beide Presbyter) einem jüngeren Traditionsgliede angehörten und daß darum zu lesen sei: *οἱ τοῦ κυρίου μαθητῶν μαθηταί*. Er schiebt also *μαθητῶν* ein. Bacon (im amerik. Journ. of bibl. lit. 1899 p. 176—183) will statt *τοῦ κυρίου* an derselben Stelle *τούτων*, 60

also *οι τούτων μαθηται* lesen. Umgekehrt versucht Th. Mommsen den Nachweis, daß *οι του κυριου μαθηται* an derselben Stelle (in der drittlezten Zeile obigen Fragments) interpoliert sei (Papiianisches in Ztschr. f. neut. Wiss. 1902 S. 156 ff.), wird aber von Corssen widerlegt (Ebd.). Endlich hat Hausleiter vom entgegengesetzten Standpunkt aus, daß der Presbyter Johannes der Apostel sei (im ThW 1896, S. 495 ff.), nachzuweisen gesucht, daß die Worte *η τι Ιωαννης* ein Glossem seien; ein zweites Einschließel *η τι Σιμων* (bei Nicephorus Callisti) sei auch auszumergen.

Das in Rede stehende größere P.-Fragment ist ein Ausschnitt aus der Widmungszuschrift des P. am Eingang seines Werkes. Und was sagt P. dort aus? „Ich werde aber kein Bedenken tragen, dir auch alles das, was ich einst von den ‚Alten‘ (Presbytern, Gemeindevorstehern) wohl gelernt und wohl gemerkt habe, den Auslegungen mit einzuordnen, indem ich die Wahrheit derselben fest versichere. Denn ich hatte nicht an denen, die viele Worte machen, meine Freude, wie die Menge, sondern an denen, die das Wahre lehren, auch nicht an denen, welche fremdartige Aussprüche (Gebote) berichten (im Gedächtnis haben), sondern an denen, die vom Herrn dem Glauben gegebene und von der Wahrheit selbst ausgehende Aussprüche (im Gedächtnis hatten). Wenn aber da und dort auch einer, der den ‚Alten‘ (Gemeindevorstehern) nachgefolgt war, kam, so erforschte ich die Worte der ‚Alten‘, was Andreas oder was Petrus gesagt habe oder was Philippus oder was Thomas oder Jakobus oder was Johannes oder Matthäus oder irgend ein anderer der Jünger des Herrn und was Aristion und ‚der Alte‘ Johannes, die Jünger des Herrn, sagen. Denn ich setzte voraus, daß das aus den Büchern Geschöpfte mir nicht soviel nütze, wie das aus der lebendigen und feststehenden mündlichen Rede Stammende.“

Auf den Begriff *προεβύτεροι* kommt alles an. Kann er oder muß er die Gemeindevorsteher bedeuten? Oder muß er durch die „Alten“ oder die „ehrwürdigen Väter“ übersetzt werden, wie wir es gethan? Stilling hat bereits vor Jahrhunderten dargelegt, daß der Begriff *ο προεβύτερος* als Beiname des Johannes am Schluß des Fragmentes nichts anderes bedeuten könne, als was *οι προεβύτεροι*, die vorher schon dreimal erwähnt sind, auch bedeuten. War Johannes nichts als Presbyter, so waren die anderen auch Presbyter; waren diese aber als Jünger des Herrn Vertreter der ersten Tradition nach Christo, so war auch Johannes *ο προεβύτερος* niemand anders als Johannes aus der ersten Traditionsreihe, der Alte schlechthin, der Apostel des Herrn. Und in diesem Sinne war auch Aristion ein *προεβύτερος* und wird auch so genannt. (Vgl. Armen. Evang.-Hdschr. zu Etschmiadzin vom J. 989, wo Ariston der Presbyter genannt wird, und die syrische Version: *Αριστων και Ιωαννης οι προεβύτεροι*.) Wenn aber der Begriff *οι προεβύτεροι* in der ersten christlichen Zeit festgeprägt war, eine bestimmte Klasse von Männern umfaßte, so war er sicher nicht eins mit der zweiten Stufe des Priesteramtes, sondern der Ausdruck bedeutete die höhere Traditionsstufe und zwar bei Irenäus ebenso wie bei Papias, nur mit dem Unterschiede, daß für Irenäus schon Ignatius, Polycarp und Papias *προεβύτεροι* waren, während zwischen P. und Christo nur eine Traditionsreihe stand, die Herrenjünger, mit Einschluß der Apostel. So läßt sich *προεβύτεροι* durch (ehrwürdige) Väter übersetzen im Gegensatz zu denen, die der folgenden Traditionsreihe angehörten und sich Brüder nennen konnten.

Der Inhalt des P.-Werkes ist nicht zweifelhaft. Es handelt sich um Auslegung von Herrenworten. Unter den Herrenworten brauchen wir nach dem Sprachgebrauch des P. nicht nur Aussprüche zu verstehen. Wenn P. die beiden Evangelien des Matthäus und Markus in ihrer ersten Gestalt als *λογια κυριακα* bezeichnet, so sehen wir, daß P. auch die Thaten des Herrn nicht außer acht ließ, mochte er nun die Thaten als Mahmen der Aussprüche nötig halten oder den Begriff *λογια* im weiteren Sinn fassen, als wir es gewöhnlich thun, etwa im Sinne des Evangeliums von Christo. Außer dem ersten und zweiten Evangelium kannte P. das Ebräerevangelium, aber auch das vierte (wie auch Corssen a. a. D. nachgewiesen hat). Unsicher bleibt, ob P. das Lukasevangelium und die AG unbekannt waren oder, was wahrscheinlicher ist, ob alle (sogar fünf) Evangelien von P. gekannt, seinem Werke zu Grunde gelegt und durch andere Quellen ergänzt worden sind. Für dieses letztere Glied der Alternative spricht aber, daß die Nichtbeachtung des dritten Evangeliums dem Irenäus, der unsere vier Evangelien kennt, und Eusebius sicher aufgefallen wäre. Außer diesen Evangelien hat P. auch den 1. Johannis- und den 1. Petrusbrief verwertet, also Stücke aus denselben als Auslegungen von Herrenworten benutzt. Doch darüber wird unten noch ausführlicher zu reden sein.

Der Zweck der Nachforschungen des P. war aber nicht sowohl die Ergänzung der

Herrenworte, wie sie in den Evangelien vorlagen, durch mündliche Quellen, als vielmehr, Material zur Erklärung der Herrenworte zu erhalten. Und nun ergaben sich für P. zwei Möglichkeiten, Aufschlüsse über Herrenworte aus der ersten Traditionsreihe zu erhalten. Die erste Quelle war sein eigenes Gedächtnis. Was er von den ehrwürdigen Vätern einst wohl gelernt und sich fest eingeprägt hatte, das hat er kein Bedenken getragen, den Auslegungen mit einzureihen. Solche *πρεσβύτεροι* waren aber nach der Überlieferung nicht nur der Apostel Johannes und der Diakon (oder auch der Apostel) Philippus, sondern auch andere Apostel, wie denn von Polykarp bezeugt wird, daß er eine Reihe von Herrenjüngern gesehen habe. Zu diesen *Presbyteroi* gehörte für P. auch Aristion (Ariston), der Jünger des Herrn. Die zweite Quelle war abgeleitet. P. fragte 10 Schüler von Herrenjüngern, wo immer er mit einem solchen zusammentraf, nach Aussprüchen von Herrenjüngern, die zugleich als Auslegungen von Herrenworten gelten konnten, was Andreas oder Petrus u. gesagt habe und zwar zu einer Zeit, wo Lehrer und Schüler noch im Verkehr standen, und er fragte schließlich auch Schüler nach erklärenden Aussprüchen von Aristion und dem Alten, dem Johannes, und zwar zu einer 15 Zeit, wo diese beiden noch lebten (*λέγονται* im Gegensatz zu *έτερον*). Unter diesen Umständen bedürfen wir nicht der Annahme von Einschleifeln oder von ausgefallenen Worten. Weder Hausleiter noch Menan, weder Bacon noch Rommisen scheinen uns auf der rechten Fährte zu sein. Da es P. nur um Aussprüche (zur Erklärung von Herrenworten) aus dem ersten Traditionsglied zu thun war, so konnte P. mit Philippus den Diakon und 20 mit Jakobus auch den Bruder des Herrn meinen. Diese beiden standen ihm für seine Aufgabe ebenso nahe wie die Apostel, und ihnen reihte sich auch Aristion an. Aus der Präsenzform *λέγονται* aber können wir auch schließen, daß P. mit der Stoffsammlung für sein Werk noch am Ende des ersten Jahrhunderts begonnen hat. Die Notwendigkeit zu solchen Fragen ergab sich aber für P., als dieser Bischof in Hierapolis war, in 25 all den Fällen, wenn Schüler von Johannes oder Aristion zu ihm nach Hierapolis kamen. So wuchsen nach und nach die Schätze, die P. sammelte, zu dem fünf Bücher umfassenden Werke an. Daß er auch kritisch neuen Aufschlüssen gegenüber sich verhielt, wäre an sich selbstverständlich, auch wenn es nicht durch *ἀνεκρίνον* ausdrücklich betont wäre. Die von Eusebius mitgeteilten Proben aus dem Werke des P. lassen auf einen besonders 30 hohen kritischen Scharfsinn nicht schließen. — Die zweifache Erwähnung des Johannes läßt sich dann so erklären, daß Aussprüche aus dessen Aufenthalt in Jerusalem durch *έτερον*, solche aus der ephesinischen Zeit durch *λέγονται* ermittelt werden (andernfalls müßte man mit Hausleiter an ein Einschleifeln denken!). Damit würden wir nun allerdings die Herausgabe des Werkes sehr hoch hinauschieben; denn über das erste Jahrzehnt des 35 2. Jahrhunderts dürfte die Präsenzfrage *λέγονται* nicht mehr als richtig angesehen werden können.

Dieses ist unsere Auffassung vom Papiasfragmente; sie ist in dreißig Jahren nur befestigt worden. (Ausgegeben wird die Lesart *η τις έτερος* — bei Leimbach a. a. O. und in der vorigen Bearbeitung dieses Artikels.) 40

Befassen wir dieses Fragment nicht, so stünde es in der alten christlichen Litteratur als unbezweifelt da, daß P. des Herrenjüngers Johannes Schüler war (Irenäus V, 33, 4 würde es bezeugen), daß der Herrenjünger Jo in Ephesus seine letzten Jahrzehnte verlebte und bis zur Regierung Trajans gelebt hat. Unter diesem Herrenjünger aber verstand Irenäus nur den Apostel Johannes, den Bruder des älteren Jakobus, den Zebedaiden, obgleich er ihn nie als Apostel, sondern stets nur als Herrenjünger bezeichnet. (Über die letztere Eigentümlichkeit und ihren Grund vgl. Leimbach, Das Papiasfragment, S. 16 und Iren. II, 21, 1). Die neutestamentlichen Schriften, welche des Johannes Namen tragen, konnten nur echt oder unecht sein. Ein von dem Apostel Johannes zu unterscheidender Herrenjünger, der Presbyter Johannes, kam jedenfalls nicht in Frage. 50 Da nahm aber Dionysius Alexandrinus (Bischof in Alexandrien 248—64) Anstoß daran, daß der Apostel Johannes Verfasser der Apokalypse sei und suchte nach einem anderen kleinasiatischen Johannes. Eusebius glaubte ihn in der Vorrede des Papias zu finden, s. d. A. Johannes Bd IX S. 276, 16 ff.

Im 16. Jahrhundert hat Stilling (AS Sept. VII, p. 387) die Frage nach dem Presbyter oder Senior Johannes wieder aufgenommen. Sein Ergebnis war: Jener Johannes Presbyter, an den vor Eusebius kein Mensch auch nur mit einem Gedanken gedacht hat, scheint einzig und allein des Eusebius verwirrtem Hirne entsprungen zu sein.

Mit Schleiermacher beginnt eine neue Phase der Ausnutzung des P. Während aber Schl. ein anderes Fragment des P. und danach die Entstehung unserer beiden ersten ka- 60

nonischen Evangelien untersuchte und Guerike die Hypothese von dem Presbyter Johannes als Verf. der Apf neu prüfte, begann mit Lüzgelburger (a. a. D.) eine ganz neue Reihe von Kritiken. Nur schied jetzt Markus ganz aus, soweit die Apf in Frage stand; diese schien entweder für den Apostel Johannes nicht mehr anstößig, oder sie kam als apokryphe Schrift nicht mehr in Betracht. Aber das 4. Evangelium und die Briefe mußten dem Apostel abgesprochen werden. So tauchte der Presbyter wieder auf, ja bald fand die Urform neben dieser Nebenform in Ephesus keinen Raum mehr. Die beiden Denkmäler konnten in eins zusammenschrumpfen. Das 4. Evangelium sollte den Presbyter zum Verfasser haben.

10 Seitdem ist um dies P.-Fragment ein Kampf entbrannt, wie er in kaum einer der grundlegenden Fragen heißer getobt hat.

Rehren wir zum Anfang unserer Untersuchung zurück. Unter den Vertretern der Wissenschaft in diesem Jahrhundert haben einige in Übereinstimmung mit Irenäus den P. für einen Schüler des Apostels Johannes und die oben S. 645, 53 erwähnte Auslegung

15 der Vorrede durch Eusebius für unrichtig erklärt; so Zahn (a. a. D. S. 949 ff.), Hengstenberg (Die Offenbarung des hl. Johannes, 1. Ausg. II, 2, S. 108; 2. Ausg. 1862, II, S. 387 ff.), Rüggenbach (Die Zeugnisse des Evangelisten Johannes neu untersucht, Basel 1866, S. 110; Johannes der Apostel und der Presbyter, JbTh 1868, II, S. 319 ff.), Leuschner (Das Evang. Joh. und seine neuesten Widersacher, 1873, S. 72), nicht un-

20 bedingt Luthardt (Der johanneische Ursprung des 4. Evang. 1874, S. 71. 104 ff.), wohl aber Steitz (vgl. den Art. P. in der 1. Aufl. dieser Encyclopädie und dann: Des Papias von Hierapolis „Auslegungen der Reden des Herrn“ nach ihren Quellen und nach ihrem mutmaßlichen Charakter, ThStk 1868, I, S. 63 ff. — Einige Bemerkungen zu Rüggenbachs Abhandlung: Johannes der Apostel und Johannes der Presbyter, JbTh 1869, I,

25 S. 138), Hilgenfeld (a. a. D. S. 235; vgl. dessen frühere entgegengesetzte Ansicht: JwTh 1865, S. 333 ff.; 1867, S. 180 ff.) und Leimbach (a. a. D. S. 10 ff., S. 114 ff.).

Unter diesen stehen einige (Zahn, Hengstenberg, Rüggenbach, Leimbach, Guerike u. a.) nicht mehr an, den Apostel Johannes und den im Proömium des Papiasfragmentes genannten „Presbyter“ Johannes für ein und dieselbe Person zu erklären. Andere ver-

30 neinen, daß P. ein Schüler des Apostels Johannes gewesen sei (E. von Tischendorff [Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? 1. Aufl. 1865, S. 51 ff.; 4. Aufl. 1866, S. 118 ff.], Keim, Scholten, Martens, Donalbson, Weiffenbach, der anonyme Verf. von Supernatural religion, an inquiry into the reality of divine revelation (London 1874, Vol. I, p. 449, 4. Aufl. 1875, I, p. 444 ff.), Lomann, Lüdemann (der übrigens

35 sehr selbstständige Vermutungen aufstellt) u. a. Die erstgenannte Reihe hält auch, unterstützt durch E. von Tischendorff, Martens und Max Krenkel (Der Apostel Johannes, 1871, S. 113 ff.) an dem ephesinischen Aufenthalte des Apostels Johannes fest, während die zweite, etwas gelichtete Reihe, verstärkt u. a. durch Dörner (Lehre von der Person Christi, I, 217), den Irenäus beschuldigt, den Presbyter für den Apostel auszugeben zu

40 haben, und von P. nicht nur behauptet, daß er des Apostels Johannes Schüler nicht gewesen sei, sondern auch ihn als Zeugen gegen den ephesinischen Aufenthalt des Apostels Johannes und gegen den apostolischen Ursprung des 4. Evangeliums verwerft, und Weiffenbach sogar die persönliche Bekanntschaft des P. mit dem „Presbyter“ Johannes für ausgeschlossen hält.

45 Zweifelhaft ist, ob die von P. aus mündlichen Quellen erlangten Stoffe hauptsächlich Erläuterungen von Herrenworten oder ob sie Herrenworte selbst enthielten. Ersteres ist freilich das Wahrscheinlichere. Bestritten ist ferner, ob das Fragment mit seinem Anfange: *οὐκ ὀνομάω δὲ σοὶ καὶ* auf einen vorausgehenden Satz hinweist, was die meisten Erklärer annehmen, Weiffenbach anfänglich verneinte, indem er jenes *καὶ* und

50 das im dritten Satz des Fragmentes vorkommende zweite *καὶ* (*εἰ δὲ πον καὶ*) als ein „sowohl — als auch“ faßte. Auch diejenigen, welche in dem *καὶ* ein auch und einen Rückweis auf das Vorausgehende sehen, sind nicht darüber einig, ob es sich im nächsten Zusammenhange wesentlich nur um eigene Erläuterungen des Herrn zu Herrenworten im Gegensatz zu fremden, wenn auch nicht schriftlichen, Erläuterungen der Herren-

55 worte (Düsterdieck, GgM 1876, Stück 2, S. 46—54) oder um schriftliche Quellen für Erläuterungen der Herrenworte im Gegensatz zu mündlichen Quellen (Leimbach a. a. D. S. 90 ff. 103 ff.) handelt, oder ob in der Vorrede vor dem und in dem Fragmente die Quellen für die Herrenworte selbst besprochen und charakterisiert wurden (vgl. Hilgenfeld, JwTh 1875, S. 602 ff. u. a.). Viel wichtiger ist die Frage, wen P. unter den „οἱ προφῆται“

60 verstand, die er dreimal im Fragmente erwähnt. Verstanden wir darunter

mit Irenäus, wie gewöhnlich bezüglich IV, 27, 1 ausgelegt wird, diejenigen Ältesten oder Bischöfe der kleinasiatischen Kirche, welche zugleich Apostelschüler waren, so würde, wie schon Steig hervorhebt, P. allerdings keine seiner Mitteilungen direkt von den Aposteln empfangen haben; und Eusebius hätte Recht mit der Behauptung, P. habe in diesem Proömium nirgends gesagt, daß er die Apostel selbst gesehen oder ihre Aussprüche aus ihrem Munde gehört habe; allein, wie Hilgenfeld (a. a. D. S. 236) hervorhebt, Eusebius berichtet selbst (KG III, 39, 9), daß P. mit dem Apostel (vielleicht ward dabei allerdings der Diakon und Bekehrer Samariens mit dem Zwölfapostel verwechselt) Philippus in Hierapolis zusammengelebt und mit den Töchtern des Philippus verkehrt habe. Auch war P. nach Hieronymus (de vir. ill. 18) älter als Irenäus und als Claudius Apollinaris, welcher nach P. Bischof in Hierapolis wurde und zu Mark Aurels Zeiten als Verfasser einer Apologie für die Christen auftrat (Eusebius KG IV, 27; Hieron. de vir. ill. c. 26), also indirekt die Angaben der Paschachronik über den gleichzeitigen Tod des Polykarp und des Bapias bestätigt. Unter solchen Umständen ist es gar nicht gewagt, wie von Polykarp, so auch von P. anzunehmen, daß er den Apostel Johannes in seiner frühen Jugend noch kennen gelernt und gehört habe. Um die Unsicherheit des Schlusses, welchen Eusebius aus dem dritten Satze des Bapiasfragmentes gezogen hat, noch zu erhöhen, braucht nur auf die eigenen Worte des Eusebius (KG III, 39, 7) hingewiesen zu werden, in welchen derselbe die Worte des P. kommentiert und den Wert ἀπόστολοι für προεσβύτεροι einsetzt. Wir lesen bei

Bapias:

εἰ δὲ πού καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς προεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν προεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους — τί Ἀνδρέας, ἢ τί Πέτρος εἶπεν — — — ἃ τε Ἀριστίων καὶ ὁ προεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί, λέγουσιν.

Eusebius:

καὶ ὁ νῦν δὲ ἡμῖν δηλούμενος Παπίας τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων ὁμολογεῖ παρειληφέναι, Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ προεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτὸν φησὶ γενέσθαι.

(Vgl. Leimbach a. a. D. S. 110 ff. und Lüdemann, der, auf entgegengesetztem Standpunkte stehend, doch den Widerspruch des Eusebius mit sich selbst voll anerkennt, a. a. D. S. 561 ff.) Aus diesem Vergleiche geht so viel klar hervor, daß Eusebius die οἱ προεσβύτεροι für die Apostel, den ὁ προεσβύτερος Ἰωάννης aber für einen vom Apostel Johannes zu unterscheidenden Gemeindevorsteher gleichen Namens gehalten hat und daß er diesem die Apokalypse zuweisen möchte, als deren Verfasser den Apostel Johannes anzunehmen er aus inneren Gründen bedenklich ist. Somit ist Eusebius in seiner Auslegung des Fragmentes in den doppelten Irrtum verfallen, zu übersehen, daß der eigentliche Zusammenhang des Fragmentes zu der Auslegung führte, Bapias habe direkt von (παρὰ) den Presbytern (i. e. Aposteln) bestimmte Mitteilungen (wohl Erläuterungen von Herrentworten) persönlich und mündlich empfangen und später indirekt ebensolche Mitteilungen aus dem Munde von Herrenschülern oder Aposteln, durch Apostelschüler vermittelt, sich zu verschaffen gewußt, und sodann, in seiner Voreingenommenheit gegen die Apokalypse dem „ὁ προεσβύτερος“ Ἰωάννης eine durchaus andere Deutung (= Gemeindevorsteher), als den οἱ προεσβύτεροι zu geben und den Unterschied im Tempus (εἶπεν — λέγουσιν) dahin zu verstehen, als bezeichne der Aorist die früher verstorbenen, dem Bapias nicht persönlich nahegetretenen Apostel, das Präsens aber die wirklichen Lehrer des P., zwei Nichtapostel, wenn auch Herrenjünger: Aristion und den „Presbyter“ Johannes. Aber auch Irenäus hat in den Gewährsmännern des P. nicht nur Apostelschüler, sondern auch die Apostel selbst bezeichnet; so erklärt wenigstens Leimbach (a. a. D. S. 12 ff.) des Irenäus Worte: Quemadmodum auidi a quodam presbytero, qui audierat ab his, qui apostolos viderant, et ab his, qui didicerant (IV, 37, 1) und apostolorum discipulus (IV, 32, 1) gegen Ziegler (Irenäus S. 18 ff.), freilich, ohne Lüdemanns Beifall zu finden (a. a. D. 545). Auch Zahn (Die Apostelschüler in der Prov. Asien. Forschungen VI, S. 64 ff.) kann sich nicht Leimbach anschließen. Zahn findet zwar vielfach discentes im Tert. wie discipuli gebraucht, aber andere Verbalformen von disco, didicisse = Schüler sein, gewesen sein, suche man vergeblich. Solche Belege giebt es aber in der klassischen Prosa und Poesie. Dort heißt discere Litteratur oder Redekunst studieren und steht absolut. Cic. Brut. 71; Or. 2, 1; Or. 42 (von der Jurisprudenz); Ov. Trist. 2, 343. Hei mihi, quod didici, quod me docuere parentes. Ov. A. Amat.

I, 428 ne didicisse juvet. So kann auch hier didicerant für discipuli fuerant stehen, und dann fragt man nicht mehr: Wessen Jünger waren sie? Leimbach hält sie also noch nicht für widerlegt. Aber er giebt zu, daß der Übersetzer des Irenäus nicht nur bei didicerant sich geschickter hätte ausdrücken können. — Ferner weist das *ποι* im Eingang des Fragmentes auf eine längst entschwundene Zeit hin und damit die Presbyter in eine Zeit, in welcher dies Traditionsglied das erste nach Christo selbst sein konnte und sein mußte, und auch sonst erinnert das *παροικουθηνικώς* an den ausgesandten Jüngern (Aposteln, Herrenschülern) nachfolgende Schüler, die *αὐτῆ ἢ ἀληθεῶς* an den Herrn Christus selbst. Endlich ist *οἱ πρεσβύτεροι* ein Begriff, welcher im 2. Jahrhundert eine Gesamtheit von Lehrern eines höheren Traditionsgebietes bezeichnet, die „Älten“, wie neuerdings Leimbach gegen Weiffenbach und später gegen den zweiten Versuch des letzteren, seine Erklärung „Gemeindeälteste“ zu retten, siegreich Lüdemann (a. a. D. S. 537 ff.) nachgewiesen hat. Der Erklärung Weiffenbachs hat nur Lomax zugestimmt. Die Mehrzahl aller Ausleger sieht in den Presbytern des P. eine bestimmte, aber umfänglich kleine Kategorie von Personen, die Männer der Vorzeit, des ersten Traditionsgebietes nach Christo, Herrenjünger mit Einschluß der Apostel, oder auch wohl das erste Traditionsglied nach Christo bezw. den Aposteln mit Ausschluß der Apostel selbst (so Rattenbusch in der Rezension des Weiffenb. „Papiasfragmentes“ 1875, JbTh S. 342 und Lüdemann a. a. D. S. 375). Die Erklärungen des Wortes sind im einzelnen sehr verschieden. Nitschl (altkath. Kirche, 2. Aufl., S. 411) faßt das Wort im Sinne von 1 Pt 5, 1; Rothe (Anfänge der christl. Kirche, S. 417) als „Männer, welche in nächster Beziehung mit der Geburtszeit des Christentums standen und darum bei dem folgenden Geschlechte eine besondere Aufmerksamkeit fanden“. So sagt auch Routh l. c. S. 23: quibus verbis, sc. *εἰ δὲ πον καὶ* etc. *significare videtur Papias se apostolorum discipulos, si quis eorum forte aduenerit, pariter atque ipsos apostolos sciscitari consuevisse.* Und wir müssen somit im Fragmente eine doppelte mündliche Quelle für Erläuterungen von Herrenworten unterscheiden, eine unmittelbare = Apostel und Herrenjünger überhaupt (= *οἱ πρεσβύτεροι*), eine für den *ἀρχαῖος ἀνὴρ* P. noch bestehende, im Alter und in der direkten Beziehung zu Christo begründete Autorität, und eine mittelbare, durch Presbyterschüler oder Apostelnachfolger dargebotene Quelle. So wenig umfangreich jenes „aus erster Hand“ in früher Jugend Empfangene war, es ward doch dem Gedächtnis unauslöschlich eingepflanzt (vgl. den Anfang des Fragmentes) und bildete den Kristallkern, an welchen die späteren, „aus zweiter Hand“ empfangenen Mitteilungen sich angeschlossen. — Bestritten ist nur die Stellung, welche Aristion und der Presbyter-Johannes einnehmen. Aus dem Wechsel des Tempus haben viele (so auch Hilgenfeld a. a. D. S. 256) auf zwei nach-apostolische Männer geschlossen, das Prädikat *πρεσβύτερος* als Gemeindevorsteher dem Johannes zu-, dem Aristion abgesprochen, dagegen andere *πρεσβύτερος* in demselben Sinne wie oben den Plural aufgefaßt und mit „der ehrwürdige Vater“ übersetzt. Lüdemann stimmt mit Leimbach darin überein, daß Aristion einen Mann des ersten Traditionsgebietes, in Johannes einen ebenfolgenden sieht und unterscheidet sich von Leimbach nicht sowohl darin, daß dieser (a. a. D. S. 116) den Johannes als *τὸν πρεσβύτερον κατ' ἐξοχὴν* auffaßt (das thut auch Lüdemann a. a. D. S. 383. 537 ff.), sondern darin, daß Lüdemann im „altherwürdigen Johannes“ die Nebensonne neben dem Apostel, die große kleinasiatische Persönlichkeit sieht, der die Abfassung des 2. und 3. Briefes, wenn nicht zuzuschreiben, doch zugeschrieben ist, während Leimbach mit diesem ehrenden Prädikate nur den Apostel, den lange lebenden und alle Mitapostel weit überlebenden Johannes bezeichnet findet. Übrigens hat auch Hilgenfeld (a. a. D. S. 256) sowohl den Aristion als den Presbyter Johannes in die apostolische Zeit hoch hinaufgerückt, wenn er den Aristion mit an sich plausiblem Gründen für identisch mit Ariston von Bella (einem Apostelschüler, aus Jerusalem vor der Zerstörung geflohen, Euseb. KG IV, 6, 3) hält und für den Presbyterbischof Johannes im Unterschied von dem Apostel auf die Constitt. apost. (VII, 16) verweist: *τῆς δὲ Ἐφέσου Τιμόθεος ὑπὸ Παύλου, Ἰωάννης δὲ ὑπὸ ἑαυτοῦ Ἰωάννου.* Nur hindert ihn seine Auslegung des *πρεσβύτερος* als Gemeindevorstehers im Schlusssatz des Fragmentes, bei Aristion an den ersten, bezw. dritten Bischof Ariston von Smyrna zu denken, während wir bei Annahme eines singulären Ehrennamens des Johannes recht wohl an einen Ariston von Smyrna denken dürfen. Es will uns noch immer so scheinen, daß P., was auch Eusebius nicht nur auf Grund der Kenntnis des Fragmentes, sondern der Lektüre des gesamten papiamischen Werkes behauptet, außer dem hierapolitanischen „Apostel“ Philippus, dessen Schüler P. sich bei aller persönlichen Bekanntschaft nicht eigentlich nennen kann, nur des

Apostels Johannes und des Herrenjüngers Aristion Schüler gewesen sei (vgl. Leimbach a. a. D. S. 117 ff.). Die Verschiedenheit des Tempus kann man mit Hilgenfeld (Evang. S. 239 und sonst) betonen, und dann kommt man zu dem Schlusse, daß, als Papias sein Werk schrieb (vielleicht um 130), beide Männer noch lebten; woraus dann folgen müßte, daß sie keine Herrenschüler im eigentlichen Sinne gewesen sein können, was doch P., falls man ihm nicht allzu große Unklarheit des Geistes zuschreiben will, durch den Zusatz *οὐ τοῦ κυρίου μαθηταί* von ihnen prädicirt hat; oder man kann mit Steitz (Realenz. 1. Aufl. XI, S. 80) den Wechsel als auf Nachlässigkeit beruhend ansehen, oder auch als ein Zeichen der im Gedächtnis des P. lebendigen und bleibenden Rede seiner unmittelbaren Quellen (vgl. Leimbach a. a. D. S. 117 ff.). Noch eine Auslegungsmöglichkeit ist vorhanden. Sie führt auf eine frühere Abfassungszeit des Werkes unsers P., als gewöhnlich angenommen wird. (Vgl. oben!) Alle diejenigen, welche in den Presbytern des P. das erste Traditionsglied nach Christo sehen, legen des P. Worte: *τοὺς τῶν προεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους* aus: so oft fragte ich sie nach den Worten der Presbyter, und sehen in dem folgenden, mit *τί* beginnenden Satze eine Auseinandersetzung der *λόγοι τῶν προεσβυτέρων*, nach denen sich P. erkundigen will; die auf dem entgegengesetzten Standpunkte stehen, übersetzen entweder ebenso, lassen aber den P. Presbyterschüler nach Presbyterworten über Apostelworte, bezw. über Mitteilungen der Apostel von Herrentworten fragen, oder sie übersetzen mit Weiffenbach (a. a. D. S. 69): ich untersuchte genau die Worte der Presbyter darüber, was Andreas zc. gesagt habe. (Diese Übersetzung hat Weiffenbach im Rückblick S. 417 auf Grund der Gegenbemerkungen Leimbachs und Straatmanns aufgegeben.) Trotz Weiffenbachs zweiter Abhandlung ist mit den von Holzmann, Hilgenfeld, Leimbach, Lüdemann, Weizsäcker und Straatmann u. v. a. gegen ihn vorgebrachten Gründen an der zuerst dargelegten Konstruktion des *τί* festzuhalten. Den Schlusssatz *ἃ τε κ.τ.λ.* fassen die meisten als Frageatz (so Weiffenbach, Rückblick S. 410), obgleich *ἃτε* im Interrogativsatze durch *qualia* (= *οἷα*) zu übersetzen sein würde, was einen bedenklichen Sinn giebt, andere, z. B. Ewald (Hgl 1875, Stück 4 = wie), Martens (a. a. D. S. 29. 46 = wie auch zum Beispiel) und Weizsäcker (ThLZ 1876, Nr. 4 = *καθ' ἅτερον* „was irgend einer“) als Erläuterung zu *ἕτερος τις*; Leimbach früher unter Accentuierung von *ἢ τις ἕτερος* als einen Relativsatz („oder welcher andere von den Jüngern des Herrn das gesagt habe, was sowohl Aristion, als auch der altherwürdige Vater Johannes, die Herrenschüler, sagen“ S. 50. 102). Die sprachliche Möglichkeit dieser Übersetzung ist nicht zu bestreiten; die Annahme der gänzlichen Unangemessenheit des Sinnes, welche Keim (Prot. Kirchengtg. 1875, S. 884), Weizsäcker (a. a. D. S. 110), Straatmann (a. a. D. I, S. 196. 197. II, S. 286—288), Weiffenbach (Rückblick S. 410 ff.) und Lüdemann (a. a. D. S. 555) mit mehr oder minder starken Worten oder geringschätzigen Bemerkungen über den Vertreter jener Auslegung behaupten, beruht auf einem vollen Mißverständnisse. Zahn und Hagenbach trennen ebenso wie Holzmann und Lüdemann den Satz vor *ἃτε*, jene, um aus dem Präsens die Gegenwartigkeit der Aussagen der beiden letzten Männer zu folgern, diese, um dieselben von den Aposteln definitiv zu scheiden. Auch Leimbach trennte den dritten Satz des Fragments in zwei Hälften und zwar vor *ἢ τις ἕτερος κ.τ.λ.* und findet zweierlei durch Fragen von Presbyterschülern erforscht: 1. neue (erläuternde) Worte von Aposteln (Presbytern) über Herrenausprüche und 2. Bestätigung der bereits aus dem Munde Aristions und des Presbyters Johannes gehörten Worte durch die indirekt erfahrenen Auslegungen anderer Herrenjünger. Selbstverständlich dachte Leimbach nicht daran, die Ungenannten unter den Herrenjüngern zu einer kontrollierenden Instanz über Aristion oder gar den Apostel Johannes zu machen, um dadurch den Worten jenes oder dieses erst die volle Glaubwürdigkeit zu verschaffen; vielmehr sprach er nur von Fällen, in welchen Papias auf Bestätigung der Erläuterungen seiner Gewährsmänner durch Worte aus anderen Apostelkreisen Wert legte oder etwaige eigene Mißverständnisse zu korrigieren beflissen war. Es handelt sich für P. nur um eine möglichste Sicherstellung des einstmalig Gelernten gegen sich einschleichende Mißverständnisse oder Gedächtnisschwäche.

Sicherlich legte P. für sein Werk einen besonderen Wert auf die mündliche, in der lebendigen Erinnerung noch erhaltene Tradition der ersten Augenzeugen. Ja er scheint dieser vor der schriftlichen Aufzeichnung den Vorzug einzuräumen. Er sagt: *οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ἠγάπησεν ἐπελάβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζωῆς φωνῆς καὶ μενούσης* (Euseb. I. c. § 4). [Weiffenbach (Papiasfragm. S. 133) erklärt *μένουσα* als „eine sich stets fortsetzende, andauernde, kontinuierliche“ und vergleicht sie „mit der frisch sprudelnden, unversieglichen Quelle, dem ewig sich wiedergebärenden Brunnen

mit gleichbleibender Wasserhöhe“. Leimbach erklärte früher (a. a. O. S. 98) *φωνή μόνουσα* als direkte Rede oder auch *verba ipsissima*; jetzt möchte er *μένουσα* durch fortlebend übersetzen und zwar unter Verweisung auf den im Neuen Testamente überaus häufig konstatablen Gebrauch des Wortes *μένειν* in der Bedeutung von fortleben, am Leben bleiben. Beachtenswert ist, daß unter den 8 einschlägigen Stellen (Jo 21, 22. 23; 1 Ko 15, 6; Offenb. 17, 10; Jo 12, 34; Hbr 7, 24; 1 Pt 1, 23; 1 Jo 2, 17) des NTs fünf in johanneischen, vier in sogen. deuterojohanneischen Schriften sich finden. Das gehörte Wort ist nicht nur lebendig, sondern es bleibt auch lebendig in weit höherem Grade als das gelesene Wort.]

10 Sonst teilt uns Eusebius über den Inhalt des papianischen Werkes nur sehr wenig mit, und dies ist kaum geeignet, uns einen wirklichen Einblick in die Einrichtung und den Inhalt des Werkes zu verschaffen. Doch ist so viel klar, daß Eusebius es gar nicht für seine Aufgabe gehalten hat, irgend einen der Aussprüche des Herrn oder der Apostel über Herrenworte zu reproduzieren, sondern daß er nur geschichtliche Notizen aus dem papian. Werke anführen will, welche zur Illustration oder Bestätigung von Herrenworten 15 dienen könnten, und auch nur solche, welche Eusebius nicht in den Schriften des NTs las, und meist solche, an welchen er die Urteilslosigkeit bezw. geringe objektive Glaubwürdigkeit des P. (sein *σφόδρα γὰρ τοι σικκρός ὄν τὸν νοῦν — φαίνεται*) illustrieren konnte. Eusebius berichtet aus einem Buche des P., daß diesem die Töchter des 20 Philippus von einer, vermutlich durch ihren Vater bewirkten, Totenerweckung erzählt hätten, ferner, daß Justus Barsabas ohne Schaden Gift getrunken habe. Es liegt nahe, anzunehmen, P. habe jene Erzählung zur Erklärung des auch Mc 16, 18, diese zur Bestätigung des Mt 10, 8 berichteten Herrenwortes beigefügt. Eusebius erwähnt dann flüchtig einige von P. mitgeteilte Parabeln und Lehrworte des Herrn, welche dieser in 25 den Evangelien nicht gefunden habe, und nennt diese schon darum unglaubwürdig, ja mythisch. Die auch im Hebräerevangelium mitgeteilte Erzählung von einem Weibe, welches wegen vieler Sünden beim Herrn verklagt war, erwähnt Eusebius auch noch, wie nachträglich und nebenbei, als im papianischen Werke sich vorfindend. Es ist nicht unmöglich, daß gerade diese Erzählung an das Gespräch über die Ehescheidung (Mt 19, 3 ff.) 30 sich angeschlossen, wahrscheinlicher jedoch, daß der jetzt im Johannesevangelium berichtete Vorgang (Jo 8, 1 ff.) hier gemeint ist.

Aus dem Gesagten ist zunächst zu ersehen, daß P. Herrenworte zusammengestellt und erläutert, nicht aber, ob er die kanonischen Evangelien sämtlich gekannt, noch wie er sie benutzt habe. Ein Fragment zeigt uns, daß P. von den beiden Evangelien des 35 Markus und Matthäus gewußt hat. Wir finden dies Fragment schon bei Irenäus, und auch Eusebius reproduziert dasselbe mit dem Hinzufügen, daß P. diese Mitteilung auf den „Presbyter“ Johannes zurückführe. Das Fragment berichtet, Markus sei der Hermeneut (Dolmetscher) des Petrus gewesen und habe als solcher aus dem Gedächtnisse, aber genau, freilich nicht in geordneter Reihenfolge niedergeschrieben, was Petrus von 40 Worten und Taten des Herrn mitgeteilt habe. Matthäus habe sein Evangelium in hebräischer Sprache niedergeschrieben, und es habe sich ein jeder dasselbe, so gut er gekonnt habe, übersetzt. Diese beiden Mitteilungen haben bekanntlich seit Schleiermacher in der evangelischen Kritik unendlich viel Staub aufgewirbelt (man vgl. über diese uns hier nicht berührenden Fragen die Monographie Weiffenbachs: Die Papiasfragmente über 45 Markus und Matthäus s. o.), und doch hat offenbar dem Eusebius nur daran gelegen, zwei, ihm nicht völlig wertlos erscheinende Notizen über die Entstehung zweier Evangelien mitzuteilen, während er nicht entfernt daran dachte, den Schein erwecken zu können, daß P. nur diese beiden Evangelien gekannt und benutzt habe. Von der Art der Benutzung dieser und aller Evangelien durch P. ist bei Eusebius überhaupt nicht die Rede. Eine 50 Benutzung schriftlicher Quellen behauptet allerdings Eusebius auch, aber ausdrücklich erwähnt er als schriftliche Quellen nur den ersten Brief des Johannes, den 1. Petribrief und das Hebräerevangelium. Die Zeugnisse aus den beiden Briefen erwähnt Eusebius, wie es scheint, nur, um zu beweisen, daß der je erste Brief der beiden Männer echt sei, nicht aber der zweite, bezw. (bei Johannes) dritte, welche Eusebius für zweifelhaft hält (Eus. III, 25). Über das Hebräerevangelium hat sich Eusebius an derselben Stelle 55 (III, 25) ausgesprochen und es den Antilegomena zugezählt. Wenn aber Eusebius selbst eigentlich nur den Zweck hat, bezüglich der Auswahl seiner Exzerpte aus P. die Unglaubwürdigkeit des P. nachzuweisen, und bezüglich der Mitteilungen und Untersuchungen über den „Presbyter“ Johannes den weiteren Zweck, diesen von dem Evangelisten und Apostel 60 loszulösen, so sind die Schlüsse, welche aus dem angeblichen Schweigen des P. über das

vierte Evangelium abgeleitet werden, überaus vorcilig. Nicht Papias schweigt über das dritte und vierte Evangelium, über die Apostelgeschichte, die paulinischen Briefe, den Jakobusbrief, sondern Eusebius verschweigt, was P. über diese Schriften oder aus diesen Schriften mitgeteilt hat, offenbar, weil es nicht zu dem gehörte, was er an P. als charakteristisch herausheben wollte. Von der Apokalypse des Johannes erwähnt Eusebius nicht ausdrücklich, daß sie dem P. bekannt und von ihm benutzt war; man kann dies höchstens aus der Stelle herauslesen, in welcher er der chiliaistischen Aussprüche des P. Erwähnung thut und über P. urteilt, derselbe habe wohl den mystischen Sinn der apostolischen Worte nicht, sondern alles buchstäblich verstanden. (So folgert auch Hilgenfeld, P. von Hierapolis, S. 261. 266.) Dagegen ruft Andreas von Cäsarea ausdrücklich in 10 seinem Kommentar über die Apokalypse als Zeugen für die Echtheit des Buches den Papias an. Dieses von Arethas aufbewahrte Zeugnis ist kritisch unanfechtbar und bezeugt außer dem johanneischen Ursprunge der Apokalypse auch den Aufenthalt des Apostels Johannes in Kleinasien. Ja man kann fast aus Eusebius schließen, daß P. die Apokalypse so häufig erwähnt habe, daß Eusebius gerade deshalb dem „Presbyter“ Johannes 15 bei Papias, dem Lehrer des P., die Verfasserschaft der Apokalypse aufzubrängen suchte.

Nun hat die neuere Kritik aus dem Schweigen des Eusebius über die Benutzung der übrigen biblischen Bücher durch P. geschlossen, P. habe diese Bücher nicht gekannt. Das gilt zunächst bezüglich der zwei letzten kanonischen Evangelien, ja eigentlich hinsichtlich aller vier Evangelien, da man die Notizen des P. über das erste und zweite Evangelium 20 kaum unter die kritische Lupe zu nehmen braucht, um zu erkennen, daß die von P. gekannten Urschriften des Matthäus und Markus nicht unser erstes und zweites Evangelium sein können. Und ganz besonders schließt man aus dem Schweigen des Eusebius über die Bekanntschaft des P. mit dem vierten Evangelium darauf, daß dasselbe damals noch nicht vorhanden gewesen sein könne. Sogar Hilgenfeld, welcher früher schon (die Evan- 25 gelien S. 344) den Satz Zellers (Theol. Jahrb. 1847, S. 199): „Das Schweigen des P. wird fortwährend einen starken Beweisgrund gegen die Authentie des Evangeliums des Johannes abgeben“, wesentlich durch die Behauptung verschärft hatte: „Hätte P. das Geringste von einem Evangelium des Johannes gesagt, so würde es Eusebius unmöglich übersehen haben, und da er den Überlieferungen des Johannes nachgeforscht hat, so hätte 30 er über ein schriftliches Evangelium desselben gar nicht schweigen können“, hält noch immer (P. von Hierapolis, Ztschr. f. wiss. Theol. 1875, S. 270) diese Ansicht in den Worten fest: „Bliden wir auf den echten P. zurück, so wird derselbe allerdings in jungen Jahren noch den Apostel Johannes gehört haben, hat aber, noch als er sein Buch schrieb, von einem Evangelium des Johannes nichts gewußt oder nichts wissen wollen“. Für 35 andere Gelehrte, wie Keim (Prot. Kirchenztg, 1875, S. 886) und Weiffenbach (vgl. Rückblick a. a. D. S. 435 ff.) ist dies und noch vieles andere selbstverständlich.

Zunächst ist nichts sicherer, als daß hier mit einem Argumentum e silentio gegen den apostolischen Ursprung des 4. Evangeliums operiert wird. Auf ein solches Argument aber darf man nicht allzu viel bauen. Im Gegenteile läßt sich vielmehr behaupten: Der 40 erstangezogene Satz Hilgenfelds ist nicht beweiskräftig, da aus einem Nichterwähnen des 4. Evangeliums in einem von anderem Gesichtspunkte aus ausgehobenen Citate nicht gefolgert werden darf, daß P. das 4. Evangelium nicht im Werke selbst genannt und citiert haben könne. Zugleich läßt sich sagen: Aus dem Umstande, daß Eusebius nicht erwähnt, daß P. nur zwei Evangelien gekannt, auch nicht erwähnt, daß er diese beiden Evan- 45 gelien benutzt habe, läßt sich nicht schließen, daß P. das dritte und vierte Evangelium nicht gekannt und nicht benutzt habe. Vielmehr hat doch Eusebius aus dem 5 Bücher umfassenden Werke des P. nicht das mit den Evangelien Übereinstimmende, sondern das Fremdartige, Unglaubwürdige herausheben und damit den Wert der papianischen Schrift herabdrücken wollen; nur gegen den Schluß seines Referates läßt er sich noch zu einer 50 Erwähnung zweier kanonischer Bücher und eines akanonischen Buches herbei, welche Eusebius als von P. benutzt oder bezüglich des Ebräerevangeliums als mit den Mitteilungen des P. zusammenstimmend bezeichnet. Eine enge Verknüpfung des über neutestamentliche Bücher Berichteten und namentlich der Notizen über die Entstehung der beiden ersten Evangelien mit dem Schlusssatze des Fragmentes der Vorrede ist aber durchaus ausge- 55 schlossen.

Doch noch ein anderes ist sehr wichtig. Eusebius sagt bezüglich des 4. Evangeliums (Hist. eccl. III, 24): *Τῶν δὲ Ἰωάννου συγγραμμάτων, πρὸς τῷ εὐαγγελίῳ καὶ ἢ προτέρα τῶν ἐπιστολῶν παρὰ τε τοῖς νῦν καὶ τοῖς ἐν' ἀρχαίοις ἀναμφίλεκτος ὁμολόγηται, ἀντιλέγονται, δὲ αἱ λοιπαὶ δύο.* Einer unbestrittenen allgemeinen Aner- 60

kennung gegenüber verzichtet Eusebius auf Herbeischaffung von früheren Zeugnissen, wie er denn auch sonst fast nirgends Citate für andere Homologumena beibringt. Es darf uns darum auch nicht wundern, daß er den Papias nicht als Gewährsmann für die Authentie des 4. Evangeliums citierte, auch wenn das Werk des P. an Citaten dieses 5 4. Evangeliums Überfluß gehabt hat. Aber auffallend würde es für Eusebius gewesen sein, wenn er bei Papias gefunden hätte, derselbe habe nur das Hebräerevangelium, das Evangelium Matthäi und das des Markus benutzt, dagegen die des Lukas und des Johannes mit keiner Silbe erwähnt. Das hätte ganz gewiß Eusebius nicht zu berichten unterlassen; allerdings nicht aus dem Grunde, um den neueren Kritikern Wasser auf ihre 10 Mühle zuzutragen, wohl aber, um einen neuen Beleg für die Beschränktheit und Einseitigkeit des P. beizubringen. Und wie vortrefflich hätte Eusebius dieses Moment benutzen können, um die von Irenäus behauptete, von ihm bezweifelte Jüngerschaft des P. gegenüber dem Apostel und Evangelisten Johannes als nicht denkbar nachzuweisen: „P. kennt nicht einmal das Johannesevangelium, und er sollte sein Jünger gewesen sein!“ 15 Das Schweigen des Eusebius über die Art der Benutzung der vier und besonders des vierten Evangeliums kann nun und nimmer anders aufgefaßt werden, denn als ein Zeichen, daß P. fünf Evangelien benutzt habe, und damit als ein indirektes Zeugnis für die Echtheit des 4. Evangeliums. Für die kanonische Vierzahl beruft sich Eusebius nicht auf P., sondern nur auf Irenäus und Clemens Alexandrinus (vgl. Hist. eccl. III, 24. 25).

20 Doch lassen sich für die Bekanntschaft des P. mit dem 4. Evangelium noch andere Momente anführen; so verweist schon Steitz (Real-Encycl. 1. Aufl., Papias) auf einen Ausspruch der offenbar kleinasiatischen Senioren (Iren. V, 36, 1—3), in welchem Jo 14, 2 citiert wird, und in welchem das Gepräge papianischer Schriftauslegung und Ansicht so unverkennbar ist, daß Routh diesen Ausspruch unter die papianischen Fragmente aufzu- 25 nehmen kein Bedenken trug (Nr. 5) und auch Dörner (a. a. D. S. 216) es sehr wahrscheinlich findet, daß das Werk des P. für jenen Ausspruch der Fundort war, aus welchem Irenäus schöpfte. Aber auch Lüdemann (a. a. D. S. 565 ff.) giebt, obwohl er Gegner der Authentie des 4. Evangeliums ist, zu, daß die Ausdrücke *ετολμει* und *ἀληθευει* im 30 Fragmente mit der „johanneischen Redeweise“ übereinstimmen, wie er es auch nicht leugnen kann, daß die Folge der drei ersten Apostelnamen im Fragmente mit der Reihenfolge in der Berufungsgeschichte des 1. Kap. im Johannisevangelium sich deckt. Auch die Stelle bei Irenäus (adv. haeres. II, 22, 5), betr. das höhere Alter Jesu, könne aus Papias entlehnt sein; das dort angehängte Citat Jo 8, 57 würde dann sicher auch aus P. geschöpft sein können. Aber alle diese „zufälligen“ Berührungen sind nach Lüdemann nur 35 „neckische Schatten“ oder „Herolde, welche das vierte Evangelium vor sich hergeschickt habe“.

Corssen folgert aus der von Eusebius bezeugten Bekanntschaft des P. mit dem 1. Johannesbrief, daß P. auch das 4. Evangelium gekannt hat. Die Reihenfolge der Apostelnamen im Fragment klinge an Jo 1 an, die Worte *ἀπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας* (α Christo) 40 sei johanneisch gefärbt; das Herrenwort, von den Presbytern berichtet und von Irenäus festgehalten, stimme auffallend mit Jo 14, 2. Vor allem legt Corssen Wert auf eine Stelle, wonach Jesus in höherem Lebensalter, als im Alter von 30 Jahren gelehrt habe (Iren. II, 22, 5). Daraus sei auf Jo 8, 57 zu schließen, als auf eine dem P. bekannte Stelle. Es ist aber nicht anzunehmen, daß P. über die Entstehung des 4. Evangeliums 45 eine besondere Anekdote zu erzählen wußte, und damit ist die anonyme Mitteilung in einer lateinischen Evangelienhandschrift des 9. Jahrhunderts, nach der das 4. Evangelium keinem Geringeren als dem Papias von dem Apostel Johannes diktirt worden sei, in ihrer Glaubwürdigkeit genügend charakterisiert. Also steht Corssen auf dem Standpunkte, daß P. das 4. Evangelium für apostolisch gehalten und dem Apostel Johannes zugeschrieben 50 habe; doch habe dem P. ein äußeres Zeugnis zur Bestätigung dieser Überzeugung gefehlt. (Über diese anonyme Nachricht vgl. das weiter unten S. 654, 15 Gesagte.)

Aber einen Satz Lüdemanns vermögen wir uns ganz anzueignen, das Schlußresultat seiner Untersuchung: „Die Zustimmung der andern zu den eigenen Resultaten zu erzwingen, ist hier nicht überall möglich, und der Subjektivität wird einstweilen auch ihr 55 Spielraum belassen bleiben müssen“. „Die Meinungen über ihn (P.) sind und bleiben geteilt; bleibe denn jeder bei seiner Meinung, bis einmal neues Material zu Gebote steht, sei es, daß wir noch weitere Fragmente des Buches finden, sei es, daß ein unverhofft gütiges Geschick uns das Ganze wieder entdecken läßt“.

Noch gilt es, einen Blick auf die übrigen Fragmente zu werfen, welche wir nicht 60 bei Eusebius, sondern anderwärts aufbewahrt finden.

Aus dem 1. Buche des P. hat uns Maximus Confessor (Scholia in Dionysii Areopagitae de caelesti hierarchia c. 2, p. 32) die Notiz aufbewahrt: τὸς κατά θεὸν ἀνακλίαν ἀκοούντας παιδας ἐκάλουν (sc. primi Christiani), eine Sitte, für welche der Scholiast auch Clemens Alexandrinus als Gewährsmann neben P. anführt. (Routh vergleicht hiermit Herrenworte wie Mt 18, 3; 19, 14.)

Wunderbarerweise sagt eine von Georgius Hamartolos im 9. Jahrhundert verfaßte Chronik, unter Angabe des 2. papianischen Buches als des Fundortes, von Johannes, dem Bruder des Jakobus, aus, daß er von den Juden zu Ephesus getötet worden sei und beruft sich für die Wahrheit dieser Mitteilung auf die Weissagung Christi (Mt 20, 22 ff.; Mc 10, 38) und auf des Origenes Kommentar zum Matthäus (Opp. III, 719 sq.). 10 Allein diese späte Nachricht widerspricht allen sonstigen Angaben der Alten so durchaus, daß sie gar keinen Glauben verdient, zumal Origenes an der citierten Stelle, die wir noch unverfehrt besitzen, von dem vollen Martyrium des Johannes gar nichts sagt, vielmehr das Wort des Herrn von dem Kelch und von der Taufe durch die Verbannung des Johannes nach Patmos für erfüllt hält; am allertwenigsten aber durfte diese Notiz 15 als Beweismittel gegen den Aufenthalt des Johannes in Kleinasien mißbraucht werden, und doch ist auch dies geschehen, und zwar durch Hausrath (Ntstl. Zeitgeschichte III, S. 59), für welchen es festzustehen scheint, daß Johannes gleichzeitig mit Jakobus dem Gerechten 62 n. Chr. den Zeugentod in Jerusalem erlitten habe. — Irenäus übermittelt uns einen angeblichen Ausspruch Christi (V, 33, 3), den er von den Presbytern erhalten haben will, 20 welche den Apostel Johannes persönlich kannten, und für dessen Authentie er insbesondere den Papias und sein Werk (Buch 4) als Quelle aufruft. Dieser Ausspruch schildert die Seligkeit der Gläubigen nach der ersten Auferstehung während des tausendjährigen Reiches. In dieser Zeit würden sie von der Frucht des neuen Weinstockes genießen, dessen Beschaffenheit dem neuen Fleische der Auferstandenen entsprechen würde. „Dann werden“ 25 (so berichten auch nach Eusebius die Presbyter) „Weinstöcke erstehen, deren jeder 10 000 Neben, jede Nebe 10 000 Zweige, jeder Zweig 10 000 Triebe, jeder Trieb 10 000 Trauben tragen, jede Traube 25 Metreten (d. i. 525 württemb. Maß) Weins geben wird, und wenn einer (der Seligen) eine Traube ergreifen will, wird eine andere ihm zurufen: Ich bin eine bessere Traube, nimm mich und preise durch mich den Herrn! Ebenso wird ein 30 Weizenkorn 10 000 Ähren, jede Ähre 10 000 Körner, jedes Korn fünf Kilogramm (bilances) reinen Weizenmehles geben“. Auch die übrigen Pflanzen werden in entsprechendem Maße Erträgnisse liefern, „und alle Tiere werden sich von dem Ertrage der Ernte in gegenseitigem Frieden nähren und dem Menschen in völliger Unterwerfung dienen. Das ist glaubhaft den Gläubigen.“ Als hierauf Judas ungläubig fragte: Wie mögen solche 35 Erzeugnisse vom Herrn gemacht werden? antwortete ihm Jesus: „Die werden es erfahren, welche dazu gelangen“. Diese Stelle bezeugt als im 4. Buche der Erläuterungen des P. stehend auch Maximus Confessor (im Komm. zu Dionys. Ar. c. 7 de ecclesiastica hierarchia) und indirekt (ohne Angabe des Standortes) Eusebius, welcher hist. eocl. III, 39 sagt, daß P. die Lehre vom zukünftigen 1000jährigen, in sinnlicher Weise be- 40 stehenden Reiche Christi auf Erden vertreten und vermutlich die apostolischen Aussprüche über diesen Gegenstand mißverstanden habe, indem er den parabolischen und mystischen Charakter der Worte nicht erkannt habe. Zudem macht Eusebius den P. dafür verantwortlich, daß durch sein Ansehen, sein an die Anfangszeit hinanreichendes hohes Alter Irenäus und spätere Schriftsteller der Kirche zu derselben chiliaistischen Irrlehre verführt 45 seien. — Ob man diesen Ausspruch mit Hilgenfeld (a. a. O. S. 262) als Erläuterung zu Mt 19, 27—30 oder, was wohl vorzuziehen ist, als einen selbstständigen ansieht, ist für die Beurteilung desselben gleichgiltig. Hilgenfeld weist uns auf analoge apokryphe Stellen im Buche Henoch (c. 10, 19) und in der Apokalypse des Baruch (c. 29) hin. Aber jedenfalls sind diese Anschauungen des P. nicht ein Zeichen judaisierender Richtung; 50 vielmehr findet sich der Chiliasmus auch bei antijudaisischen Männern, wie Barnabas, und bei Vertretern des heidenschristlichen Katholicismus, wie Justinus und Irenäus.

Mehrere andere Fragmente des papianischen Werkes lassen uns eine gewisse Vorliebe des P. für typisch-allegorische Schriftauslegung erkennen (vgl. Anastasius Sinaita, Lib. I. Contemplationum in Hexaëmeron cf. Halloix, vitt. Patr. orient. p. 851, Lib. VII, 65 [Bibl. Patr. Paris 1609, I, p. 223]).

Ein Fragment, welches über die letzte Krankheit des Verräters Judas handelt und inhaltlich ebenso vom Lukas- als vom Matthäusberichte abweicht, gehört dem 4. Buche an. (Vgl. Catena in Acta SS. Apostt. ed. J. A. Cramer. Oxon. 1838, p. 12 sq. und Theophylact zu Apg. 1, 18 ff.). Dasselbe berichtet: Als ein großes Beispiel von 60

Gottlosigkeit habe Judas in dieser Welt gewandelt, äußerst aufgeschwollen am ganzen Leibe, an den Augenlidern u. Sein eigenes Grundstück, auf welchem er nach vielen Qualen gestorben, sei wegen des Gestanks noch heute unbewohnt geblieben, und noch heutzutage könne an dem Orte niemand vorübergehen, ohne sich die Nase zuzuhalten.

5 (Vgl. Zahn, Pap. v. Hierap. VI. Bd der Forschungen, S. 153 ff.)

Es ist wohl ebensowenig zutreffend, in diesem Berichte mit Zahn einen Versuch zu erblicken, die beiden kanonischen Berichte zu vereinigen, als mit Overbeck und Hilgenfeld hierin einen Beweis zu sehen, daß P. weder das kanonische Matthäusevangelium noch die Apostelgeschichte des Lukas gekannt habe. Vielmehr handelt es sich um einen dritten, 10 mündlich weiter verbreiteten Bericht, dessen innere Unglaubwürdigkeit P. nicht erkannt haben mag.

(Offenbar einem anderen P., nicht unserem hierapolitaniſchen Biſchofe, iſt zuzuweiſen ein wunderliches Bruchſtück von den 4 Marien des N. S. [vgl. Grabe, Spicileg. Patr. et haeret. seculi II. Tom. 1. Oxon. 1800, p. 34].)

15 Erwähnt ſei noch die Notiz einer vatikanischen Vulgatahandschrift der Evangelien aus dem 9. Jahrhundert (Vat. Alex. 14), in deren Vorwort zum Johanneſevangelium Papias zum Schreiber des 4. Evangeliums gemacht wird, womit die *Catena patrum graecorum* in S. Joann. (ed. Corder. Antwerp. 1630) übereinstimmt, in welcher P. den Ehrennamen *εὐβλωτος* empfängt und in der, sonst in voller Abhängigkeit von den einschlägigen Stellen bei Irenäus und Eusebius, ausdrücklich gesagt wird, Johannes habe dem reblichen Jünger Papias von Hierapolis das Evangelium in die Feder diktirt. Diese Nachrichten sind um deswillen schwer glaublich, da Eusebius von einem so nahen Verhältnisse des P. mit dem Evangelisten Johannes nichts wissen will, also auch wohl keine Ahnung davon hatte, daß P. bei der Herstellung des 4. Evangeliums direkt be- 20 teiligt gewesen sein sollte.

Das Urteil des Eusebius über P. ist unklar. Wenn er ihn III, 39 *σικκρός τὸν ῥόνν* nennt, so begreift man dies Urteil in dem Zusammenhange mit den von Eusebius scharf verurteilten philastischen Lehren des P., aber man begreift nicht, daß er ihn III, 36, 2 nennt *ἀνὴρ τὰ πάντα διὰ μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εὐδύμων*; 30 man muß darum letztere Stelle, die auch handschriftlich nicht besonders gut beglaubigt ist, für Interpolation halten. Daß die späteren Jahrhunderte den P. sehr hoch hielten, dafür sind oben schon Spuren angeführt, denen noch das Wort des Anastasius Sinaita (*ὁ ἐν τῷ ἐπισημῶν ποιῆσας*) zugefügt werden könnte. Leider fehlt uns mit dem Werke der sichere Maßstab für ein eigenes Urteil.

35 Zwar hat Hausleiter am Schluß seines Aufsazes über den kleinasiatischen Presbyter Johannes (a. a. D. S. 468) von Eusebius gesagt: „Er citierte das Gespenst und schickte es als Spukgestalt in die Welt. Seitdem geht der Presbyter Johannes um. Es ist Zeit, daß wir ihm den verdienten Frieden im Grabe zu Ephesus gönnen.“ Aber auch Spukgeister haben mitunter ein zähes Leben. Und der Apostel Johannes wird ihn 40 schwerlich in seinem Grabe dulden. Noch zuversichtlicher als Hausleiter war der alte Stiltung in dem Ausspruche: *Et sic omnis conjectura de gemino Joanne in fumos abit*. Vielleicht erleben wir, was er vorausgesagt hat. —

Vorläufig aber wird wohl das Fragment des Vorwortes einer der größten Märtyrer bleiben.

Karl L. Reimbach.

45 **Pappus**, Johannes, lutherischer Theologe, gest. 1610. — Literatur: W. Horning, D. Joh. Pappus, Straßburg 1841; H. Heppel, Geschichte des deutschen Protestantismus III, 314 ff., IV, 312 ff.; Guſt. Frant, Geſch. d. protest. Theologie I, 266 ff.; W. Röhrich, Geſch. d. Reformation in Elſaß, III, 149 ff.; Ch. Schmidt, *La vie et les travaux* de Jean Sturm, Strasbourg 1855; Richard Zoepffel, Joh. Sturm, Rektoratsrede, Straß- 50 burg 1887.

Johannes Pappus wurde am 16. Januar 1549 zu Lindau aus Patriziergeſchlecht geboren. Er kam schon 1562 nach Straßburg, zunächst als Schüler des Gymnaſiums, dann als Studierender der Theologie. 1564 begab er ſich nach Tübingen. 1566 wurde er *praeceptor* zweier Grafen von Falkenstein, lehrte jedoch im folgenden Jahre nach 55 Straßburg zurück, um ſeine theologischen Studien zu vollenden. Kurze Zeit war er Vikar in dem oberelſäſſiſchen Städtchen Reichenweyer, das damals mit der Graſſchaft Horb- burg unter württembergischer Hoheit ſtand. 1570 finden wir ihn wieder in Straßburg mit hebräiſchen Vorleſungen betraut und als Freiprediger im Kirchendienſte thätig. 1571 erwarb er ſich in Baſel den Grad eines Magiſters, 1573 in Tübingen den Doktor-

hut, und las nun ständig über Geese und Kirchengeschichte. Zur selben Zeit trat er als Scholarch in die Aufsichtsbehörde der Hochschule, 1575 als Stifzherr in das Thomaskapitel, 1578 wurde er zugleich Münsterprediger und ordentlicher Professor der Theologie.

Die Straßburger Kirche stand seit Buzers Weggang unter dem mächtigen Einfluß eines Landmanns von Pappus, des Professors und Präsidenten des Kirchenkonvents Johannes Marbach (s. d. A. Bd XII S. 245 ff.), der sich zum Ziel gesetzt hatte, Straßburg aus seiner vermittelnden Stellung herauszutreiben und zum strengen Luthertum überzuführen. Es war ihm auch schon teilweise gelungen. Peter Martyr, der 1553 aus England zurückgekehrt war, fand keinen Boden mehr in Straßburg und folgte schon 10 zwei Jahre später einem Rufe nach Zürich. Hieron. Zanchi wurde genötigt, ein von Jak. Andreae verfaßtes Bekenntnis über die Prädestination (die sog. Straßburger Konkordie vom 18. März 1563) zu unterschreiben und blieb trotzdem ein Gegenstand des Mißtrauens, bis er noch im selben Jahre die Stadt verließ. Der Pfarrer der französischen Gemeinde, der die Unterschrift verweigerte, wurde sogleich abgesetzt. Der Kirchenkonvent 15 war völlig auf Marbachs Seite. Ebenso das Thomaskapitel, mit Ausnahme des Konrad Hubert, der unter dem Protest des Marbach die Werke Buzers herauszugeben unternahm, es aber freilich nur zu einem Bande brachte. Dagegen hielten die meisten Lehrer der Hochschule fest an der freieren Richtung, vorab der berühmte Gründer und erste Rektor derselben, der 1507 geborene Johannes Sturm. Sturm war so sehr Diplomat als Ge- 20 lehrter. Er hatte sich bemüht ein Bündnis der evangelischen Fürsten mit dem König Franz I. zu stande zu bringen. Jetzt war er unablässig daran den Hugenotten in Deutschland Bundesgenossen zu werben, was ihn nicht hinderte, zeitweilig im Sinn einer friedlichen Unterwerfung der reformierten Stände unter die Regierung zu wirken. Auch der Kaiser nahm einmal seine Dienste in Anspruch und belohnte ihn dafür mit dem Adels- 25 titel. Das bedeutende Vermögen, das der vielseitige und weltgewandte Mann sich auf seinen diplomatischen Kreuzfahrten gewonnen hatte, war als Darlehen in die Kriegskasse des Prinzen von Condé geflossen. So lag es nicht bloß in seiner klassischen Bildung, sondern auch an seinem persönlichen Interesse, wenn er alles that, um einen Bruch der Stadt mit den reformierten Kirchen zu verhindern. Der Magistrat endlich schwankte. 30 Er ließ sich durch Sturm bestimmen, Heshusen und Flacius die Gastfreundschaft der Stadt zu verlagern. Er war unzufrieden über das ungehobene Drängen der Geistlichkeit und das selbstherrliche Wesen des Kirchenkonvents. Dann gab er wieder im Sinne der Geistlichkeit die Erklärung ab, daß nicht die Städtische (Tetrapolitana), sondern die Fürstliche Augsb. Konf. Bekenntnis der Stadt sei (1563). Im Aug. 1577 sandte Herzog Ludwig 35 von Württemberg das Vergiftete Buch an den Rat; im September ließ er ihn durch Osiander und Resch zur Unterschrift auffordern. Marbach war an der Entstehung des Buches nicht unbeteiligt und mit seinen Verfassern eng befreundet. Schon lange sammelte er Materialien zu einer streng lutherischen Kirchenordnung. Er drängte auf Annahme der Konkordienformel. Allein der Rat zögerte. Das damnamus mißfiel ihm, es war 40 ihm ein peinlicher Gedanke Kirchengemeinschaften, mit welchen die Stadt bis jetzt Freundschaft gehalten hatte, durch so scharfe Verdammungsurteile „für immer abzuschneiden und dem Erbfeind zu überliefern.“

Jetzt trat Pappus in die Schranken. Zu den theologischen Disputationen, die damals jeden Sonnabend stattzufinden pflegten, stellte er 68 Thesen auf, de caritate christiana, 45 die alle darauf hingingen, daß es kein Verstoß gegen die Liebe sei, wenn Prediger und Lehrer Irrlehren verdammten und rechtgläubige Kirchen sich von den irrgläubigen trennen (März 1578). Die zwei ersten Verhandlungen verliefen ohne Zwischenfall. Am 22. März ergriff ein junger Pole, Joh. Mirisch, der sich als Pädagog Dr. Beuthers in Straßburg aufhielt, das Wort zu einer leidenschaftlichen Verteidigung des Calvinismus 50 und zu heftigen Ausfällen gegen den Kirchenkonvent. Sturm, der zum erstenmale der Disputation beizuhörte, und den man später in Verdacht bekam, er habe Mirisch angestellt, mochte merken, daß der junge Mann einen übeln Eindruck hervorbrachte. Er legte sich ins Mittel, beschwerte sich, daß man ihm als Rektor die Thesen nicht vorgelegt und schloß die Sitzung, indem er für die nächste eine Erwiderung in Aussicht stellte. 55 Der Rat ließ Mirisch sogleich einsperren und verbot die Fortsetzung des Streits. Auf das Drängen des Kirchenkonvents kam es doch dazu. Am 5. April trug Sturm vor den versammelten Scholarchen, Professoren und Geistlichen seinen reich mit attischen Salz gewürzten Antipappus primus vor. Am 18. brachte P. seine Antwort. Von da an wurde der Kampf schriftlich geführt. Sturm übersandte den Scholarchen den zweiten und 60

dritten Antipappus. Die Herren fanden es für gut, sie dem Angegriffenen nicht mitzutheilen. Dieser lernte sie erst kennen, als sie in Frankfurt im Druck erschienen waren und setzte ihnen zwei neue defensiones (Tübingen 1580) entgegen. Vorher hatte sich Osiander in den Kampf gemischt und heftiger als Pappus es hätte wagen dürfen, den Rektor bloßgestellt als einen verkappten Zwinglianer, ja, mehr noch, als einen Unchristen, da seit zwanzig Jahren an keinem Gottesdienste teilgenommen habe und der gänzlich unfähig sei in theologischen Dingen mitzureden. Ihm antwortete ein junger Anhänger Sturms (Hermann Sturmius contra Osiandri Antisturmium velitatio, 1579). Und wieder ergriff der greise Rektor die Feder und bekämpfte seine Gegner in einem vierteiligen Antipappus quartus (Neustadt 1580), worauf Pappus seine 4. defensio setzte. Es folgten Sturms epistolae eucharisticae und eine neue Schrift desselben gegen Osiander. Zugleich veranstaltete er in Neustadt eine Ausgabe der Tetrapolitana, deren Vertrieb in Straßburg jedoch vom Magistrat verboten wurde.

Fassen wir die Streitpunkte kurz zusammen. Prinzipiell giebt Sturm dem Pappus recht, es sei nicht wider die Liebe Lehren zu rügen und zu verdammen, die den Heilgrund umstoßen, das sei aber nicht mit der reformierten Abendmahlslehre der Fall; wenn die Augsb. Konfession richtig verstanden wird, so können die Calvinisten sich ganz wohl mit ihr befreunden. Er beruft sich auf die vielen freundschaftlichen Beziehungen Straßburgs zu den oberdeutschen und französischen Gemeinden. Die letzteren haben sich in schweren Verfolgungen bewährt; wer sie verdammt, stellt sich auf Seite der Verfolger. Die Tetrapolitana habe in Straßburg noch gesetzliche Gültigkeit und würde neben der Wittenberger Konkordie völlig genügen. Auch er sei für Einigung, aber eine Einigung, die alle evangelischen Kirchen umfaßt. Will man ein neues Bekenntnis, so berufe man eine evangelische Synode, das „Sechsmännerbuch“ (die Konkordienformel) ist nicht die Stimme der Kirche. Die Lehre von der Ubiquität, auf welche es im Konkordienbuch hauptsächlich ankommt, ist in Widerspruch mit der Himmelfahrt des Herrn, hat die greulichsten Konsequenzen und ist nur zu dem Zweck erfunden, den Miß in der evangelischen Kirche unheilbar zu machen. — Pappus, der unleugbar mit viel größerer Besonnenheit kämpft als der jugendlich ungestüme, betagte Rektor, betont die Größe des Lehrunterschieds. Wer die Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi verwirft, der zerreißt die Gottmenschheit des Herrn und leugnet die Allmacht Gottes, es bleibt ihm also vom Christentum nicht viel übrig. Doch will Pappus nicht die reformierten Kirchen verdammen, die Gemeinden seien oft besser als ihre Hirten. Er versichert, daß ihm das traurige Schicksal der Verfolgten sehr zu Herzen gehe und daß er täglich für sie bete. Das Recht der Obrigkeit über die Lehre zu urteilen und die Erhaltung der Religion zu wachen, werde durch den Mißbrauch, den die französische Regierung damit mache, nicht abgeschafft. Ist es Sturm hauptsächlich um ein gutes Verhältnis zu den auswärtigen Kirchen zu thun, so fürchtet Pappus, es mögen, wenn die Konkordienformel länger ununterschieden bleibe, die guten Beziehungen zu den deutschen Fürsten darunter leiden und die Straßburger Hochschule in Mißkredit geraten.

Während der Kampf so hin- und herwogte, beharrte der Magistrat in seiner ablehnenden Haltung der Konkordienformel gegenüber. Am 5. Mai 1578 antwortete er in diesem Sinn dem Herzog von Württemberg. Im April 1581 machten die drei Kurfürsten und der Herzog einen neuen Versuch, die Stadt zu gewinnen, wieder ohne Erfolg. Am 29. dess. Mts. verbot der Rat unter schweren Strafen die Fortsetzung des Streits, der jetzt ganz besonders auf den Kanzeln wütete und die gesamte Bürgerschaft in Aufruhr versetzte. Den Württembergern war das natürlich nicht recht. Jakob Andreae sandte einen „Gründlichen Bericht“ an den Rat und hielt ihm vor, wie wichtig es sei, zu einer Entscheidung zu kommen. Kaum hatte Sturm, der sich wohl schmeichelte er habe das letzte Wort behalten, davon Kenntnis, so überschüttete er ihn in einer deutschen Schrift (Vortrab. Wahrhaftiger und beständiger Gegenbericht wider Jakob Andree Schmidtleins ungründlichen Lasterbericht, Neustadt 1581) mit einer unerhörten Flut von Invektiven. Dieser Zornausbruch war sein Untergang. Am 29. Juni forderte der Kirchenkonvent den Rat ernstlich auf, den wortbrüchigen Rektor zu bestrafen und die Bürgerschaft nicht länger über den wahren Glauben in Zweifel zu lassen. Der Rat erließ noch am selben Tag einen scharfen Tadel wider Sturm. Das genügte jedoch dem in seiner Ehre gekränkten Herzog von Württemberg nicht, um so weniger, als der durch seine zerrütteten Vermögensverhältnisse offenbar verbitterte Rektor nicht abließ, sich über die Ungerechtigkeit und den Undank der städtischen Behörden zu beschweren. Am 18. November hob der Rat die Lebenslänglichkeit der Rektoratswürde auf, am 7. Dezember ver setzte der Schulkonvent

mit 20 gegen 11 Stimmen Sturm in den Ruhestand und am 9. Dezember wurde Melchior Junius dessen Nachfolger. Die Proteste des unglücklichen Mannes blieben erfolglos.

Marbach hatte, durch Krankheit geschwächt, sich nicht am Kampf beteiligt. Am 17. März 1581 war er gestorben und Pappus wurde an seiner Stelle Vorsitzender des Kirchenkonvents. Obwohl die Konkordienformel immer noch nicht offiziell eingeführt war, wurden in ihrem Sinne strenge Maßregeln ergriffen. Der junge Freiprediger Michael Philipp Beuther, der sich geweigert hatte, sie zu unterschreiben, wurde vom Kirchenkonvent ausgeschlossen und appellierte umsonst an den Rat. Der reformierte Gottesdienst wurde untersagt, dem reformierten Prediger von Bischoweiler die Stadt verboten, die Bürger vor der Teilnahme an reformierten Konventikeln gewarnt (Mandat vom 9. Dezember 1597). 10 Umsonst nahmen sich die Schweizer ihrer Glaubensgenossen an, umsonst die Beschlüsse des Pfalzgrafen Friedrich und des Markgrafen Ernst Friedrich von Baden. Am 19. Dezember 1597 gestattete endlich der Rat die Abfassung einer neuen Kirchenordnung. Marbach hatte alle Vorarbeiten zu einer solchen gemacht, so daß das Unternehmen rasch gefördert werden konnte. Am 24. März 1598 wurde die Kirchenordnung vom Räte 15 gutgeheißen. Mit ihr wurde die Konkordienformel genehmigt. Das Luthertum hatte entgeltlich gesiegt.

Beuther, der inzwischen Hofprediger in Zweibrücken geworden war, schrieb gegen die Kirchenordnung, besonders gegen deren geschichtliche Einleitung. Pappus verfaßte eine Widerlegung, doch erschien sie erst nach seinem Tode, der Rat wünschte, daß es still werde in 20 der Kirche. Die strengen Maßregeln, die der Kirchenkonvent fort und fort ergriff, um den calvinischen Sauerteig auszurotten, erregten wiederholt die Unzufriedenheit des Rates. Pappus gab ihm zu bedenken, daß die Duldung der Irrlehre notwendig der Untergang der Stadt wäre. Andererseits hörte der Kirchenkonvent nicht auf, sich über den Rat zu beschweren, daß er es leide, daß noch in einigen Klöstern katholischer Gottesdienst gehalten 25 werde. Im Juni 1590 wohnte Pappus dem Colloquium zwischen evangelischen und katholischen Theologen bei, das Markgraf Jakob von Baden zu Emmendingen veranstaltete, bevor er zur römischen Kirche übertrat. Es wurde in sieben Sitzungen über die Frage verhandelt, ob die Kirche irren könne und dem Pappus recht schwer gemacht, wie er selber klagte, den Satz aufrecht zu erhalten, daß die Kirchenväter im wesentlichen 30 evangelisch gelehrt haben. Eine Frucht dieser Kontroverse war die Schrift: *Confessionis Augustinae et Augustinianaе παράλληλα*, Frankfurt 1591 (dagegen *Parallela confessionis Augustinianaе et Augustinianaе* von dem Freiburger Professor G. Haenlin, Frib. Helv. 1591).

Über die zahlreichen Schriften des Pappus vgl. *Elenchus scriptorum* Joh. P. 35 (Argent. 1596); Jöcher, *Gelehrtenlexikon* III, 1242. V, 1540. Außer den bereits erwähnten Streitchriften sind zu nennen: *Commentarius in Conf. August.* (1589); *Articuli praecipui doctrinae christianae in theses digesti* (1591); *Contradictiones doctorum nunc romanae ecclesiae* (1597). Ferner, als Ertrag seiner kirchengeschichtlichen Vorlesungen das wiederholt gedruckte *Epitome historiae ecclesiasticae de conversionibus gentium, persecutionibus eccl., haeresibus et Conciliis oecumenicis* (1584). Ferner verschiedene Predigtammlungen, darunter die recht ansprechenden *Homiliae academicae* (1603. 1607). Das Lied *Ich hab' mein Sach' Gott heimgestellt*, als dessen Verfasser P. seit 1648 genannt wurde, wird jetzt allgemein dem 40 Joh. Leo (aus Ohrdruff) zugeschrieben.

Pappus starb am 13. Juli 1610. Ein hervorragender Theologe ist er nicht gewesen. Was ihn berühmt und berüchtigt gemacht hat, ist sein Sieg über den freier gerichteten Protestantismus in Straßburg und dessen letzten Vertreter Joh. Sturm. So bedauerlich der traurige Lebensabend des großen Schulmanns ist, so darf man doch zur Entlastung des Pappus nicht aus dem Auge lassen, daß es Sturm war, der den Kampf 50 so leidenschaftlich gestaltete und daß das Charakterbild desselben nicht ohne dunkle Züge ist. Endlich vergesse man nicht, daß bereits Buzer den Rückzug aus der vermittelnden Stellung angetreten, die Straßburg auf dem Reichstag zu Augsburg eingenommen hatte, und daß eine kirchliche Neutralität der Stadt zwischen den lutherischen und den reformierten Ländern so unhaltbar war, wie die politische Neutralität zwischen dem Kaiser 55 und dem Reich, die genau hundert Jahre später ihr Ende in der Übergabe der Stadt an Frankreich fand.

D. Sadens Schmidt.

Papst, Papsttum, Papalsystem. — Litteratur: Rothensee, *Der Primat des Papstes in allen Jahrhunderten*, herausgegeben von Käp u. Weiß, Mainz 1846, 4 Bde.; Ellendorf, *Real-Encyclopädie für Theologie und Kirche*. 3. A. XIV.

Der Primat der römischen Päpste, Darmstadt 1841 u. 1846, 2 Bde; F. Maassen, Der Primat des Bischofs von Rom, Bonn 1853; J. Friedrich, Zur ältesten Geschichte des Primates in der Kirche, Bonn 1879; Briill, Zur älteren Geschichte des Primates in der Tübinger theologischen Quartalschrift Bd 62 (1880), S. 452; E. Löning, Geschichte d. deutschen Kirchenrechts, Straßburg 1878, 1, 422; 2, 62ff.; W. Battenbach, Gesch. d. römischen Papsttums, Vorträge, Berlin 1876; Joh. Langen, Gesch. d. röm. Kirche bis zum Pontifikate Leo's I., Bonn 1881; Phillip's Kirchenrecht, Bd 5; P. Hinschius, Kirchenrecht, Bd I, §§ 22—25. 74, wo die ältere Literatur angegeben ist. Scherer, Kirchenrecht I, § 80; Sohm, Kirchenrecht I, § 29 ff.; Funt, Kirchengeschichtliche Abhandlungen, Nr. 1, Paderborn 1897; Grisar, Gesch. Roms und der Päpste im Mittelalter, Freiburg 1902; Kirbt, Quellen zur Gesch. des Papsttums, 2. Aufl., Tübingen 1901. — Das italienische Garantiegesetz vom 13. Mai 1871 abgedruckt in *J. f. R.* 13, 124. Vgl. dazu Bluntzli, Rechtliche Unverantwortlichkeit und Verantwortlichkeit des röm. Papstes, Nördlingen 1876 und desselben gesammelte kleine Schriften 2, 236 ff.; v. Holtendorff, Völkerrechtl. Erläuterungen z. italien. Garantiegesetz in dessen Jahrbuch für Gesetzgeb. d. deutschen Reichs, 4. Jahrg. (1876), S. 303; Ernest Rys, *Le droit international et la papauté* i. d. *Revue de droit international et législation comparée*, t. X (1878), p. 50 und dazu Vorimer in der angef. *J. f. R.* 15, 1893. Nürnberger, Zur Kirchengesch. des 19. Jahrhunderts, Mainz 1897—1900; Geffken, Die völkerrechtl. Stellung des Papstes, Berlin 1885; Geigel, Ital. Staatskirchenrecht, 2. Aufl., Mainz 1886; Scaduto *Guarentigie pontificie*, Torino 1899 20 Giobbio, *Lezioni di diplomazia ecclesiastica*, Rom 1899.

Papst (abgeleitet von *πάππας*, Vater) bezeichnet den römischen Bischof in seiner Stellung als Oberhaupt der katholischen Kirche. Nach katholischer Lehre hat Christus bei der Stiftung der Kirche als sichtbarer Anstalt dem Apostel Petrus den Vorrang vor den übrigen Aposteln verliehen und ihn zu seinem Stellvertreter und zum Mittelpunkt der Kirche gemacht, indem er ihm die oberste priesterliche (Schlüssel-) Gewalt, die oberste Lehrgewalt und die oberste Leitung der Kirche übertragen hat (Evangel. Mt 16, 18. 19; Lc 22, 32; Jo 21, 15—17). Da aber die Kirche für alle Zeiten gegründet ist, so mußte Petrus einen Nachfolger erhalten und die kirchliche Succession in seiner Stellung für alle Zeiten gesichert werden. Wegen der Verbindung des Petrus mit dem angeblich von ihm gestifteten Bistum Rom ist die letztere mit den daraus herrfließenden Rechten, dem sog. Primat, dauernd an das römische Bistum geknüpft; nicht aber gerade an den Sitz in der Stadt Rom (so unrichtig Hollweck, Der apostol. Stuhl und Rom, Mainz 1895). Sie geht auf den jeweiligen Bischof von Rom über und in den römischen Bischöfen, den Päpsten, lebt Petrus fort. Diese eben charakterisierten Lehren sind Dogmen der katholischen Kirche und bilden daher unabänderliche Fundamentalsätze ihrer Verfassung (vgl. das Unionsdekret des Konzils von Florenz von 1439, Mansi, 31, 1031: „*Diffinimus s. apostolicam sedem et Romanum pontificem in universum orbem tenere primatum et ipsum pontificem successorem esse S. Petri principis apostolorum et verum Christi vicarium totiusque ecclesiae caput et omnium christianorum patrem et doctorem existere et ipsi in b. Petro pascendi, regendi et gubernandi universalem ecclesiam a domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse*“; römischer Katechismus P. I, c. 10 qu. 11 u. P. II, c. 7 qu. 24; nunmehr vor allem die constitutio dogmatica I. des vatikanischen Konzils Pastor aeternus vom 18. Juli 1870 (u. a. bei Friedberg, Aktenstücke z. ersten vatik. Konzil, Tübingen 1872, S. 740).

Nach objektiver historischer Betrachtung, welche nicht von vornherein durch eine bestimmte dogmatische Anschauung beeinflusst ist, erscheint der Primat des Papstes aber lediglich als das Produkt einer Jahrhunderte langen Entwicklung und ebenso hat sich jene vorhin charakterisierte Auffassung der katholischen Kirche erst nach und nach ausgebildet. Die letztere kann die Thatsache, daß der römische Bischof keineswegs in den ersten Zeiten nach der Entstehung der christlichen Kirche die ihm später allseitig beigelegten Primatialrechte ausgeübt hat, nur durch die Annahme beseitigen, daß sie ihm zwar materiell von jeher zugestanden haben, daß er sie indessen bloß früher nicht bethätigt, sie also in den ältesten Zeiten immerhin als latente besessen hat.

Nicht zu leugnen ist es, daß schon seit dem 2. und im 3. Jahrhundert die römische Gemeinde und der dortige Bischofsitz im Abendlande eines bedeutenden faktischen Ansehens genossen haben. Die römische Kirche galt nicht nur als Stiftung des Apostels Petrus, sondern sie war auch die einzige Kirche im Abendlande, welche sich der apostolischen Gründung rühmen konnte, und außerdem war ihr Sitz der Mittelpunkt der antiken Welt, wodurch ihr ein weitreichender Verkehr mit den anderen Kirchen und Gemeinden ermöglicht wurde (s. Irenäus von Lyon [vgl. Bd IX S. 401] *advers. omn. haeres.* III, 3: „*Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse*

est, omnem convenire ecclesiam, hoc est eos, qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio, womit sicherlich nicht irgendwelche rechtliche Primatialstellung gemeint ist). Wenn nun schon auch im 3. Jahrhundert in Rom das besondere Ansehen und der Vorrang der römischen Kirche auf die Succession in die Rechte des Apostelfürsten Petrus gestützt worden ist, so weiß doch selbst das nicänische Konzil von 325 nichts von einem römischen Primat über die ganze Kirche. Der viel erörterte Kan. 6 desselben („die alte Sitte, welche in Ägypten, Libyen und in der Pentapolis obwaltet, soll auch ferner Bestand haben, daß nämlich der Bischof von Alexandrien über alle diese Provinzen die Gewalt besitze, da auch für den Bischof von Rom ein gleiches Verhältnis besteht“) stellt den Bischof von Rom wegen seiner höheren Gewalt, d. h. seines Ordinationsrechtes der Bischöfe von ganz Italien in Parallele mit dem Bischof von Alexandrien, legt ihm aber über die übrigen Bezirke der Kirche, namentlich über den Orient nicht im entferntesten eine oberste, an den Primat erinnernde Gewalt bei.

Aber gerade die seit dem 4. Jahrhundert die Kirche bewegenden dogmatischen Streitigkeiten, in welchen die Stellungnahme des römischen Bischofs bei dem hohen Ansehen seiner Kirche von maßgebendem Gewicht war und in denen Rom für die Erhaltung der orthodoxen Lehre eintrat, waren für die Erringung wirklich rechtlicher Machtbefugnisse seitens des römischen Bischofs von entscheidendem Einfluß. Schon das Konzil von Sardica von 343, welches freilich nicht das Ansehen einer ökumenischen Synode hat erlangen können, gestattete einem von der Metropolitansynode (vor allem wegen Irrlehre) abgesetzten Bischof, von einem solchen Spruch mit Suspensivkraft an den römischen Bischof zu appellieren, welcher dann je nach Lage der Sache das frühere Erkenntnis zu bestätigen oder eine erneuerte Untersuchung durch Bischöfe der Nachbarschaft unter Teilnahme der von ihm abgeordneten Legaten zu veranstalten befugt sein sollte. Wie hierin schon ein oberstrichterliches Recht des römischen Bischofs, für welches man sich in Rom nicht lange nachher wegen der Verbindung der sardicenischen Beschlüsse mit den Kanonen des Konzils von Nicäa auf das letztere berufen konnte, lag, so wurde Johann von Innocenz I. (a. 404 ad Victric. Rotomag. c. 6, Coustant, Epist. Romanor. pontific. p. 749) ein oberstes Entscheidungsrecht in allen „causae graviore et maiores“ und um dieselbe Zeit auch das Recht, verbindliche Anordnungen für die einzelnen Teile der Kirche zu erlassen, in Anspruch genommen. Vorerst waren dies aber nur Prätensionen, welche die römischen Bischöfe außerhalb des ihrer Metropolitangewalt unterstehenden Italiens nur in einzelnen Ländern, so in Illyrien und Südgallien, wegen der günstigen Lage der dortigen Verhältnisse und bei dem von dort aus gesuchten engen Anschluß an Rom zu praktischer Bethätigung zu bringen vermochten. Allerdings erlangte Leo I. im Jahre 445 von Valentinian III. durch kaiserliches Gesetz (Novellae Valentiniani III. tit. 16) die Anerkennung des Primates, insbesondere des oberstrichterlichen und des Gesetzgebungsrechtes des römischen Stuhles, indessen galt dieses Gesetz nur für das Abendland und ferner lag darin weder ein Verzicht des Kaisers auf das früher und auch später geübte oberste kaiserliche Gesetzgebungsrecht in kirchlichen Dingen, noch eine Befestigung der den unter kaiserlicher Autorität berufenen allgemeinen Synoden zustehenden Rechte. Aber nicht auf dem Wege der Gesetzgebung, sondern wesentlich durch das Eingreifen in einzelne spezielle wichtige Angelegenheiten und Fragen hat wie schon vor dem gedachten Gesetz, so auch nachher der römische Bischof seine beanspruchte Oberleitung der Kirche bethätigen und schon im 5. Jahrhundert entscheidend auch in die Verhältnisse des Orients eingreifen können. Noch bedeutender wird die Stellung des römischen Bischofs seit Ende desselben Jahrhunderts, als die Germanen auf dem Boden Italiens selbst einzelne Reiche gründeten. Aber gleichzeitig wird die lokale Machtsphäre desselben dadurch verringert, daß die Festsetzung der Germanen in Gallien, Spanien und England dem Fortschreiten des begonnenen Centralisationsprozesses in diesen Ländern Halt gebietet, und daß selbst nach der Bekehrung der Germanen zum Katholicismus bei der politischen und kirchlichen Organisation ihrer Reiche für einen direkten und rechtlichen Zusammenhang der dortigen Kirchen mit Rom kein Raum bleibt.

Vor allem in dem bedeutendsten dieser neuen Staaten, im merovingischen Frankenreich, ist jede direkte Einwirkung und Leitung der kirchlichen Angelegenheiten durch den römischen Bischof rechtlich ausgeschlossen, eine solche kann, einschließlich der Verleihung von Ehrenausszeichnungen, wie z. B. des Palliums, allein mit königlicher Genehmigung stattfinden, während allerdings andererseits der Papst als der erste Bischof der Christenheit anerkannt und die Erhaltung der Glaubensgemeinschaft mit ihm für notwendig er-

achtet wird. Die entscheidende Gewalt über das Recht der Kirche besitzt dagegen der König und die von ihm berufene Reichs- oder Nationalsynode, deren Beschlüsse nur durch seine Genehmigung für das Gebiet des Staates zu verbindlichen Normen werden können. Erst im Laufe des 8. Jahrhunderts tritt unter den karolingischen Hausmeiern infolge ihrer Verbindung mit Bonifatius und ihrem Bestreben, in Gemeinschaft mit diesem von ihm in Angriff genommene Reorganisation und Reform der vertwelllichten fränkischen Kirche durchzuführen, eine Wendung ein. Der in den Zeiten der sinkenden Merovingenherrschaft völlig abgebrochene Zusammenhang mit Rom wird durch Bonifatius wieder hergestellt. Bonifatius handelt bei seinem Bestreben, die römischen Ordnungen in der fränkischen Kirche aufzurichten als Legat des Papstes nach dessen Instruktionen und Belehrungen, welche ihm der letztere unabhängig von der weltlichen Gewalt erteilt, er ist der geistige Leiter der ganzen damaligen Bewegung, aber formell bleibt das alte fränkische Staatsrecht bestehen. In Ausführung gebracht werden die Reformen durch die *Majores Domus* mit den als Synoden fungierenden Reichstagen, und nur auf diesem Wege gelangen die erlassenen Reformgesetze kirchliche und staatliche Geltung. Der Papst kann den von ihm beanspruchten Primat nunmehr über die fränkische Kirche wieder material betätigen, aber als rechtlich höchste Macht über dieselbe ist er noch nicht anerkannt. Das selbe Verhältnis dauert im wesentlichen noch unter der Königs- und Kaiserherrschaft Karls d. Gr. fort. Er hat in dem universalen christlichen Staate, als welcher sein Reich betrachtet wurde, nicht nur die weltliche Oberherrschaft ausgeübt, sondern auch die oberste und entscheidende Leitung der kirchlichen Angelegenheiten geführt, indem er die Förderung der Kirche und die Beaufsichtigung der kirchlichen Verwaltung in den Kreis der Aufgaben seines Herrscheramtes einbezog und noch größeren Eifer als seine Vorfahren betätigte, das von den letzteren angebahnte Werk, die fränkische Kirche in ihren Einrichtungen den Kanones und der römischen Praxis gemäß zu gestalten, zur Durchführung zu bringen. Der Papst gilt ihm nur als der erste Bischof der Christenheit und seines Reiches, welcher zwar vor den übrigen Bischöfen gewisse Vorrechte besitzt, insbesondere an erster und oberster Stellung berufen ist, über die geistliche Seite der Kirche und über die Aufrechterhaltung der Kanones und Lehre der Kirche zu wachen, aber kein selbstständiges, vom Kaiser unabhängiges Leitungsrecht über die Kirche des fränkischen Reiches zu beanspruchen hat.

Die Schwäche der Nachfolger Karls d. Gr., die politischen, durch die Kämpfe Ludwigs d. Jr. mit seinen Söhnen und dieser untereinander hervorgerufenen Wirren, die Streitigkeiten unter den fränkischen Bischöfen wegen der Metropolitan- und Primatrechte führten aber zu einer Umgestaltung des früheren Verhältnisses. Die kaiserliche und königliche Macht ist nicht mehr im Stande, ihre kirchliche Oberleitung aufrecht zu erhalten, und der wesentlich moralische Einfluß, welcher vom Papst bisher geübt wird, geht jetzt um so mehr, als derselbe wiederholt von den habenden Parteien selbst zur Entscheidung angerufen wird und dieselben sich durch seine Autorität zu stärken suchen, in ein selbstständiges, entscheidendes Eingreifen in die kirchlichen und politischen Dinge über, welches als Betätigung der von Rom schon seit langer Zeit beanspruchten Primatialrechte gelten konnte. Vor allem war es Nikolaus I. (858—867), welcher alle diese Verhältnisse für seine Politik, die fürsichliche und weltliche Gewalt der Kirche unterzuordnen, in der letzteren aber die Selbstständigkeit der kirchlichen Leitungsinstanzen in den einzelnen Ländern zu brechen und dem römischen Bischof die allein maßgebende Stellung zu geben, geschickt zu benutzen verstand, und für diese seine Bestrebungen in der gerade damals entstandenen, dieselben Anschauungen vertretenden Sammlung Pseudo-Isidors (s. d. A.) eine wesentliche Stütze fand.

Die mit der Auflösung des karolingischen Reiches auch für Italien hereinbrechende Verwirrung, sowie der Niedergang des Papsttums hinderte bald die Weiterverfolgung jener von Nikolaus I. erfolgreich angebahnten Politik. Es bedurfte, um das Papsttum aus seiner tiefen Erniedrigung zu erheben, erst der Neuerrichtung des deutschen Kaisertums unter Otto I. Aber nunmehr übte das letztere bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts mit Unterstützung der von ihm selbstständig eingesetzten und von ihm abhängigen Bischöfe tatsächlich die Herrschaft über den Papst und über die Kirche, indem es zugleich dieselbe im Innern zu reformieren bestrebt war, von neuem aus. Auf den Grundsatzen des karolingischen Staatsrechtes, daß rechtlich die oberste Gewalt in kirchlichen Dingen, vor allem das Gesetzgebungsrecht in diesen ausschließlich dem Kaiser zustehe, hat freilich das ottonische Kaisertum nicht zurückgegriffen, vielmehr hat es der damals schon feststehenden Anschauung, daß ebenso wie der universale Staat seine Spitze im Kaiser habe,

auch die universale Kirche ihren Mittelpunkt im Papste besitze, Rechnung getragen, indem es wichtige Verwaltungsangelegenheiten, wie z. B. die Neubegründung von Bistümern, die Wiedererneuerung der älteren kirchlichen Gesetze und die Durchführung von Reformen im Einverständnis mit dem Papste, vielfach durch die mit demselben gemeinsam abgehaltenen Synoden erledigte. So hat dasselbe gerade durch diese Politik die Anerkennung der Primatialstellung des Papstes in der Kirche befördern und die Entwicklung, welche bald nach der Mitte des 11. Jahrhunderts eingetreten ist, mitzubereiten helfen.

Um die Mitte des 11. Jahrhunderts beginnt in Rom die Herrschaft jener kirchlichen Partei, welche die Kirche von dem bisher geübten Einfluß der weltlichen Gewalt zu befreien und die Leitung derselben nicht nur in die Hände des Papstes zu legen, sondern auch die weltlichen Herrscher, vor allem das deutsche Kaisertum dem Papsttum als der maßgebenden Weltmacht zu unterwerfen suchte. Ihr Hauptvertreter Hildebrand, nachmals Gregor VII. (1073—1085) nimmt für den Papst das Privilegium, keinem Richter unterworfen zu sein, aber seinerseits die Kaiser absetzen zu können, in Anspruch, ferner das Recht, die kaiserlichen Insignien zu tragen, neue Gesetze zu erlassen, allein allgemeine Konzilien zu halten, neue Bistümer zu errichten, solche zu teilen und zu vereinigen, die Bischöfe abzusetzen und von einem Bistum auf das andere zu versetzen, Kleriker aller Kirchen zu weihen, in allen Sachen Berufungen anzunehmen und in allen wichtigen Angelegenheiten jeder Kirche allein zu entscheiden (*dictatus Gregorii, reg. II. 55a*, bei Jaffé, *Mon. Gregor. p. 174*). Unter seiner Leitung der Kurie und später unter seinem Pontifikat wird der Einfluß des römischen Adels und des Volkes auf die Papstwahl ausgeschlossen, das frühere kaiserliche Ernennungs- bzw. Bestätigungsrecht beseitigt, die kirchliche Reform in seinem Sinn durch eine Reihe von allein seitens des Papstes berufenen und aus ergebenden Anhängern des letzteren bestehenden Synoden, welche lediglich als Senat derselben fungierten, unter Beseitigung der früheren kaiserlichen Synoden, durchgeführt, wiederholt die Absetzung von Bischöfen verhängt und endlich das bisherige Besezungs- oder Investiturrecht auf die Bischofsstühle dem Kaiser abgesprochen.

Gerade wegen des zuletzt gedachten Punktes entbrannte der Kampf mit dem deutschen Kaisertum und dieser, der sog. Investiturstreit (s. diesen A. Bd IX S. 214) endete mit der Emanzipation des Papsttums von der früheren kaiserlichen Oberherrschaft. Dasselbe ist jetzt in den kirchlichen Angelegenheiten die entscheidende Instanz geworden und erstrebt nunmehr in den weiteren Kämpfen mit den Kaisern, in denen die kirchlichen Fragen gegenüber den politischen schon zurückgetreten, auch die Stellung der maßgebenden und leitenden Macht in dem damaligen europäischen Staatensystem zu erringen. Unter Innocenz III. hat es dieses Ziel erreicht, gleichzeitig ist aber auch damit die Selbstständigkeit der Lokalinstanzen, insbesondere der Bischöfe, gebrochen, welche selbst zum großen Teil die seit der Mitte des 11. Jahrhunderts von der Kurie inaugurierte Politik gefördert und mit der Untergrabung der kaiserlichen und fürstlichen Macht sich gegenüber dem Papsttum der wesentlichen Stütze ihrer Selbstständigkeit beraubt hatten. Der Papst, welcher jetzt als Stellvertreter Gottes oder Christi betrachtet wird und sich auch nunmehr als solcher (seit Innocenz III.) bezeichnet, beansprucht die oberste Herrschaft sowohl über die Kirche, wie über die Welt, die oberste *potestas spiritualis* und *temporalis*, welche letztere allerdings zur Ausübung dem Kaiser und den übrigen Fürsten, aber unter der Kontrolle des Papstes, überlassen ist. In der Kirche selbst dagegen steht ihm allein die oberste und höchste Gewalt zu, welche ihn jeder Verantwortung vor einem menschlichen Richter, insbesondere auch vor einem allgemeinen Konzile, überhebt. Er besitzt allein das nicht mehr durch die alten Kanones, sondern nur noch durch das Dogma und das sog. *ius divinum* gebundene Gesetzgebungsrecht, welches er freilich noch bis in das 13. Jahrhundert herkömmlicherweise unter Beirat des von ihm berufenen und geleiteten allgemeinen Konziles, dann aber auch ohne ein solches selbstständig ausübt; er hat ein allgemeines Dispensations- und Absolutionsrecht, er allein versetzt die Bischöfe, von denen ihm die Erzbischöfe und die von ihm geweihten einfachen Bischöfe ein dem Vasalleneid nachgebildetes *iuramentum obedientiae* ableisten müssen; er setzt sie allein ab und greift bei streitigen Bischofswahlen mit seiner Entscheidung ein; er nimmt aus allen Teilen der Kirche Appellationen, Beschwerden, ja auch schon in erster Instanz an ihn gebrachte Sachen zur eigenen Entscheidung an, er reserviert sich einzelne und ganze Kategorien von Benefizien, er besteuert die einzelnen Kirchen und den Klerus in den einzelnen Ländern für allgemein kirchliche, oft freilich auch rein politische Zwecke und endlich sendet er in alle Teile der damaligen katholischen Welt seine Legaten aus, welche dort in seiner

Stellvertretung seine Gerechtsame unter Beiseitschiebung der geordneten Lokalinstanzen, insbesondere der Bischöfe, ausüben. Den Höhepunkt dieser Anschauungen, welche man in ihrer Gesamtheit das Papalsystem nennt, und welche in der viel berufenen Bulle Bonifatius VIII.: *Unam sanctam ecclesiam* (c. 1 de maior. et obed. in Extr. 5 comm. I, 8) ihren klassischen Ausdruck gefunden haben, bildet der Anfang des 14. Jahrhunderts. Mit demselben beginnt aber zunächst in Frankreich die Reaktion der weltlichen Gewalt gegen die Überspannung der päpstlichen Macht und gegen ihre Übergriffe in das weltliche Gebiet und noch gegen Ende desselben Jahrhunderts tritt in der Kirche, hervorgerufen durch das 1378 beginnende große Schisma, eine neue, das Papalsystem 10 negierende Richtung, das sog. Episkopalsystem (s. d. A. Bd V S. 427) hervor. Ueber den Kampf dieser beiden Richtungen ist bereits an dem angeführten Orte des Näheren gehandelt und es ist hier nur noch zu bemerken, daß jetzt das Episkopalsystem durch das vatikanische Konzil von 1869 und 1870, dessen Rezeption seitens der katholischen Kirche vollendet erscheint, dogmatisch verworfen ist.

15 Die heutige kirchenrechtliche Doktrin scheidet die Rechte des Papstes in zwei Gruppen, den *primatus iurisdictionis* und den *primatus honoris*.

Kraft des *primatus iurisdictionis* kommt ihm die gesamte oberste Regierungs- und Leitungsgewalt über die Kirche zu, bei deren Ausübung er nur durch das Dogma und das göttliche Recht gebunden ist, während er das sonstige, in der Kirche geltende (menschliche) 20 Recht, das allerdings seiner Abänderung und Dispensation unterliegt, so lange zu achten hat, wie es besteht.

Die wichtigsten in dem Primat enthaltenen Rechte sind das oberste und allgemeine Gesetzgebungsrecht (einschließlich des Rechtes, Dispensationen und Privilegien zu erteilen), die oberste Leitung und Entscheidung der das kirchliche Amtswesen betreffenden Angelegenheiten (namentlich die Errichtung, Veränderung von Bistümern, die Bestätigung 25 oder Ernennung, sowie die Konsekration, Versetzung, Absetzung von Bischöfen, Bestellung von Koadjutoren, Verleihung des Palliums, sowie die Annahme von Resignationen auf Bistümer), die oberste Gerichtsbarkeit in streitigen, Straf- und Disziplinarsachen, die Regelung der besonderen religiösen Institute, insbesondere des Ordens- und Kongregationswesens, die oberste Leitung des Finanz- und Vermögenswesens der Kirche, das Recht, die 30 Einheit in der Liturgie, sowie in der Verwaltung der Sakramente und Sakramentalien aufrecht zu erhalten, die Festfeier in der ganzen Kirche (durch Bestimmung der Reihenfolge der Feste, Einführung neuer, Aufhebung älterer Feste u. s. w.) zu leiten, das Recht zur Selig- und Heiligsprechung (Beatifikation und Kanonisation), das Recht Ablässe zu erteilen, das Fastenwesen zu regeln, sowie sich die Lossprechung von Sünden für das 35 Gewissensgebiet (*forum internum*) zu reservieren.

Endlich ist in dem Primat auch die oberste Lehrautorität (*suprema magisterii potestas*) enthalten, und zwar kommt seinen desfalligen Entscheidungen, wenn er sie *ex cathedra* erläßt, d. h. wenn er als Hirt und Lehrer aller Christen kraft seiner apostolischen 40 Autorität einen den Glauben oder die Sitten betreffenden Satz für die ganze Kirche feststellt, nach der *constitutio Vaticana* vom 18. Juli 1870 „*Pastor aeternus*“ c. 1, welche keine weiteren äußeren Kriterien der Kathedralentscheidungen aufstellt, die Unfehlbarkeit kraft göttlichen Beistandes, ohne daß es einer Zustimmung der Kirche, d. h. eines allgemeinen Konziles bedarf, zu. Kraft dieser Lehrautorität kann er zur Weiterentwicklung des Dogmas und zur Feststellung zweifelhafter dogmatischer Fragen Glaubensdekrete erlassen, häretische Irrtümer verdammen, Missionen errichten und leiten, Lehranstalten gründen und den Unterricht an denselben überwachen.

Nach der angeführten vatikanischen Konstitution c. 3 hat der Papst alle diese in seinem Primat enthaltenen Rechte aber nicht bloß in oberster Instanz auszuüben, sondern er ist kraft des Primates auch zugleich der Universalbischof in der ganzen Kirche, d. h. er hat eine unmittelbare ordentliche bischöfliche Gewalt über alle einzelnen Kirchen, Diözesen und Gläubigen. Wenn es gleich übertrieben ist, daß, wie namentlich altkatholischerseits behauptet wird, durch dieses vatikanische Dogma die Bischöfe zu bloßen päpstlichen Vikaren oder Mandataren des absoluten Papstes rechtlich herabgedrückt worden sind, 55 so erscheint es nicht minder unhaltbar, wenn seitens der Ultramontanen geleugnet wird, daß durch das Vatikanum irgend welche Änderung in der Stellung der Bischöfe herbeigeführt worden sei. Allerdings hat daselbe das Bischofsamt als selbstständiges Amt nicht beseitigt, aber die neben jeder bischöflichen Jurisdiktion konkurrierende Leitungsgewalt des Papstes, kraft welcher derselbe jede bischöfliche Amtshandlung in jeder Diözese selbst vorzunehmen berechtigt ist, macht es allen Bischöfen unmöglich, tatsächlich die Selbstständig-

keit ihres Amtes zu wahren, und dadurch sind sie faktisch in dieselbe Lage, wie die vom Papst abhängigen Vikare gebracht.

Infolge seiner obersten Leitungsgewalt über die Kirche vertritt der Papst endlich auch dieselbe nach außen, insbesondere gegenüber den Regierungen der einzelnen Staaten und zwar mit völkerrechtlich anerkannter Stellung. Daraus folgt aber nicht, daß er auch in den Staaten, in denen Katholiken wohnen, über die letzteren eine der staatlichen gleiche Souveränität besitzt und daß sein Verhältnis zu den Regierungen dem zweier selbständiger Souveräne und Staaten zueinander gleichzustellen ist.

Der *primatus honoris*, der Ehrenvorrang des Papstes äußert sich 1. in bestimmten, ihm allein zukommenden Bezeichnungen, Titeln und Anreden, namentlich in den Bezeichnungen: *papa*, *pontifex maximus* oder *summus pontifex*, *vicarius Petri*, *vicarius Dei* oder *Christi*, *servus servorum dei*, ferner in den Anreden: *Sanctitas tua* oder *vestra* oder *sanctissime pater*, 2. in den besonderen Insignien der päpstlichen Würde, nämlich der *tiara* (auch *triregnum*), einer aus der Verbindung von Mitra und Krone hervorgegangenen Hauptbedeckung mit drei um die Mitra herumlaufenden Goldreifen (Wischer-Becchi, Ursprung der päpstl. *tiara*, Röm. Quartalschr. 1899, S. 77), dem *pedum rectum* (dem geraden Hirtenstabe) und dem *Pallium* (s. d. Art. oben S. 613), welches er im Gegensatz zu den Erzbischöfen bei der Verrichtung des Messopfers immer und überall trägt. 3. Hat der Papst das Recht auf die sog. *adoratio*, d. h. auf die ihm von den Gläubigen durch Niederknien und Fußkuß darzubringende Huldigung, welche sich aber jetzt allein auf feierliche Audienzen und Huldigungsakte beschränkt, und bei regierenden Fürsten nur in einem Handkuß besteht.

Abgesehen von seiner Stellung als Leiter der ganzen Kirche ist der Papst zugleich Bischof von Rom, ferner Erzbischof der römischen Kirchenprovinz, sodann Primas von Italien nebst den anliegenden Inseln und Patriarch des Abendlandes, jedoch haben die beiden letztgedachten Würden keine reale Bedeutung, weil sie durch die umfangreicheren Rechte des obersten Primates völlig absorbiert werden.

Endlich war der Papst auch früher weltlicher Souverän des Kirchenstaates und nahm als dieser völkerrechtlich unter den katholischen Fürsten den höchsten Rang ein. Im Jahre 1860 wurden aber infolge des italienischen Krieges und der Einheitsbestrebungen Italiens die Marken und Umbrien mit dem Königreich Italien vereinigt und auch das damals noch dem Papste verbliebene Drittel seines früheren Gebietes mit der Stadt Rom ist dem neuen Reiche zufolge der Niederwerfung Frankreichs im deutsch-französischen Kriege im Jahre 1870 einverleibt worden. Der päpstliche Stuhl hat diese Deposition bisher nicht anerkannt, dagegen hat die italienische Regierung in dem Garantiegesetz vom 13. Juni 1871 eine nähere Regelung der Stellung des Papstes versucht, und demselben die persönliche Souveränität und Unverletzlichkeit, sowie das aktive und passive Gesandtschaftsrecht und eine (allerdings bisher noch nicht in Anspruch genommene) Jahresdotations von 3 225 000 Lire gewährleistet. (P. Hinschius †) Schling.

Papstwahl. — Literatur: Außer den in der Darstellung Citierten s. noch Phillips, 40 Kirchenrecht, Bd 5, §§ 246 ff., S. 701 ff.; P. Hinschius, Kirchenrecht, Bd 1, §§ 26 ff., S. 217 und weitere Literaturnachweisungen ebendasselbst u. bei Richter-Dove-Kahl § 123; Friedberg, Lehrbuch des R.R., 5. Aufl. § 59.

I. Geschichte. In ältester Zeit wurde der römische Bischof, wie die der übrigen Städte, von Klerus und Volk unter Beteiligung der benachbarten Bischöfe gewählt, c. 5. 45 6 (Cyprian.) C. VII qu. 1. Später haben die römischen Kaiser und dann die ostgotischen Könige ein Mitwirkungs- und namentlich ein Entscheidungsrecht bei zweispaltigen Wahlen geübt, c. 2. Dist. XCVII, c. 8 (Honor. aug. a. 420) Dist. LXXIX; c. 1. § 1. Dist. XCVI (conc. Rom. 502), während der Versuch der römischen Synode von 499 unter Symmachus (Mansi 8, 229) dem regierenden Bischöfe die Bestimmung seines Nachfolgers zu überweisen, in Ermangelung einer solchen aber dem Klerus unter Ausschluß der Laien allein das Wahlrecht zu erteilen, gescheitert ist. Nach der Vernichtung der Ostgotenherrschaft in Italien gestaltete sich das Verfahren dahin: die Erledigung des römischen Stuhles wurde von dem Archipresbyter, dem Archidiacon und dem Primicerius der Notare der römischen Kirche, welche während der Erledigung derselben die Verwaltung führten, dem Vertreter des Kaisers, dem Exarchen in Ravenna, angezeigt. Die Wahl, welche für die Regel am 3. Tage nach der Bestattung des verstorbenen Papstes vorgenommen werden sollte, c. 1 (römische Synode von 606) Dist. LXXIX, erfolgte durch den Klerus, die römischen Großen und das römische Volk, ohne daß aber Näheres über

den Modus der Wahl überliefert ist. Unter Übersendung eines Wahlprotokolles oder decretum electionis wurde darauf durch Vermittelung des Erzarchen in Ravenna die Bestätigung des Kaisers eingeholt und nach dem Eingang der letzteren der Gewählte, welcher vorher sein Glaubensbekenntnis abzulegen hatte, konsekriert (vgl. die Formeln LVII ff. und LXXXII in dem liber diurnus ed. Sidel S. 46. 87). Während der Zeit der sinkenden Langobardenherrschaft in Italien geschah die Wahl ohne jede Mitwirkung eines weltlichen Herrschers. Die infolge dessen im Jahre 768 entstandenen Kämpfe der römischen Adelparteien um den römischen Stuhl veranlaßten indes eine 769 von Stephan III. (IV.) abgehaltene Lateransynode, die Beteiligung der Laien auf ein Akklamationsrecht zu der vom Klerus erfolgten Auswahl und auf das Recht der Mitvollziehung des Wahlprotokolls zu beschränken (Manfi 12, 719).

Was die karolingische Zeit betrifft, so ist die Nachricht, daß Papst Hadrian I. Karl d. Gr. das Recht der Besetzung des päpstlichen Stuhles überlassen haben soll, c. 22 (Auctar. Aquicin., Monum. Germ. SS. 6, 393) Dist. LXIII, wie jetzt allseitig anerkannt wird (s. Bernheim in Forsch. z. deutschen Gesch. 15, 618) eine spätere Erfindung. Ob dagegen eine gewisse Beteiligung des fränkischen Königs und Kaisers stattgehabt hat, namentlich die vollzogene Wahl durch den Kaiser oder seine Abgesandten geprüft und nach Ablegung des Eides der Treue seitens des Gewählten bestätigt worden ist, oder nur von dem neuen Papst seine Wahl und Konsekration angezeigt werden mußte, ist eine bisher noch nicht zum Austrag gebrachte Streitfrage, für deren Lösung die ihrer Echtheit nach anzuzweifelnde Verordnung Stephans V. (IV.) von 816 (c. 28. Dist. LXIII) mit in Betracht kommt (vgl. einerseits Richter-Dove-Kahl, RM., 8. Aufl., § 123, andererseits Hinschius, RM. 1, 230 ff.). Jedenfalls ist es aber sicher, daß im Jahre 824 der Kaiser ein eibliches Versprechen von den Römern erhalten hat, daß die Konsekration des Gewählten nicht eher erfolgen solle, als bis derselbe den Boten des Kaisers geschworen habe (LL. 1, 240). Wenigstens hat damit die Praxis der späteren Zeit, wenn auch nicht ausnahmslos, übereingestimmt und ferner derselben entsprechend das römische Konzil von 898 c. 10 (Manfi 18, 325) angeordnet, daß die Konsekration des Gewählten nur im Beisein der kaiserlichen Gesandten statthaben dürfe.

Nachdem in der kaiserlosen Zeit die Verfügung über den päpstlichen Stuhl tatsächlich in die Hand der römischen Adelparteien gekommen war, erlangte das neu aufgerichtete Kaisertum unter Otto I., welchem die Römer hatten versprechen müssen, daß ohne seine und seines Sohnes Genehmigung kein Papst gewählt und geweiht werden sollte, einen so entscheidenden Einfluß auf die Besetzung des päpstlichen Stuhles — allerdings ist das Privilegium Leonis VIII., in welchem Otto I. das Recht der Ernennung des Papstes eingeräumt wird, sowohl in seiner kürzeren Form, LL. 2 app. p. 167; c. 23. Dist. LXIII, wie in der längeren, Flos, Leonis privileg. VIII. Freiburg i. Breisg. 1858 p. LXXXI und derselbe, Papstwahl und die Ottonen, Freiburg 1858, welcher die letztere für echt erklärt, eine spätere Fälschung, Hinschius a. a. D. S. 240 und Richter-Dove a. a. D. — wie es früher niemals besessen hatte. Die hergebrachten Formen der Wahl wurden zwar aufrecht erhalten, aber in der That war die Wahl lediglich eine Scheinwahl, welche sich auf den vorher vom Kaiser bestimmten Kandidaten richtete. Nach dem Tode Ottos III. aber versuchten die Adelsfamilien Roms von neuem ihre Herrschaft über den päpstlichen Stuhl geltend zu machen, bis Heinrich III. auf Anrufen eines Teils des römischen Klerus wieder eingriff und von den Römern im Jahre 1046 mit dem Patriariat auch das Recht übertragen erhielt, fortan den apostolischen Stuhl zu besetzen (Röppel, Die Papstwahlen, Göttingen 1872, S. 75; Steindorff, Jahrb. d. deutschen Reichs unter Heinrich III., Leipzig 1874, 1, 317. 430. 506 und 2, 468 ff.).

Nach dem Tode Heinrichs III., während ein unmündiger Knabe (Heinrich IV.) an der Spitze des deutschen Reiches stand, erachtete es die in Rom tonangebende Reformpartei an der Zeit, nunmehr die kirchliche Wahlfreiheit für den römischen Stuhl zur Geltung zu bringen. Dies geschah durch das auf der römischen Synode von 1059 unter Nikolaus II. erlassene Wahldekret, an welches sich, da es in zwei verschiedenen Fassungen, einer sog. päpstlichen Fassung, jetzt am besten bei Scheffer-Boichorst, Die Neuordnung der Papstwahl durch Nikolaus II., Straßburg 1879, S. 14, und einer kaiserlichen, a. a. D. S. 32, vorliegt, eine umfangreiche Litteratur angeschlossen hat (vgl. Friedberg, RM. 5. Aufl. S. 168; Grauert, Histor. Jahrb. 19 (1898), S. 827. Nach der herrschenden Ansicht, welche die erstgedachte Fassung im wesentlichen für die authentische hält, soll danach 1. die Wahl in die Hand der Kardinalbischöfe gelegt und zu dieser die Zuziehung der übrigen Kardinalkleriker angeordnet, dagegen dem sonstigen Klerus und dem Volk zu der so er-

folgten Einigung bloß ein Recht der Zustimmung belassen worden sein, während Grauert mit mehr Recht die Vorschlagung der Kandidaten den Kardinalbischöfen und die eigentliche Wahl diesen und den Kardinalklerikern gemeinsam zuweist, auf Grund deren für die Regel die Immanation mit dem Purpurmantel als symbolische Investitur erfolgte, und dem übrigen Klerus und Volk nur eine rechtlich nicht relevante Akklamation zugesteht. 2. Soll dem König und seinen Nachfolgern, welche dieses Privilegium vom römischen Stuhl persönlich erhalten haben, das Recht der Bestätigung der getroffenen Wahl gebühren, nach anderen, so namentlich Grauert, dagegen bloß ein Veto gegen nicht genehme Personen vor der Wahl eingeräumt worden sein. Jedenfalls steht so viel fest, daß das Vorrecht der Kardinalbischöfe und das dem König eingeräumte Recht in der 10 folgenden Zeit nicht zur dauernden Verwirklichung gekommen ist. Wie das Wahldekret Nikolaus' II. den Zweck hatte, gewisse bei seiner Wahl vorgekommene Unregelmäßigkeiten — er war namentlich ohne Mitwirkung des Königs gewählt — nachträglich zu legalisieren, so hat im folgenden Jahrhundert Alexander III. aus Anlaß seiner zwiespältigen Wahl, auf der Verordnung von 1059 und der bisherigen Praxis weiter bauend, auf dem 15 dritten lateranensischen Konzil von 1179 (c. 6 X. de elect. I, 6), indem er den Fortfall des kaiserlichen Rechtes und des Anteils des Klerus und Volkes, sowie die alleinige Wahlberechtigung der Karbinale stillschweigend voraussetzt, angeordnet, daß nur derjenige, welcher zwei Drittel der Stimmen aller Karbinale bei der Wahl erlangt habe, als rechtmäßig gewählter Papst — und zwar ohne jede Einwendung — gelten solle. An diese 20 Bestimmung, welche noch die Grundlage des heutigen Rechtes bildet, schließen sich die weiteren Verordnungen des zweiten Konzils von Lyon von 1274, c. 3 in VI. de elect. I, 6, und von Clemens V. (ob zu Vienne 1311?), c. 2 de elect. in Clem. I, 3 (beide über das Konklave) an. Zu diesen traten später noch die Konstitutionen Clemens' VI. von 1351, Magn. bull. 1, 258, Julius' II. von 1505, l. c. p. 466, Bius' IV. von 25 1562, l. c. 2, 97, Gregors' XV., Aeterni patris von 1621 mit dem Ceremoniale in electione Romani pontificis observandum von demselben Jahr, l. c. 3, 444. 454. 465, Urbans VIII. von 1626, l. c. 4, 95 und Clemens' XII. von 1732, l. c. 13, 302.

I. Geltendes Recht. 1. Das Konklave. Nach dem Tode des Papstes sind 30 die ersten 10 Tage zur Besorgung der Totenfeier und zur Vorbereitung der Wahl, namentlich zur Einrichtung des Konklaves, zu verwenden. Zugleich dient diese Frist dazu, den auswärtigen Karbinalen das Eintreffen in Rom behufs ihrer Beteiligung an der Wahl zu ermöglichen. Das Konklave, ein Raum, in welchem die Karbinale unter Bewachung und Abschließung von der Außenwelt die Wahl vornehmen müssen und welchen 35 sie vor Beendigung der letzteren nicht verlassen dürfen, wird gewöhnlich in einem der päpstlichen Paläste (jetzt dem Vatikan) hergerichtet und umfaßt eine Kapelle (für die Wahlhandlung), sowie damit zusammenhängende Säle, in denen die Zellen zum Wohnen für die Karbinale und die Konklavisten aufgezimmert werden. Die letzteren sind diejenigen Personen, welche mit den Karbinalen in das Konklave einzuziehen haben, wie die Diener 40 derselben, zwei Ärzte, ein Beichtvater, zwei Barbierer, zwei Maurer und Zimmerleute u. s. w. Am 11. Tage nach einem feierlichen Hochamt beziehen die Karbinale und die Konklavisten den Raum. Hierauf werden zunächst die Konstitutionen über die Papstwahl verlesen und von den Karbinalen beschworen, auch die Konklavisten vereidigt. Am Abend müssen alle nichtberechtigten Personen das Konklave verlassen und nunmehr werden die Zugänge mit 45 Ausnahme eines einzigen, durch welchen auch die Speisen für die Personen im Konklave täglich zugestellt werden und welcher streng bewacht wird, vermauert.

II. Die Wahl. Zur Vornahme der Wahl sind ausschließlich diejenigen Karbinale berechtigt, welche die Diakonatsweihe besitzen. Eine gegen einen solchen verhängte Exkommunikation, Suspension oder das Interdikt beseitigt das Wahlrecht nicht. Abwesende 50 können weder brieflich noch durch einen Vertreter ihre Stimme abgeben.

Passiv wählbar ist jeder katholische, nicht in Kegerei verfallene, männliche Christ, auch ein Laie. Seit Urban VI. (1378.—1389), früher Erzbischof von Bari, ist aber ohne Ausnahme nur ein Kardinal gewählt worden. (Vgl. auch Berthelet, Muß der Papst ein Italiener sein?, Leipzig 1894.) Über das Recht gewisser Staaten je einen 55 Kardinal für passiv wahlunfähig zu erklären (Exclusiva) s. den Art. Bd V S. 687. Dort ist nachzutragen, daß bei der Wahl Bius X. Osterreich zu Ungunsten des Kardinals Rampolla von diesem Rechte Gebrauch gemacht hat, und daß, Zeitungsnachrichten zufolge, wegen Abschaffung des Veto-Rechtes an der Kurie Verhandlungen stattgefunden haben.

Was die Wahl selbst betrifft, so ist zunächst die Aufstellung von Wahlkapitulationen bei Strafe der Nichtigkeit verboten. Jeder anwesende Kardinal ist verpflichtet, bei Vermeidung der Exkommunikation sich an der Wahlhandlung, welche bis zur Erreichung eines Resultates täglich zweimal, vormittags und nachmittags, vorzunehmen ist, zu beteiligen. Von Kranken, welche ihre Zellen nicht verlassen können, wird nötigenfalls ihre Stimme durch eigens dazu mittelst Loos gewählte Kardinäle (*infirmarii*) eingeholt.

Die allein zulässigen Arten der Wahl sind a) die *electio quasi per inspirationem*, d. h. modern gesprochen die Wahl durch Akklamation, b) die *electio per compromissum*, darin bestehend, daß die Kardinäle einstimmig einer bestimmten Anzahl ihrer Kollegen (mindestens zweien) die Befugnis, statt der Gesamtheit den Papst zu wählen, übertragen und diesen des Näheren das dabei zu beobachtende Verfahren, z. B. ob Einstimmigkeit oder bloße Majorität erforderlich sein soll, vorschreiben, wobei aber keine ungeschicklichen Formen, wie z. B. Wahl durch Loos festgesetzt werden dürfen, c) die *electio per scrutinium* (diejenige, welche thatsächlich am häufigsten vorgekommen ist), die Wahl durch Stimmzettel. Bei dieser haben sämtliche Wähler den Namen ihres Kandidaten auf einen der besonders eingerichteten, mit Vordruck versehenen und verschließbaren Stimmzettel (*schedula*) zu schreiben und nacheinander in den auf dem Altar befindlichen Kelch angefaßten der drei gewählten Skrutatoren zu legen. Darauf erfolgt zunächst die Zählung der abgegebenen Stimmzettel. Stimmt ihre Zahl nicht mit der der anwesenden Kardinäle überein, so muß das Skrutinium abgebrochen werden, und die Zettel werden verbrannt. Andernfalls wird das Resultat der Abstimmung zusammengestellt und die Wahl ist beendet, wenn dabei ein Kandidat mehr als die erforderliche Zweidrittel-Majorität erhalten hat. Für den Fall, daß er aber nur gerade eine solche erlangt hat, muß noch zunächst durch Eröffnung seines Zettels festgestellt werden, ob er sich auch nicht selbst, was verboten ist und die Wahl nichtig macht, seine Stimme gegeben hat. Stimmzettel, welche die Namen mehrerer Kandidaten enthalten, sind nichtig und werden nicht mitgezählt.

Ergiebt das Skrutinium nicht die vorgeschriebene Majorität für einen der Kandidaten, so tritt noch ein eigentümliches Verfahren ein, der sog. *accessus*, ein, um zu versuchen, ob nicht ein Teil der Wähler seinen Kandidaten fallen läßt und sich für einen der anderen erklärt. Das Wesen des *Accessus* besteht darin, daß er eine Nachtragsabstimmung zu dem ersten Skrutinium bildet, d. h. die in dem letzteren abgegebenen Vota bleiben für das Wahlresultat gültig und die Stimmen im *Accessus* werden ihnen zugezählt. Damit aber bei diesem Verfahren ein Resultat erreicht, andererseits aber die Stimme des einzelnen Wählers nicht doppelt für seinen Kandidaten gezählt wird, bestehen folgende Bestimmungen über den *Accessus*. Niemand darf dem Kandidaten, welchen er schon im Skrutinium gewählt hat, im *Accessus* wieder seine Stimme geben, er kann aber an demselben dadurch festhalten, daß er auf seinen Zettel schreibt: *Accedo nomini*. Niemand kann im *Accessus* eine Stimme erhalten, auf den nicht schon im Skrutinium eine solche gefallen ist. Führt der *Accessus* zu keinem Resultate, so hört der ganze Wahlakt auf und es muß in der nächsten Wahlversammlung von neuem mit dem Skrutinium begonnen werden. Ein mehrmaliger *Accessus* ist unzulässig.

III. Annahme der Wahl, Konsekration und Krönung des Papstes. Der gewählte Kandidat wird nach Feststellung des Wahlresultates feierlich befragt, ob er die Wahl annimmt. Mit der Acceptation erlangt er alle päpstlichen Jurisdiktionsrechte, also das päpstliche Amt. Gleichzeitig erklärt er gemäß einer seit dem 11. Jahrhundert feststehenden Sitte, welchen Namen er statt seines bisherigen als Papst führen will. Darauf wird der Gewählte mit den päpstlichen Gewändern bekleidet und empfängt nun die erste Adoration der Kardinäle. Während dessen ist die Klausur des Konklaves befestigt worden und der erste Kardinaldiakon verkündet nunmehr dem Volk: *Annuncio vobis gaudium magnum, papam habemus Eminentissimum et Reverendissimum dominum . . . qui sibi imposuit nomen . . .* Am Nachmittag desselben Tages erfolgt zuerst in der sirtinischen Kapelle und dann in der Peterskirche die zweite und dritte, und zwar öffentliche Adoration der Kardinäle.

Hat der Gewählte noch nicht die Bischofsweihe, sondern nur einen der unteren Weihengrade, so hat er sich die ihm noch fehlenden *ordines* bis zur Priesterweihe einschließlich seitens eines der Kardinalbischöfe geben zu lassen. Die bischöfliche Konsekration, welche früher mit der Krönung zusammen vorgenommen wurde, erfolgt jetzt gewöhnlich vor derselben an einem Sonn- oder Festtage. Vollzogen wird sie von dem Dekan des Kardinalkollegiums. War der Gewählte schon Bischof, so tritt an Stelle der Konsekration

eine bloße Benediktion. Nach der Konsekration oder Benediktion erfolgt dann die Krönung mit dem *Triregnum* (s. d. Art. „Papst“ S. 663, 19) in der Peterskirche und darauf an einem anderen Tage die Inbefeignahme des Laterans, *il possesso* (über die Bedeutung dieser Akte im Mittelalter vgl. Zöpffel a. a. O. S. 185 ff., über die Papstkrönung insbesondere noch desselben Abhandl. in *RR* 12, 1 ff.).

Eine andere Befetzung des päpstlichen Stuhles als durch Wahl der Karдинäle kennt das jetzige positive Recht der katholischen Kirche nicht, insbesondere gilt es nach demselben als unstatthaft, daß sich der regierende Papst seinen Nachfolger selbst bestellt, obwohl derartige Versuche mehrfach (s. Hinschius, *Kirchenrecht* 1, 227 und 292) in früheren Jahrhunderten vorgekommen sind. Vgl. Holder, *Die Designation der Nachfolger durch die Päpste*, Freiburg 1892; derselbe im *Archiv f. R. RR* 72 (1894) S. 409 ff., 76 (1896) S. 352 ff., im *Katholik* 1895, 2, 385 ff.; Hollweck, im *Archiv f. R. RR* 74 (1895) S. 329 ff., 77 (1897) S. 411 ff. Daß die Päpste das geltende Recht in dieser Richtung zu ändern vermögen, kann kaum bezweifelt werden, und es erscheint nur fraglich, ob diese Abänderung durch die konkludente Handlung der Ernennung des Nachfolgers geschehen kann.

(P. Hinschius †) Sehting.

Papyrus und Papyri. — G. Adolj Deißmann, Art. „Papyri“ in *Encyclopaedia Biblica*, Vol. III, col. 3556—3563 (dieser Artikel ist im folgenden benutzt). Für die Einführung in das Studium der Papyri vorzüglich geeignet ist die kleine Schrift von Ulrich Wilden, *Die griechischen Papyrusurkunden*, Berlin 1897; auch der Vortrag desselben Gelehrten: *Der heutige Stand der Papyrusforschung*, *Neue Jahrb. für das klass. Altertum* x., 1901, 677—691. Hauptsächlich juristischen Interessen dient Otto Gradenwitz, *Einführung in die Papyruskunde* I, Ppz. 1900. — Für die Paläographie: Frederic G. Kenyon, *The Palaeography of Greek Papyri*, Oxford 1899; U. Wilden, *Tafeln zur älteren griechischen Paläographie* x., Ppz. 1891; C. Wessely, *Papyrorum Scripturae Graecae Specimina Isagogica*, 25 Ppz. 1900; E. A. Thompson, *Handbook of Greek and Latin palaeography*, London 1893. Die Publikationen der Papyri und die umfangreiche Litteratur, die hier unmöglich aufgeführt werden kann, verzeichnet am sorgfältigsten: Paul Viereck, *Bericht über die ältere Papyruslitteratur*, Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft Bd 98 (1898) III, 135—186, und *Die Papyruslitteratur von den 70er Jahren bis 1898*, ebenda CII (1899) III, 244—311. Alles weitere findet man in der Zeitschrift „*Archiv für Papyrusforschung u. verwandte Gebiete*“ herausg. von Ulrich Wilden (Leipzig, W. G. Teubner) 1900 ff. Vgl. auch Studien zur Paläographie und Papyruskunde, herausg. von C. Wessely, Leipzig 1901 ff. und besonders die eingehenden Jahresberichte von F. G. Kenyon in dem zu London jährlich erscheinenden *Archaeological Report des Egypt Exploration Fund*, das in der *Revue des Etudes Grecques* zuerst 1901 erschienene *Bulletin Papyrologique* von Seymour de Ricci und das im *Musée Belge* zuerst 1902 erschienene *Bulletin Papyrologique* von Nic. Hohlwein. — Für die Bibelforschung versuchte die Papyri fruchtbar zu machen G. A. Deißmann, *Bibelstudien* . . . , Marburg 1895 und *Neue Bibelstudien* . . . , Marburg 1897; beide Schriften sind von Alexander Griese in einem Band ins Englische überfetzt: *Bible Studies. Contributions chiefly from Papyri and Inscriptions to the history of the Language, the Literature, and the Religion of Hellenistic Judaism and Primitive Christianity*, Edinburgh 1901. Weitere ähnliche Studien publizierte James Hope Moulton, *Grammatical Notes from the Papyri*, *Classical Review* vol. XV (1901), 31—38, und *Notes from the Papyri I—III*, *The Expositor*, April 1901, Febr. und Dez. 1903. Vgl. auch G. Adolf Deißmann, *Die sprachliche Erforschung der griechischen Bibel, ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben*, Gießen 1898. — Weitere ausgewählte Litteratur ist im Texte citiert.

Inhalt: 1. Das Wort „Papyrus“. 2. Die Papyruspflanze. 3. Der Papyrus als Schreibstoff. 4. Erwähnungen des Papyrus in der Bibel. 5. Die neueren Papyrus-Funde und ihre allgemeine wissenschaftliche Bedeutung. 6. Die direkte Bedeutung der Papyrus-Funde für die Erforschung der Bibel und des christlichen Altertums. 7. Die indirekte Bedeutung der Papyrus-Funde für die Erforschung der Bibel und des christlichen Altertums.

1. Die Etymologie des Wortes „Papyrus“ ist noch nicht sicher festgestellt (Nestle, *Einführung*, 41). P. de Lagarde (*Mitteilungen* 2, 260) hat die Frage aufgeworfen, ob „Papyrus“ das aus Büra am Menzaleh-See stammende Fabrikat sei, wobei pa der ägyptische Artikel wäre. Wir notieren diese wie die unten erwähnte Vermutung Bondis, ohne selbst Stellung zu der Frage nehmen zu können. Ist sie richtig, so wäre das Wort „Papyrus“ ähnlich entstanden, wie das wohl jüngere Wort „Pergament“, und das y wäre lang, wie auch die antiken Dichter das Wort betonen (Nestle 41): Pápyrus, nicht Pápyrus. Über die Aussprache des Wortes äußert sich W. Crönert in der Beilage zur *Allgem. Zeitung* 1901 Nr. 246 ähnlich: „Zwar hat der Dichter Antipatros von Thessalonike in einem Epigramm die zweite Silbe kurz gebraucht (in der Anthologie der Pfälzer

Handschrift VI, 249), aber lang ist sie in den anaktontischen Liedern, und überall in der lateinischen Dichtkunst, woraus sich für uns ergibt, daß der Ton auf die Mittelsilbe zu legen und also Papyrus zu sprechen ist.“ — In einem Zusatz zu unserem Artikel „Papyri“ in der *Encyclopaedia Biblica* spricht sich W. W[ar] M[üller] für die zuerst von Bondi (*Zeitschr. für ägypt. Sprache und Altertumskunde* 1892, 64) vertretene Etymologie aus, die von der talmudischen Schreibung פפירוס ausgeht: pa-p-yör = die zu dem Fluß in Beziehung stehende Sache, die Flusspflanze.

2. Die Papyrusstaude (*Cyperus papyrus* L., *Papyrus Antiquorum* Willd.) kommt heute außer in Ägypten (B. de Montfaucon, *Dissertation sur la plante* 10 *appellée Papyrus, Mémoires de l'Acad. royale des Inscriptions et Belles Lettres*, T. VI, Paris 1729, 592 ff.; Franz Woenig, *Die Pflanzen im alten Ägypten, ihre Heimat, Geschichte, Kultur*, Leipzig 1886, 74 ff.) auch in Sicilien vor, besonders bei Syrakus, aber auch am Trasimener See (J. Hoskyns-Abraham, *The papyrus in Europe*, *The Academy* 19. March 1887, Nr. 776 [Nestle² 40]). Wohl in den meisten botanischen 15 Gärten wird sie kultiviert, z. B. in Berlin (briefliche Mitteilung der Direktion vom 20. Okt. 1902), Bonn-Poppelsdorf (desgl. 17. Okt. 1902), Breslau (desgl. 21. Okt. 1902), Heidelberg (mündliche Mitteilung der Direktion). Käuflich zu beziehen ist die Pflanze von der Firma J. C. Schmidt in Erfurt, die uns am 18. Oktober 1902 schrieb: „*Cyperus Papyrus* hat sich als schnellwachsende und dekorative Pflanze für größere Wasserpartien, Aquarien zc. bewährt. Im Freien gedeiht sie hier nur im Sommer und nur in geschützter warmer Lage. Die Vermehrung geschieht durch Ausfaat oder Blattquirle; letztere werden um ungefähr die Hälfte ihrer Länge gekürzt und ins Wasser gelegt.“ Gute 20 Abbildungen der Staude finden sich z. B. in *Encyclopaedia Biblica* III, 3557 und in Guthe's Kurzem Bibelwörterbuch 502. Am letztgenannten Ort giebt A. Wiedemann folgende Beschreibung der Staude: „Eine in niedrigem Wasser wachsende Sumpfpflanze 25 mit fast armdicker querliegender Wurzel mit vielen nach unten laufenden Wurzelfasern, mehreren nackten, graden, dreieckigen, 10—18' langen Schaften mit feuchtem Mark (dabei der hebr. Name von gāma' trinken, schlürfen und Lucan IV, 136 *bibula papyrus*), oben eine Blumenhülle mit pinselartigen Büscheln.“

3. Der Gebrauch des Papyrus als Schreibstoffes ist uralte. Nach Kenyon (*The Palaeography of Greek Papyri* 14) ist der älteste uns erhaltene beschriebene Papyrus ein Blatt mit Rechnungen aus der Regierungszeit des Königs Acha von Ägypten, der ungefähr 3580—3536 vor Christus anzusetzen ist. Seit diesen grauen Zeiten bis tief in die 35 Tage der arabischen Okkupation Ägyptens ist der Papyrus recht eigentlich der klassische Schreibstoff des Wunderlandes am Nil. Er ist, obwohl dem oberflächlichen Blick zerbrechlich und vergänglich erscheinend, tatsächlich so unverwundlich wie die Pyramiden und Obelisken, und dieser großartigen Widerstandsfähigkeit der Papyri verdankt das alte Ägypten zum guten Teil seine Wiederauferstehung in unserer Zeit.

Über die Herstellung der Papyrusblätter liest man häufig falsche Angaben. Noch 40 Gregory (*Textkritik des Neuen Testaments* I, Leipzig 1900, 7) schreibt, sie würden aus dem „Bast“ der Papyrusstaude hergestellt. Das ist nicht richtig. Wir besitzen eine Beschreibung der Fabrikation vom älteren Plinius, *Nat. Hist.* 13, 11—13 (popularisiert ist diese Beschreibung durch Georg Ebers in seinem Kaiser Hadrian. Vgl. auch Ebers, *The Writing Material of Antiquity*, *Cosmopolitan Magazine*, New-York, November 45 1893 [Nestle² 40]), deren Verständnis durch die technische Untersuchung der erhaltenen Papyri gefördert wird. Kenyon (*The Palaeography* 15) giebt danach folgendes an: Das Mark des Schaftes der Papyrusstaude wurde in dünne Streifen zerschnitten, die zur Form eines Schreibblattes vertikal nebeneinander gelegt wurden. Darüber wurde eine horizontal laufende Querschicht derselben Streifen gelegt. Beide Lagen wurden durch 50 Klebstoff aneinander geleimt, wobei das Nilwasser eine gewisse Rolle spielte. Die so gewonnenen Blätter wurden gepreßt, in der Sonne getrocknet und von etwaigen Unebenheiten durch Politur befreit. Dann war das Blatt zum Gebrauche fertig.

Noch heute werden Papyrusblätter in ähnlicher Weise hergestellt. Adalbert Metzler lernte (nach mündlicher Mitteilung) im Herbst 1902 in Sizilien eine Dame kennen, 55 welche die Fabrikation der Papyrusblätter von ihrem Vater erlernt hatte und diese Kunst gelegentlich wohl auch ausübte.

Die Größe des einzelnen Papyrusblattes ist, was man nie hätte bezweifeln sollen, nicht konstant. Kenyon (*The Palaeography* 16f.) hat einige Maße zusammengestellt. Für die meisten nichtliterarischen Schriftstücke (Briefe, Rechnungen, Quittungen u. s. w.) 60 genügte ein einzelnes Blatt; für längere Texte, besonders für die literarischen, wurden

die nötigen Blätter zu einer Rolle zusammengeliebt (Näheres ebenda 17 ff.). Die Papyrus-Rolle ist die klassische Form der antiken Litteraturwerke gewesen. Ein großes Fragment einer Papyrusrolle ist in den Leipziger Psalmenfragmenten erhalten. Man schrieb gewöhnlich auf diejenige Seite des Blattes, bei welcher die Fasern horizontal laufen (Recto), die Rückseite (Verso) wurde nur ausnahmsweise benutzt (U. Wilcken, *Recto oder Verso*, 5 *Hermes* XXII [1887] 487 ff.). Trägt ein Papyrusblatt auf beiden Seiten Schrift von verschiedenen Händen, so ist im allgemeinen anzunehmen, daß die Schrift des Recto die frühere ist. Nur in Ausnahmefällen wurden die Blätter einer Papyrus-Rolle doppelseitig beschrieben; Nestle (Einführung² 41) erinnert an *Apt Jo 5, 1 βιβλίον γεγραμμένον ἑσώθεν καὶ ὀπίσθεν*, wo einige Textzeugen *ἑσώθεν καὶ ἔξωθεν* oder *ἐμπροσθεν καὶ ὀπίσθεν* lesen. Neben der Rolle finden wir in den letzten Jahrhunderten des Altertums aber auch das Papyrus-Buch, den Koder, der schließlich über die Rolle den Sieg davongetragen hat. Es ist nicht richtig, daß erst das Pergament den Übergang von der Rolle zum Koder mit sich gebracht habe. Nur einige Beispiele: Das Britische Museum besitzt das Fragment eines Ilias-Koder auf Papyrus wahrscheinlich aus dem 3. Jahrhundert 15 n. Chr. (Kenyon, *The Palaeography* 25. Dort finden sich noch andere Beispiele); unter den *Dyrrhynchos*-Papyri ist ein Blatt aus einem Koder der Evangelien oder des NT mit Mt 1, 1—9. 12. 14—20 aus dem 3. Jahrhundert, außerdem andere biblische Koderfragmente; die Heidelberger Universitäts-Bibliothek besitzt 27 Papyrus-Blätter eines alten *Septuaginta*-Koder. Auch das berühmte sogenannte *Logia*-Fragment von *Dyrrhynchos* 20 stammt aus einem Koder.

4. Bei der großen Bedeutung des Papyrus für das antike Leben ist es nicht auffallend, daß auch die heilige Schrift ihn erwähnt. Die Papyrusstaude ist genannt *Hi* 8, 11 und *Jes* 35, 7 *פַּיִס*, was LXX an erster Stelle durch *πάπυρος* übersetzen. Auch *Hi* 40, 16 (21) und *Jes* 19, 6 geben LXX durch *πάπυρος* wieder. Kleine 25 *Papyrus*slähne sind erwähnt *Ex* 2, 3 (Aquila übersetzt *παπυροῦν*) und *Jes* 18, 2. Als Schreibmaterial erwähnt den Papyrus der Verfasser des 2. Johannesbriefes: der Vs. 12 genannte *χαρτίς* dürfte ein Papyrusblatt sein. Wenn ferner 2 *Ti* 4, 13 der Briefschreiber um *τὰ βιβλία*, besonders aber um *τὰς μεμβράνας* bittet, so sind unter den *βιβλία* jedenfalls Papyrusbücher zu verstehen. 30

Indessen diese wenigen Stellen würden nicht genügen, einen längeren Artikel „Papyri“ in einer theologischen Encyclopädie zu rechtfertigen. Der Grund, weshalb der Theolog sich heute eingehender mit den Papyri zu beschäftigen hat, liegt in der großen Bedeutung der neueren Papyrusfunde für die Erforschung der Bibel und des Christentums überhaupt. Werfen wir zunächst einen Blick auf diese Funde und ihre allgemeine 35 wissenschaftliche Bedeutung.

5. Seitdem im Jahre 1778 ein unbekannter europäischer Antiquitätenhändler von ägyptischen Bauern eine Urkundenrolle aus Papyrus vom Jahr 191/92 n. Chr. angekauft und mitgesehen hatte, wie sie etwa 50 andere anzündeten und sich an dem aromatischen Dufte des Rauches ergötzen (Wilcken, Die griechischen Papyrusurkunden 10, der 40 auch zum Folgenden zu vergleichen ist), hat uns der geheimnisvolle Boden des alten Kulturlandes am Nil eine unübersehbare Fülle beschriebener Papyri in allen möglichen Sprachen und aus mehreren Jahrtausenden geschenkt. Schon in den zwanziger und dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts gelangte eine nicht unbedeutende Zahl von Papyri aus Memphis und Letopolis in Mittelägypten, aus This, Panopolis, Theben, Hermontis, 45 Elephantine und Syene in Oberägypten in unsere europäischen Museen, zunächst von nicht vielen Gelehrten beachtet, von nur sehr wenigen gelesen und verarbeitet. Dann brachte, von einzelnen Funden anderer Jahre abgesehen, das Jahr 1877 die gewaltige Entdeckung in der mittelägyptischen Provinz El-Faijûm. Namentlich die zahlreichen Trümmer- und Schutthügel nördlich von der Hauptstadt der Provinz Medinet el-Faijûm, 50 die Reste der antiken Stadt *ἡ τῶν Κροκοδείλων πόλις*, später *ἡ τῶν Ἀρσινόων πόλις* genannt, spendeten Hunderte und Tausende der kostbaren Blätter und Blattfragmente. Seit dieser Zeit hat ein großer Fund den anderen abgelöst und wir stehen gegenwärtig noch recht inmitten einer bedeutsamen Entdeckungsperiode. Das Merkwürdigste der äußeren Fundgeschichte ist der Umstand, daß die meisten Papyri mit dem Spaten aus dem ägyptischen 55 Schutt herausgegraben worden sind. Wie man nach Fundamenten antiker Tempel und nach prähistorischen Scherben gräbt, so gräbt man jetzt nach Papyri. Die Thatfache, daß man die meisten Papyri in dem Schutt antiker Städte findet, giebt einen wertvollen Fingerzeig für ihre allgemeinste Beurteilung. In den Papyrusmassen vom Faijûm, von *Dyrrhynchos*-Behnesa u. s. w. haben wir nicht die Reste einiger großen Archive zu sehen, 60

wie man zuerst wohl glaubte, sondern die Überbleibsel antiker Abfall- und Schuttanlageungsstätten, auf die vor Zeiten austrangierte Aktenbündel öffentlicher und privater Kanzleien, alte zerlesene Bücher und Buchteile und dergleichen geworfen wurden, um ungeahnten künftigen Schicksalen entgegenzuschlummern.

- 5 Die große Masse der Papyri ist nichtlitterarischer Art: Rechtsurkunden des aller-
 verschiedensten Inhalts, z. B. Pacht- und Mietverträge, Rechnungen und Quittungen,
 Heiratsverträge und Testamente, Bescheinigungen, Erlasse von Behörden, Anzeigen und
 Strafanträge, Protokolle von Gerichtsverhandlungen, Steuerakten in großer Zahl; dann
 auch Briefe und Briefchen, Schülerhefte, Zaubertexte, Horoskope, Tagebücher und so fort.
 10 Der Inhalt dieser nichtlitterarischen Stücke ist so mannigfaltig, wie das Leben selbst. Die
 griechischen nach vielen Tausenden zählenden Stücke umspannen einen Zeitraum von etwa
 tausend Jahren. Die ältesten reichen in die frühe Ptolemäerzeit zurück, also ins 3. Jahr-
 hundert vor Christus (neuerdings hat man sogar einen griechischen litterarischen Papyrus
 des vierten vorchristlichen Jahrhunderts gefunden, „Die Perser“ des Dichters Timotheos,
 15 herausgegeben von U. von Wilamowitz-Moellendorff, Leipzig 1903. Wie F. Bläß, *GGA*
 1903, 655 mitteilt, denkt B. Grenfell an die Jahre zwischen 330 und 280 vor Chr.
 als Entstehungszeit dieser Handschrift), die jüngsten führen uns tief in die byzantinische
 Zeit. Die ganze wechselvolle Geschichte des gräcifertigen und romaniferten Ägypten
 in jenem Jahrtausend zieht auf diesen Blättern an unserem Auge vorüber. Was diese
 20 griechischen Urkunden, denen sich demotische, koptische, arabische, lateinische, hebräische,
 persische in größerer Zahl anreihen (wir sehen hier von den uralten hieroglyphi-
 schen Papyri ab), für die Altertumswissenschaft im weitesten Sinne bedeuten, darüber
 sollte eine Meinungsverschiedenheit nicht möglich sein. Sie repräsentieren ein großes
 wiederauferstandenes Stück antiken Lebens. Von Thatbeständen der Vergangenheit legen
 25 sie mit einer Treue, Wärme und Treuherzigkeit Zeugnis ab, wie sie von keinem antiken
 Schriftsteller, ja von den wenigsten antiken Inschriften gerühmt werden kann. Die Über-
 lieferung der antiken Autoren ist immer, auch im besten Falle, eine mittelbare, ist immer
 irgendwie gekünstelt und zurechtgemacht. Die Inschriften sind oft kalt und tot, wie der
 Marmor, der sie trägt. Das Papyrusblatt ist etwas viel Lebendigeres: man sieht Hand-
 30 schriften, krause Schriftzüge, man sieht Menschen; man blickt in die intimen Winkel und
 Falten des persönlichen Lebens, für welches die Historie keine Augen und der Historiker
 keine Brille hat. Eine kräftige Welle frischen warmen Blutes werden diese schlichten un-
 scheinbaren Blätter vor allem der Rechtsgeschichte zuführen, aber auch der Kulturgeschichte
 überhaupt und ganz besonders der Sprachgeschichte. Und es sei die vielen paradox vor-
 35 kommende Meinung hier ausgesprochen, daß die unlitterarischen Papyri für die große
 historische Forschung einen höheren Wert besitzen, als die litterarischen. Gewiß, wir wollen
 uns freuen, wenn der Boden Ägyptens uns antike Bücher und Bücherreste schenkt, namentlich
 wenn er verlorene Schätze der Litteratur uns finden läßt. Aber der eigentliche wissen-
 schaftliche Schatz im Ader der ägyptischen Bauern ist nicht das Stück antiker Kunst und
 40 Litteratur, das in ihm ruht, sondern das Stück antiken Lebens, antiker Wirklichkeit, greif-
 barer Wirklichkeit, das hier seiner Wiederbelebung harrt. Es ist deshalb zu bebauern, daß
 man jeden Fetzen eines antiken Buches wie eine Heiligenreliquie behandelt, sofort faksimiliert
 und publiziert, und wäre es auch nur ein Stück eines der mit Recht vergessenen Stribenten,
 daß man dagegen die nichtlitterarischen Stücke oft nur teilweise veröffentlicht. Ein einziger
 45 trivialer Mietsvertrag z. B. kann eine Sprachform enthalten, die das lang gesuchte Mittel-
 glied zwischen einer Form der beginnenden *κοινή* und einer daraus entwickelten Form
 eines neugriechischen Dialektes bezeichnet. Was der für bestimmte Gebiete interessierte
 Herausgeber vielleicht als „unwichtig“ unterdrückt, das kann für ein anderes Auge eine
 unschätzbare Entdeckung bedeuten.
- 50 Nahe verwandt mit den Papyri sind ihrer Art und wissenschaftlichen Bedeutung nach
 die massenhaften beschriebenen Thonscherben, die Ostraka. Die wichtigsten Editionen:
 U. Wilden, Griechische Ostraka aus Ägypten und Nubien, 2 Bde, Leipzig 1899 (vgl.
ZhZ XXVI, 1901, 65 ff.) und W. E. Crum, Coptic Ostraca from the Collections
 of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and others, London 1902.
- 55 Noch ein kurzes Wort über die Papyruspublikationen. Ihre Zahl ist Legion. Man
 findet sie in den im Litteraturverzeichnis genannten Werken genau zusammengestellt. Sie
 sind benannt entweder nach den Aufbewahrungsorten (z. B. Berliner Urkunden, Londoner
 Papyri, Genfer, Heidelberger, Straßburger zc. Papyri), oder nach den Besitzern (z. B.
 Papyri des Erzherzogs Rainer, Amherst-Papyri), oder nach den Fundorten (z. B. Cy-
 60 rynchos-Papyri, Lebunis-Papyri). Die letztere Methode ist wissenschaftlich zweifellos

e beste und wird überall da durchführbar sein, wo größere Bestände von Papyri an nem Ort gefunden und zusammengehalten worden sind. In jedem Falle sollte man im Citieren eines einzelnen Papyrus niemals vergessen, Ort und Zeit seiner Abfassung anzugeben; was diese Texte zu so vorzüglichen Quellen macht, ist ja nicht zum mindesten r Umstand, daß sie zum großen Teil bis auf Jahr und Tag datiert sind und daß auch re Provenienz fast immer feststeht. Einer späteren Zukunft bleibt es vorbehalten, ein orpus oder mehrere Corpora Papyrorum zu schaffen; einstweilen ist die Zusammenfassung des Ertrags der noch lange nicht zum Stillstand gekommenen Entdeckungen noch unmöglich.

6. a) Es ist bei der herrschenden Überschätzung des Litterarischen nicht auffallend, 10 daß die theologische Forschung sich vor allem durch die Fragmente aus biblischen und christlichen Büchern bereichert gefühlt hat. Und es ist gewiß richtig, daß wir alle Urthe haben, für die Erweiterung unseres Vorrates an Quellen und Textzeugen aus der würdigen Urzeit unseres Glaubens dankbar zu sein. Die wichtigsten wenigstens der iechischen Fragmente seien hier kurz zusammengestellt. Verzeichnisse geben auch C. Häberlin 15 iedrische Papyri, Centralblatt für Bibliothekswesen XIV 1 ff.) und F. G. Kenyon (The alaeography 131 ff.).

A. Septuaginta.

1. Gen 14, 17, British Museum Pap. 212;
2. Gen-Fragmente der Sammlung des Erzherzogs Rainer in Wien (auch der erte Band der Dryrhynchos-Papyri wird ein Gen-Fragment bringen);
3. Ps 10 (11), 2—18 (19), 6 und 20 (21), 14—34 (35), 6, British Museum, apyrus 37;
4. Ps 11 (12), 7—14 (15) 4, British Museum, Papyrus 230;
5. Ps 39 (40), 16—40 (41), 4, Berliner Museum;
6. Fragmente der Ps 5, 108, 118, 135, 138—140 in den Amherst-Papyri Nr. 5, 6;
7. Ps-Fragmente der Sammlung des Erzherzogs Rainer in Wien (auch der Louvre id die Nationalbibliothek zu Paris besitzen Psalmenfragmente auf Papyrus, die noch ht ediert sind);
- 7^a. Ps 30—55, Fragment einer Rolle, Leipziger Universitätsbibliothek, herausg. von 30 F. G. Henrici (Beiträge zur Gesch. und Erklärung des NT IV) Leipzig 1903;
8. Hi 1, 21—22 und 2, 3 in den Amherst-Papyri Nr. 4;
9. Is 1, 6—9, Oxford, Bodleiana MSG g. 1 (P);
10. Jes 38, 3—5. 13—16, Sammlung Erzherzog Rainer, Inv. Nr. 8024 (Führer r. 536);
11. Ez 5, 12—6, 3 mit den diakritischen Zeichen des Origenes, Oxford Bodl. MSG 4 (P);
12. Sach 4—14 und Mal 1—4, 27 doppelseitig beschriebene Blätter, früher im esig von Theodor Graf, jetzt in der Heidelberger Universitätsbibliothek (dieselben werden n dem Verfasser dieses Artikels ediert in den „Veröffentlichungen aus der Heidelberger 40 apyrus-Sammlung“ I, Heidelberg 1904).

B. Septuaginta und Aquila.

13. Gen 1, 1—5, Amherst-Papyri Nr. 3c.

C. Judaica.

14. Mehrere Fragmente zur Geschichte des ägyptischen Judentums, in Berlin, Paris, 45 ndon, Gizeh und bei den Dryrhynchos-Papyri, siehe ThLZ XXIII (1898) 602 ff.;
15. Philo-Fragmente der Pariser Nationalbibliothek (Kenyon, The Palaeography 15 verzeichnet sie als Besitz des Museums von Gizeh).

D. Neues Testament.

- (Die von Kenyon, The Palaeography 132 genannten Fragmente Mt 15, 12—16. 60 ;; Mc 15, 29—38; Jo 1, 29 sind keine Papyrus-, sondern Pergamentblätter. Permentfragmente finden sich häufig zusammen mit Papyri. Ein Evangelienbuch aus apyrus besaß die S. Markus-Bibliothek in Venedig, siehe Häberlin Nr. 166.)
16. Mt 1, 1—9. 12. 14—20, Dryrhynchos-Papyri Nr. 2;
 - 16^a. Mt 1 und 2, Dryrhynchos-Papyri Nr. 401;
 17. Mt-Fragmente der Pariser Nationalbibliothek am Ende des Philo-Papyrus;
 18. Mt-Fragmente der Sammlung des Erzherzogs Rainer in Wien;
 19. Lc 5, 30—6, 4, Pariser Nationalbibliothek am Ende des Philo-Papyrus;
 20. Lc 7, 36—43 und 10, 38—42, Sammlung des Erzherzogs Rainer in Wien, ventar-Nr. 8021 (Führer Nr. 539);

21. Jo 1, 23—31 u. 33—41 und 20, 11—17 u. 19—25, Dyrhynchos-Papyri Nr. 208;
 22. Evangelienfragmente der Sammlung des Erzherzogs Rainer in Wien, f. Haberm Nr. 168 a und b;
 23. Rō 1, 1—7, Dyrhynchos-Papyri Nr. 209;
 5 24. 1 Ro 1, 17—20; 6, 13—18; 7, 3. 4. 10—14, Riem, Bibliothek des Bischofs Porfiri Uspensky;
 25. 1 Ro 1, 25—27; 2, 6—8; 3, 8—10 und 20, Sinai;
 26. Hbr 1, 1, Amherst-Papyri 3 b (der Louvre zu Paris besitzt ein noch nicht ediertes Fragment der Judasepistel, der vierte Band der Dyrhynchos-Papyri wird ein großes
 10 Fragment der Hebräerepistel bringen);
 26*. 1 Jo 4, 11—17, Dyrhynchos-Papyri Nr. 402;
 27. Amulett enthaltend Stellen aus LXX Psalm 90 (91), Rō 12 und Ev. Jo 2, Sammlung des Erzherzogs Rainer in Wien, Inventar-Nr. 8032 (Führer Nr. 528).
 E. Sonstige altchristliche litterarische Texte.
 15 28. Fragmente eines außertanonischen Evangeliums (?), Sammlung des Erzherzogs Rainer in Wien: Stücke der Erzählung von der Verleugnung Jesu. Eine eingehende Neuuntersuchung dieses Fragmentes mit genauer Berücksichtigung der massenhaften über dasselbe erschienenen Litteratur ist von Professor Dr. Heinrich Müller in Baderborn zu erwarten.
 20 29. Das sog. Logia-Fragment, Dyrhynchos-Papyri Nr. 1, auch separat: *Λογια Ἰησοῦ Sayings of Our Lord from an early Greek Papyrus discovered and edited, with Translation and Commentary by Bernard P. Grenfell and Arthur S. Hunt, London 1897.* Auch über dieses Fragment ist eine riesige Litteratur erschienen, die aufzuzählen hier zu weit führen würde. Die Aufzählung der durch den Fund gestellten
 25 Frage würde die uns hier gesteckten Grenzen ebenfalls überschreiten. Aber soviel darf bemerkt werden: die entscheidende Frage ist nicht die nach der Herkunft des Blattes (ob aus dem Agypter- oder einem anderen nichtkanonischen Evangelium oder einer anderen Schrift), sondern die lediglich aus inneren Gründen zu beantwortende Frage nach der Echtheit der hier überlieferten Jesuworte. — Grenfell und Hunt stellten 1903 die Be-
 30 öffentlichung eines zweiten Fragmentes mit Aussprüchen Jesu in Aussicht.
 30. Fragment eines hebräisch-griechischen Onomasticon sacrum, Heidelberger Universitätsbibliothek (wird von dem Verfasser dieses Art. ediert in den „Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrus-Sammlung“ I, Heidelberg 1904);
 31. Pastor Hermae Sim 2, 7—10 und 4, 2—5, Berliner Museum;
 35 31*. Pastor Hermae Sim 10, 3, 2—4, 4, Dyrhynchos-Papyri Nr. 404;
 32. Fragment eines Buches (des Melito von Sardes?) über die Prophetie mit einem Citat aus Pastor Hermae Mand. 11, 9 f. (So erklärt A. Harnack, *EWB* 1898, 516—520. Bei Kenyon, *The Palaeography* 137 steht das Fragment als Stück des Pastor Hermae selbst), Dyrhynchos-Papyri Nr. 5;
 40 33. Fragment einer gnostischen (valentinianischen?) Schrift, Dyrhynchos-Papyri Nr. 4, Verso;
 33*. Irenäus adv. Haer. III 9 (griechischer Urtext), Dyrhynchos-Papyri Nr. 405, nachträglich erkannt von Armitage Robinson, *Athenaeum*, Okt. 24, 1903;
 34. Fragmente von Basileios von Caesarea epp. 5, 6, 293, 150, 2, Berliner Museum;
 45 35. Fragmente von Gregorios von Nyssa *θεωρία εἰς τὸν τοῦ Μωυσαίου βίον*, Berliner Museum;
 36. Vitae Sanctorum, Paris Musées Nationaux Nr. 7403, 7404, 7405, 7408 und Fond du Faoum Nr. 261;
 37. Theologische Fragmente des British Museum, Papyrus Nr. 455;
 50 38. Desgl. Nr. 113, beide noch nicht bestimmt;
 39. Fragmente des Kyrillos von Alexandria *de adoratione in spiritu et veritate*, Dublin;
 40. Kyrillos-Fragmente der Sammlung des Erzherzogs Rainer in Wien;
 41. Brief eines Patriarchen von Alexandria an die ägyptischen Kirchen mit Citaten
 55 aus dem Kommentar des Kyrillos zum Jo-Evangelium, British Museum, Papyrus Nr. 729;
 42. Ascensio Isaiae 2, 4—4, 4, Amherst-Papyri Nr. 1;
 43. Fragmente der griechischen Baruch-Apokalypse, Dyrhynchos-Papyri Nr. 403;
 44. Noch nicht identifiziertes Fragment, Dyrhynchos-Papyri Nr. 406.
 60 Dazu kommen mehrere liturgische und homiletische Fragmente.

Sehr bedeutend für die Theologie sind auch die in koptischer Sprache geschriebenen Papyrusfragmente biblischer, gnostischer und anderer altchristlicher Schriften, von denen hier nur die Acta Pauli genannt seien, die der Heidelberger Universitätsbibliothek gehören und von Carl Schmidt publiziert worden sind: Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1 herausgegeben (Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrus-Sammlung II, Leipzig 1904).

b) Auch die nichtliterarischen Papyri enthalten einzelnes, was für die Erforschung des biblischen und christlichen Altertums von direkter Bedeutung ist. Hier sind zunächst diejenigen Urkunden zu nennen, die von der Ptolemäerzeit bis tief in die römische Kaiserzeit hinein jüdische Bewohner der verschiedensten Orte Ägyptens nennen und dadurch Beiträge zur Statistik jenes Weltjudentums geben, welches religionsgeschichtlich von großer Wichtigkeit für die christliche Weltmission geworden ist. Ferner die Papyri, die uns die Chronologie des ägyptischen Präfecten Munatius Felix und damit die Chronologie einer wichtigen Schrift des Justinus Martyr ermitteln lassen, oder die es ermöglichen, bis jetzt nicht feststellbare ägyptische Orte in altchristlichen Texten zu identifizieren. Für die Geschichte der Christenverfolgungen haben uns die Funde einige kostbare Originaldokumente geschenkt: drei Libelli von christlichen Libellatici (oder, wie U. Wilden in einem Briefe vom 1. März 1902 zu bedenken giebt, von fälschlich verdächtigten Heiden?) aus der decianischen Christenverfolgung (Nr. 1 publiziert von F. Krebs, *SWB* 1893, 1007—1014; Nr. 2 publiziert von R. Wessely, *Anzeiger der kaiserl. Ak. d. W. zu Wien Phil.-hist. Klasse XXXI*, 1894, 3—9; zu Nr. 3 vgl. Seymour de Ricci, *Bulletin Papyrologique, Revue des Études Grecques* 1901, 203 und U. Wilden, *Archiv für Papyrusforschung* I, 174) und den Brief eines christlichen Presbyters in der Großen Oase an einen andern Presbyter in Sachen einer verbannten Christin (A. Deißmann, *Ein Originaldokument aus der diocletianischen Christenverfolgung*, Tübingen und Leipzig 1902, auch englisch unter dem Titel *The Epistle of Psenosiris*, London 1902, vgl. auch P. Franchi de' Cavalieri, *Una lettera del tempo della persecuzione Diocleziana*, *Nuovo Bullettino di Archeologia Cristiana VIII*, 1902, 15—25. Eine von der Deutung des Herausgebers stark abweichende Interpretation einer wichtigen Stelle des Briefes schlug Albrecht Dieterich, *GGA* 1903, 550—555 vor; vgl. dagegen die Replik von A. Deißmann in der *Monatschrift „Die Studierstube“* I [1903] 532—540). Hochbedeutend ist der christliche Brief aus Rom nach dem Faijûm aus dem letzten Drittel des 3. Jahrhunderts in den Amherst-Papyri I, Nr. 3a p. 28 ff. (Faksimile Amherst-Papyri II, Tafel 25), vgl. A. Harnack, *SWB* 1900, 987 ff., und auch eine ganze Anzahl anderer altchristlicher Briefe vom 4. Jahrhundert an abwärts, die längst publiziert sind, verdienen wohl ein größeres Interesse, als sie bisher gefunden haben: sind sie doch Kundgebungen aus denjenigen Schichten der Christenheit, für die wir fast gar keine Originalquellen mehr besitzen. Selbst die Rechtsurkunden aus byzantinischer Zeit, z. B. die Kircheninventare, die noch nicht alle publiziert sind, enthalten manches interessante Detail. Auf gewisse Einzelheiten, wie die paläographische Vergangenheit des sog. Monogramms Christi X^{C} , fällt die Papyri ebenfalls ein neues Licht. Auf die theologische Bedeutung einiger Papyruspublikationen ist hingewiesen *ThZ* XXI, 1896, 609 ff.; XXIII, 1898, 628 ff.; XXVI, 1901, 69 ff.; Beilage zur *Allgemeinen Zeitung* 1900, Nr. 250 und 1901, Nr. 251.

7. Wenn wir schon oben die hohe Bedeutung der nichtliterarischen griechischen Papyri betont haben, so leitete uns dabei hauptsächlich der Gedanke an ihren großen Wert für die gräcistische Forschung. Für kein Gebiet der Philologie sind nun aber die durch die Papyri ermöglichten sprachhistorischen Erkenntnisse von größerer Bedeutung, als für die Erforschung der griechischen Bibel: der Septuaginta und des Neuen Testaments. Vgl. schon unseren Artikel „Hellenistisches Griechisch“ Bd VII S. 627—639.

Bis zur Entdeckung der Papyri hatte man für diejenige Phase und Form des Griechischen, die in LXX und NT vorliegen, fast keine gleichzeitigen sonstigen Denkmäler beachtet. In der griechischen Bibel liegt uns im allgemeinen, sowohl was den Wortschatz, als auch was die Morphologie und nicht selten auch die Syntax betrifft, die Umgangssprache der Mittelmeerwelt vor, nicht die nach strengen Regeln sich künstlich einengende Kunstsprache der dem Trugbild der Klassizität nachjagenden Rhetoren und Autoren. Diese Umgangssprache, dieses Weltgriechisch trägt die deutlichen Spuren einer noch im Werden begriffenen lebendigen Entwicklung und hebt sich an vielen Punkten charakteristisch von den alten Dialekten, etwa dem klassischen Attisch, ab. Nun gab es zwar auch außerhalb der griechischen Bibel einige andere Denkmäler dieses Spätgriechischen, z. B. Inschriften aus den alten Diadochenreichen, deren Wortschatz namentlich oft überraschende Analogien zu dem

biblischen zeigt. Aber man hatte die Inschriften kaum beachtet. Und so kam es, daß die Meinung nicht nur aufkam, sondern bis auf den heutigen Tag bei vielen noch die herrschende ist, die Bibel oder doch das Neue Testament sei in einem besonderen Griechisch abgefaßt. Man isolierte ein „biblisches“ oder ein „neutestamentliches“ Griechisch. Es ist das Verdienst der neuen Funde, zu denen wir auch die Ostraka und die Inschriften rechnen dürfen, daß sie die griechische Bibel Alten und Neuen Testaments mit einem frischen Kranze gleichzeitiger Texte umrahmen und die *Philologia Sacra* zwingen, sich — im guten Sinne des Wortes — zu vertweltlichen.

Nur auf einige Punkte sei hier aufmerksam gemacht. a) Die Papyri ermöglichen ein genaues Verständnis der Thatsache, daß die Septuaginta ein ägyptisches Buch ist. Das konnte man freilich auch vorher wissen, aber erst die neuen Funde schenken die alte ehrwürdige Weltbibel des Diasporajudentums und des ältesten Christentums wirklich ihrer Heimat wieder. Es ist ja fast märchenhaft, daß wir jetzt Hunderte von Blättern im Original besitzen, die genau so alt sind wie das Buch der Siebenzig, und die unter demselben Himmel und in derselben Luft geschrieben sind. Während das heilige Buch draußen in der großen Welt seine providentiellen Kata erlebte, schlummerten jene Ptolemäer-Papyri in dem trockenen Boden ihrer Heimat, um erst nach zwei Jahrtausenden wieder ans Licht zu kommen und durch ihr schlichtes Zeugnis auch dem Verständnis des heiligen Buches einen Dienst zu leisten. Jede Übersetzung bedeutet ja eine Veränderung. Die Lutherbibel ist eine deutsche Bibel, nicht nur, weil sie äußerlich ins Deutsche überetzt ist, sondern auch, weil sie durch das deutsche Gemüt ihres genialen Übersetzers nicht hindurchgehen konnte, ohne etwas von seiner Art anzunehmen. So ist auch die Septuaginta nicht bloß eine Gräcisierung, sondern auch eine Ägyptisierung des Alten Testaments. Wenn im hebräischen *N. Gen. 50, 2 ff.* von „Ärzten“ erzählt wird, welche die Leiche Jakobs einbalsamierten und die Übersetzer statt dessen „Einbalsamierer“ einsetzen, so haben sie aus den Verhältnissen ihrer Umgebung heraus einen konkreten Einzelzug hineingetragen: *εταρμασθής* war, wie ein Papyrus vom Jahre 99 v. Chr. lehrt, der technische Name des mit der Einbalsamierung in Ägypten betrauten Standes (Deißmann, *Bibelstudien* 117 = *Bible Studies* 120 f.). Oder wenn *Joel 1, 20* und *Thren. 3, 47* „Wasserströme“ durch *ἀπέους ὕδατων* übertragen ist, so liegt hierin dieselbe Ägyptisierung der Vorlage: ein Papyrus vom Jahre 258 v. Chr. lehrt, daß *ἀπέους τοῦ ὕδατος* der technische Ausdruck für das durch das Öffnen der Nilschleusen bewirkte Loslassen des Wassers ist; die Übersetzer lassen den ägyptischen Leser, der Wasserbäche nicht kennt, an Kanäle denken (ebenda 94 ff. = *Bible Studies* 98 ff.).

b) Die Papyri ermöglichen eine genauere Erforschung der orthographischen Probleme, die dem Herausgeber unserer heiligen Texte gestellt sind. Massenhafte Beispiele bei Deißmann, *Neue Bibelstudien* 9 ff. (= *Bible Studies* 181 ff.) und Moulton, *Grammatical Notes from the Papyri* 31 ff., *Notes from the Papyri* I, 281 u. a.

c) Dasselbe gilt von der Formenlehre, siehe Deißmann, *Neue Bibelstudien* 14 ff. (= *Bible Studies* 186 ff.) und Moulton, *Grammatical Notes* 34 ff., *Notes* I, 281 ff. u. a.

d) Auch die Syntax der biblischen Texte wird durch die Papyri in ein besseres Licht gestellt; siehe Deißmann, *Neue Bibelstudien* 22 ff. (= *Bible Studies* 194 ff.) und Moulton, *Notes* I, 282 u. a. Hier nur ein Beispiel. Vgl. *ThLZ* XXIII (1898) 630 f. und *RG* VII, 638. Wir kennen aus dem *N. Gen.* den Gebrauch, ein distributives Verhältnis durch Wiederholung der Grundzahl auszudrücken: *καὶ ἤρξατο αὐτοῖς ἀποστέλλειν δύο δύο* *Mc 6, 7*. Diesen Gebrauch, den noch Blas in der ersten (nicht mehr in der zweiten) Auflage der *Grammatik des Neutest. Griechisch* 141 für semitisch erklärt, kann man bis in die vorchristliche Zeit zurückverfolgen: *δύο δύο* finden wir schon *LXX Gen 7, 15* u. öfter. (Winer-Lüdemann, *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms* 234 verweist sogar auf Aesch. *Pers.* 981 *μυρία μυρία* = *κατὰ μυριάδας*). Nach vorwärts reicht die sprachhistorische Linie bis ins Neugriechische. Wir können also eine eigentümliche Spracherscheinung durch zwei Jahrtausende verfolgen: *Aeschylus, LXX, N. Gen.*, Neugriechisch; ein Beleg aus dem Zeitraum zwischen *N. Gen.* und dem Neugriechischen fehlte aber seither, und Karl Dieterich, 65 der Belege aus den *Apophth. Patr.* (500 n. Chr.) beibringt (Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Sprache = *Byzantinisches Archiv* I, Leipzig 1898, 188), vermißt einen Beleg aus Inschriften oder Papyri. Der *Oxyrhynchos-Papyrus Nr. 121* (3. Jahrh. n. Chr.) giebt jetzt das *missing link*: ein gewisser *Isidoros* schreibt einem *Aurelios*, er solle die Zweige in Bündel zu je drei Stück binden (*εἶνα [sic] δῆσον τρία τρία*).

e) Am meisten wird das Legikon der *LXX* und des *N. T.*s durch die neuen Funde

bereichert werden. Dieser Punkt ist schon oben VII, 636 näher behandelt worden und braucht deshalb hier nicht weiter ausgeführt zu werden.

f) Nur mit ein paar Worten sei schließlich darauf hingewiesen, daß die Erforschung der Papyri dem Theologen, speziell dem Erforscher des Urchristentums, noch einen anderen als den eben charakterisierten sprachwissenschaftlichen Dienst leistet: sie zeigt ihm auch ein gut Teil des Kulturbodens, in den die Samenkörner der evangelischen Weltmission eingesenkt worden sind. Die Menschen aus dem Zeitalter der Weltsonnentwende, aus dem *πλήρωμα τοῦ χρόνου* (Ga 4, 4), werden in diesen Blättern vor unserem Auge wieder lebendig, mit ihrer Arbeit und ihrer Sorge, mit ihrer Gottesferne und ihrer Gottessehnsucht, insbesondere die Menschen der mittleren und unteren Schicht, an die sich das Evangelium hauptsächlich gewandt und unter denen es seine hauptsächlichsten Erfolge errungen hat. Wenn der Forscher ein mehr als bloß philologisches Interesse und ein mehr als die bloße Oberfläche der Dinge erkennendes Auge besitzt, wird er vom Studium der Papyri auch nach der kultur- und religionsgeschichtlichen Seite hin bereichert werden. Daß es aber der theologischen Forschung zu gute kommt, wenn der historische Hintergrund der Bibel und des alten Christentums deutlichere Umrisse erhält, das bedarf keines langwierigen Beweises.

Adolf Deißmann.

Parabolanen. — Bingham-Grishowius II, 47 ff.; Ellemont, Mémoires etc., Venedig 1732, XIV, 276 ff.; Suicer, Thesaurus s. v.

Παροβόλανοι „die ihr Leben aufs Spiel setzen“ (vgl. Mt 2, 30) hieß im 5. Jahrhundert eine Korporation in Alexandria, die sich der Krankenpflege widmete. Nach der alten Vermutung Stolbergs wäre sie schon während der Pest unter Dionysius dem Großen (247—64) gegründet worden, was aber wenig wahrscheinlich ist, da die ersten Nachrichten aus sehr viel späterer Zeit stammen. Die Mitglieder waren mit klerikalen Privilegien ausgestattet; daher drängten sich viele zu dem Amte, um sich dadurch den öffentlichen Lasten zu entziehen; was dem Kaiser Theodosius II. Veranlassung gab, den *honorati* und *curiales* den Eintritt in die Korporation zu verbieten, und die Zahl ihrer Mitglieder auf 500, später auf 600 zu beschränken (Gesetze vom Jahre 416 und 418 im Codex Theodosianus XVI 2 de episc. 42. 43). Ihre Ernennung lag in der Hand des Bischofs (nur vorübergehend in der des Praefectus Augustalis), und die Parabolanen fühlten sich als seine Leibwache, stets bereit, mit bewaffneter Hand die vermeintlichen Interessen des Episkopats zu vertreten. Bei der Thronbesteigung Cyrills (vgl. Bd IV S. 378), bei der Ermordung Hypatias und auf der Synode von Ephesus 449 (vgl. Bd V S. 643) spielten sie eine wüste Rolle, die ihren Namen in Verruf brachte. Sie müssen zeitweise Alexandria terrorisiert haben. Die angeführten kaiserlichen Gesetze sind wohl durch den Tod der Hypatia veranlaßt.

Den alexandrinischen Parabolanen entsprach in Konstantinopel und anderwärts (z. B. in Ravenna: Agnellus MSL 106, 588) das Kollegium der Dekane. Vgl. über sie Bd XI S. 36, 23 ff.

§. Achelis.

Paradies s. d. A. Eden Bd V S. 158, 25 ff.

40

Paraguay. — Literatur: Gothein, Der christlich-soziale Staat der Jesuiten in Paraguay 1883; Welter, Kathol. Kirchenlexikon; W Sievers, Mittel- und Südamerika 1903; (außerdem Konsulatsmitteilungen).

Die Republik Paraguay wurde nach dem mit verderblicher Ausdauer geführten Kriege gegen ihre drei Nachbarstaaten (1865—70) auf den jetzigen Umfang von 253 000 qkm zurückgeführt. Die Bewohnerzahl (1872 nur 231 000) beträgt nach dem Censur von 1899 635 600 Seelen, unter welchen sich 18 300 Fremde befinden. In der Gesamtbevölkerung wiegt das indianische und Mestizenelement vor. Dies um so natürlicher, da der berühmte Jesuitenstaat, von welchem das heutige Paraguay einen Teil bildete, von (1606) 1631 bis 1767 der ruhigen und geschützten Entwicklung der indianischen Stämme dienlich war. Denn dieser merkwürdige Staat in seiner Vereinigung von Kommunismus und privater Besitzverwaltung, ein theokratisches Gemeinwesen von seltener Friedlichkeit, ließ auch die öffentlichen Dienste durch die Rajizen und gewählte indianische Beamte versehen. Dies vermochte man um so leichter, da der Jesuitenorden es beim König von Spanien (Philipp III.) ausgewirkt hatte, daß die christlich gewordenen Indianer vor dem Gesetze mit den Spaniern gleichberechtigt seien. Die mannichfach entwickelte Kultur der Einzelgebiete und großen Dorfschaften, „Reduktionen“ genannt, sank nach Ausweisung der

Jesuiten (1767) trotz der Einführung anderer Orden an deren Stelle (besonders der Franziskaner) ziemlich rasch, da sich die Indianer mit den nun eindringenden spanischen Kolonisten nicht vertragen konnten, von ihnen auch mit mancher Gewaltthätigkeit verdrängt wurden. Die Entwicklung im 19. Jahrhundert brachte aber allmählich Ersatz in Bezug
 5 auf Volkszahl und Landnutzung bis zu oben erwähntem Kriege. Von diesem hat erst neuestens das Land sich im ganzen erholt; nur erinnert auch jetzt noch ein Vorkommen des weiblichen Geschlechtes an jene Verluste der wehrfähigen Bevölkerung. Der Konfession nach ist natürlich auch hier der Katholicismus fast allein herrschend, und der Staat
 10 leistet nur für ihn Beiträge zum Unterhalt der Geistlichkeit, welche vom Bischof von Assuncion regiert wird (Bistum seit 1547), soweit nicht die Ordensregimenten in Betracht kommen. Da ein Teil der Indianer (etwa 100 000), besonders im Westen und Norden, noch heidnisch ist, arbeiten Dominikaner und Franziskaner hier auch in Heidenmission. Dies geschieht auch von englischen Kongregationalisten. Diese wirken im Westen, im Chaco, bei
 15 den Lengua-Indianern, wo in Carayo-Buelta eine Gemeinde mit Kirche und Internatenschule und europäisch eingerichteten Wohnhäusern besteht. Eines der letzteren besitzt eine Druckerei, in welcher u. a. das Neue Testament in der Lenguasprache hergestellt wird. Auch noch an zwei anderen Orten bestehen englische Volksschulen, eine in der sozialdemokratisch organisierten Kolonie Cosme. — Die Deutschen zählten 920 Volksangehörige im
 20 Jahre 1899, werden aber jetzt (Ende 1903) bereits auf nahezu 1200 geschätzt, zum größten Teile Protestanten. Es bestehen daher drei Kirchengemeinden (Assuncion, San Bernardino, Altos), jedoch nur zu Assuncion ein Pfarramt. Diese Hauptstadt (52 000 Einwohner) ist auch der Sitz des evangelischen Kirchen- und deutschen Schulgemeindevorstandes, welcher die Aufsicht über die vorhandenen 4 deutschen Schulen führt (außer in den drei
 25 Gemeindeorten auch in Hohenau), während der deutsch geleitete Kindergarten der Hauptstadt von der Regierung abhängt. — Das Schulwesen des Staates besitzt 5 Gymnasien, zwei Lehrerfeminare und 210 Volksschulen. **B. Göt.**

Parakletike oder Parakletikon. — Litteratur: Im allgemeinen Krumbacher, Geschichte der Byz. Litt. 1897, S. 655 ff. Im besonderen: Leo Allatius, De libris et rebus ecclesiasticis Graecorum dissertationes, Paris 1646, S. 68 u. 283 f.; Christ et Parankas,
 30 Anthologia graeca carminum christianorum, Leipzig 1871 in den Prolegomena. Die ältesten Ausgaben bei Ph. Meyer, Die theol. Litteratur der griech. Kirche, Leipzig 1899, S. 146.

Παρακλητική (sc. βιβλος) oder *παρακλητικόν* heißt eines der liturgischen Bücher der orthodoxen griechischen Kirche, das Kirchenlieder in der Art wie die *ὀκτώηχος*, d. h. nach den 8 Tönen der griechischen Kirchenmusik enthält. Von der *ὀκτώηχος* unterscheidet
 35 sich die *Π.* aber dadurch, daß sie Lieder nicht allein für den Sonntag, sondern auch für andere Tage der Woche hat. Den Namen leitet Leo Allatius namentlich davon ab, quod tota sit in deo, sanctisque exorandis, divinoque sibi auxilio, variis supplicationibus, et Christi et virginis et aliorum sanctorum intercessionibus impetrando. Theodoros und Josephos von Studion sollen aus der *ὀκτώηχος* die Parakletike entwickelt
 40 haben. Eine handschriftliche *Π.* in Cod. Monac. bomb. n. 205 saec. XIII. Der erste Druck des Buchs stammt von Hieracles Geraldis, Venedig 1522. Eine spätere Ausgabe von 1538 ist in der Münchener Hof- und Staatsbibliothek mit dem Zeichen: Bibl. Liturg. 326 fol. vorhanden. Ein neuester Druck führt den Titel: *Παρακλητική ἢ τοῦ ὀκτώηχος ἡ μεγάλη. Ἐπεξεργασθ. μὲν ὑπὸ Ἀ. Ἰδρωμένου, ἐπιθεωρηθ. δὲ ὑπὸ*
 45 *Ἰ. Ζέρβου. Ἐν Βενετία 1897 fol.* **Ph. Meyer.**

Paramente. — Litteratur: Franz Bod, Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters, Bonn 1859—1871, 3 Bde, mit zahlreichen farbigen Tafeln (grundlegend); derselbe, Die kirchliche Stilkunst ehemals und heute, Wien 1865; Gottfried Semper, Der Stil. I. Die textile Kunst, 2. Aufl., München 1878; Bruno Bucher, Geschichte der technischen Kunst
 50 3. Bd, Stuttgart 1893, S. 335 ff.; A. Kiegl, Die textile Kunst; Fischbach, Geschichte der Textilkunst, Hanau 1882; Rohault de Fleury, La Messe (die reichhaltigste Sammlung des bildlichen Materials); Lessing, Wandteppiche und Decken des Mittelalters, Lief. 1—3, Berlin 1900—1903; die neueren Publikationen der Bau- und Kunstdenkmäler in den Ländern und Provinzen
 55 Deutschlands. Die litterarischen Quellen, ausgenommen die Inventare, bei Jul. v. Schloffer, Quellenbuch zur Kunstgeschichte des abendländischen Mittelalters, Wien 1896; Albert Jlg, Beiträge zur Geschichte der Kunst und Kunsttechnik aus mittelalterlichen Dichtungen, Wien 1892; (Quellenchriften für Kunstgeschichte und Kunsttechnik des Mittelalters und der Neuzeit Bd VII. V. N. 3.). — Zur Paramentik in der katholischen Kirche der Gegenwart: Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik I, Freiburg 1887; R. Ab, Die christliche Kunst in Wort und
 60 Bild, 3. Aufl., Regensburg 1899; G. Jakob, Die Kunst im Dienste der Kirche, 5. Aufl.

Landshut 1901. — In der evangelischen Kirche: Moritz Meurer, Altarschmuck, ein Beitrag zur Paramentik in der evangelischen Kirche, Leipzig 1867; derselbe, Der Kirchenbau vom Standpunkte und nach dem Brauche der lutherischen Kirche, Leipzig 1877; Victor Schulze, Oskar Nothes, Theodor Prüfer, Das evangelische Kirchengebäude, Leipzig 1886; Richard Würkner, Kirchenschmuck und Kirchengesetz, Gotha 1892 (Zimmers Handbibliothek der praktischen Theologie V, 6). — Von Zeitschriften sind in erster Linie zu nennen: Organ für christliche Kunst, Köln 1851—1873; Kirchenschmuck, Archiv für kirchliche Kunstschöpfungen und christliche Altertumskunde, Stuttgart 1857—1870; Zeitschrift für christliche Kunst, Düsseldorf 1888 ff. (kath.); Christliches Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus, Stuttgart 1858 ff.; Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, Göttingen 1896 ff. (evangel.). Hinzuweisen ist endlich auf die Werke zur christlichen Kunst und Archäologie von Otte, F. K. Kraus, Lübbe und die hier und da zerstreuten Aufsätze zur Paramentik der Vergangenheit und Gegenwart, sowie auf die umfangreichen Sammlungen in Berlin, Wien, Paris, London und in den Museen anderer Orte. — Ueber liturgische Farben: Augusti, Beiträge zur christlichen Kunstgeschichte und Liturgik, 1. Bd, Leipzig 1841, S. 180 ff.; W. Wadernagel, Die Farben- und Blumenprache des Mittelalters (Kleine Schriften I, 143 ff. 1872); Rohault de Fleury, La Messe VIII, S. 25 ff.; Legg, History of the liturgical colours, London 1882 (mir unbek.); Jos. Braun, Zur Symbolik der liturgischen Farben (Zeitschr. für christl. Kunst XIV, S. 185 ff.); vgl. auch Otte, Handbuch der kirchl. Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters, 5. Aufl., 1. Bd, Leipzig 1883, S. 272 f.; Thalhofer a. a. D. I, S. 911 ff. und Jos. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters, Freiburg 1902.

Mit **paramentum** (v. **parare**) bezeichnete das Mittelalter den Besitz des Gotteshauses an Gegenständen, welche der Kultus dauernd oder zu Zeiten, mittelbar oder unmittelbar forderte. Dazu zählten also z. B. ebenso die Altargeräte und die geistlichen Gewänder wie Teppiche und Vorhänge. Das griechische Wort **ορειος** hat denselben Inhalt. Im Verlaufe der Zeit verengerte sich jedoch die Bedeutung dahin, daß mit **paramentum** bzw. **paramenta** die Textilien, die liturgischen Stoffe, ausschließlich der Gewänder, benannt wurden.

In großen und reichen Kirchen wuchsen im Gange der Jahrhunderte die Paramente zu einem umfangreichen Bestande heran, über den genaue Inventare geführt wurden, die in großer Zahl auf uns gekommen sind. Sie waren in einem eigenen Raume (**camera paramenti**) untergebracht, und über ihre Aufbewahrung bestanden besondere Vorschriften.

In der privaten und öffentlichen Architektur des klassischen Altertums fanden aus praktischen und ästhetischen Gründen Vorhänge und Decken (**παραπετάσματα, ἀμπίθωρα, vela, alae, cortinae**) reichliche Verwendung. Die bauliche Anlage war von vornherein auf diese Ergänzung angewiesen. Da nun die altchristliche Basilika durchaus noch der antiken Bauweise angehört und nicht minder der kirchliche Kuppelbau, so bestand hier dieselbe Notwendigkeit. Die Eingänge und die Zwischenräume der Säulen kamen in erster Linie dafür in Betracht, weiterhin der Chor und die dauernd oder ausnahmsweise auf diese Dekoration angewiesenen Wandflächen (Beispiele Garrucci, Storia della arte cristiana VI, 441, 212, 211; V, 323, 338, 340; Paul. Nol. De nat. S. Fel. XVIII, 31 MSL 41, XV, 491; Greg. Tur. Hist. II, 31; Paul. Silent. De Hagia Sophia v. 338 ff., Ausg. Corp. script. hist. byz. S. 37; Peregrinatio Silviae Aquit. ed. Gamurrini c. 51). Die sog. Charta Cornutiana aus dem Jahre 471 (Duchesne, Lib. Pont. Introd. CXLVI) zählt bereits eine ganze Anzahl solcher Stoffe als Besitz einer Dorfkirche auf. Für den Übergang zum Mittelalter und die ersten Jahrhunderte desselben ist der Liber Pontificalis eine reichlich fließende Quelle. So überwies Hadrian I. (gest. 795) an St. Peter 67, St. Paul 72, S. Maria Maggiore 44, S. Lorenzo 87, an die Lateranbasilika 58 Altartücher, Teppiche und Vorhänge (weitere Einzelheiten bei Weiffel, Bilder aus der Geschichte der altchristlichen Kunst und Liturgie in Italien, Freiburg 1899, S. 262 ff.). Das Material war Seide, Halbseide und Leinen; der Orient, besonders Byzanz, Tyrus und Alexandrien, betrieben einen lebhaften Import von Geweben sowohl für weltliche wie für kirchliche Zwecke. Ägyptische Stoffe aus dieser Zeit sind neuerdings zahlreich aus den Grabstätten Ägyptens erhoben worden (R. Forrer, Die Gräber- und Textilfunde von Achmim-Banopolis, Straßburg 1891. — Die frühchristlichen Altertümer aus dem Gräberfelde von Achmim-Banopolis, Straßburg 1893; Gayet, L'art copte, Paris 1902, S. 317 ff.). Der Schmuck bewegt sich vom geometrischen und Pflanzenornament bis zu biblischen Darstellungen und Heiligenlegenden; beliebt war das Kreuz (J. Strzygowski, Orient oder Rom, Leipzig 1901, S. 90 ff.; Forrer a. a. D., dazu Epiphani. Ep. ad Joh. Hieros. IX, MSG 43, p. 390; Asterius, Hom. XI in Euphem. MSG 40, S. 335; Paul. Silent. a. a. D.).

Die von der Antike gelösten Kirchenbaustile des Mittelalters führten zwar dazu, die

Art der Verwendung dieser Gegenstände einzuschränken, aber diese selbst behauptete sich nicht nur, sondern gewann noch an Intensität. Der Chor und die Seitenkapellen kamen dabei besonders in Betracht; aber bei festlichen Gelegenheiten prangten auch die Wände des Langhauses und die Eingänge im Schmucke der Teppiche und Vorhänge. Der gleichfalls aus dem Süden übernommene Fußteppich behauptete sich im Chor und auf den Stufen des Altars. Durch Kunst und Material bildeten diese Stücke, und zwar nicht nur in den großen Kirchen, einen wertvollen Besitz, von dem noch ein beträchtlicher Bestand auf uns gekommen ist (die Aufzählungen bei Bock a. a. O. bleiben weit hinter unserer jetzigen Kenntnis zurück) und über den, wie schon bemerkt, zahlreiche Inventarien uns nähere Auskunft geben (die *Revue de l'art chrétien* in Lille veröffentlicht seit einer Reihe von Jahren solche Inventare; einiges weitere bei Kraus a. a. O. II, S. 458 Anm. 1; Otte I, S. 186 f.; das meiste noch ungedruckt).

Das Material des einheimischen abendländischen Teppichs war Wolle oder Leinen, und seine Herstellung geht durch das ganze Mittelalter hindurch. Die Fabrikation war besonders in den Klöstern heimisch, wenigstens in der älteren Zeit; hernach nahmen sie in steigendem Maße die Städte in die Hand. In der ausgehenden Gotik erfolgte ein bedeutender Aufschwung, und daher sind gerade aus dieser Periode zahlreiche Stücke auf uns gekommen (Germanisches Museum, Museum in Basel und fast alle größeren Sammlungen, ganz abgesehen von den Kirchen), während naturgemäß die Zahl der romanischen Webereien eine geringere ist (Halberstadt, Quedlinburg).

Ein erfolgreicher Konkurrent dieser Weberei war und blieb freilich die Seidenmanufaktur, vorzüglich seit sie im Abendlande Boden gefaßt und weithin sich verbreitet hatte. Außerdem ging daneben der frühere Import aus dem Osten weiter. Zu dem kostbareren und vornehmeren Material trat hier die reichere Farbenskala, die phantastische Ornamentik und die vollendetere Technik. Alle diese Arten der Weberei machen einen unfassenden, oft luxuriösen Gebrauch von der Stückerkunst. Lehrmeisterin für die feineren Nadelarbeiten (*opus Phrygium*, *phrygiones*) war lange der Orient, doch machte sich schon seit der frühromanischen Zeit das Abendland immer selbstständiger und erwieb sich je länger desto mehr den größten malerischen Aufgaben gewachsen. Im 14. Jahrhundert erreichte am Rhein, in Burgund und Flandern die Stückerkunst ihre höchste Blüte.

Die Heimatsverschiedenheit dieser Erzeugnisse prägt sich deutlich aus in den Verzierungen. Nicht nur in den direkt importierten, sondern auch in den unter östlichem Einfluß entstandenen Stücken kommt in den Ornamenten und noch mehr in bestimmten Tiergestalten (Greif, Pfau, Adler, Löwe u. s. w.) die Herkunft aus dem Orient zum Ausdruck. Nur allmählich gewannen die abendländischen Wirker und Stickerinnen eine immer größere Selbstständigkeit. Biblische Stoffe sind zumeist vertwertet; aber daneben ist auch der übrige inhaltreiche kirchliche Bilderkreis in umfassender Weise benutzt; auch weltliche Szenen fehlen nicht. Oft erreichen die Kompositionen einen mächtigen Eindruck. Den strengen Kanon der älteren Kunst löst die spätere Zeit mehr und mehr auf und erstreckt die Nachahmung des Gemäldes. Die Renaissance trug hier schneller dort langsamer ihre Formen ein und führte hierdurch wie durch eine neue Technik die Auflösung der mittelalterlichen Weberei und Stückerkunst herbei. Zugleich nahm der Gebrauch in der Kirche ab, so daß im 17. und 18. Jahrhundert die Paramentkunst nur noch ein dürftiges Dasein fristete.

Neben der Ausschmückung des Innenraums geht von Anfang an aus dekorativen oder praktischen Gründen die Verwendung von Stoffen an einzelnen Gegenständen. Darunter nimmt der Altar den ersten Platz ein. Alte Sitte ist die Bedeckung des Altartisches mit einem weißen Linnenuche, welches entweder nur mit einem schmalen Saume über die Kante griff oder an den Seiten tiefer herunterfiel (Fleury I, 2; 7). In letzterem Falle lag es nahe, die dem Auge sich bietende Fläche durch Stückerkunst und Weberei künstlerisch zu gestalten. Daneben bleibt noch die echt antike Vorliebe für plastischen Schmuck und schönen architektonischen Aufbau lebendig (Fl. I, 5—8; 16; 20; 27; 28 u. sonst). Indes finden sich auch jetzt schon Beispiele einer fast völligen Umhüllung des Altars und zwar entweder so, daß das Linnen selbst, wie eben bemerkt, oder ein darunter liegender dunkler Stoff dazu gebraucht wurde (Fl. I, 3; 2). Gegen Ausgang des Mittelalters bemächtigte sich der ursprünglich einfachen Ausstattung in steigendem Maße der Luxus; seidene, goldgewirkte und überhaupt kostbare, oft figurenreiche Stoffe wurden besonders in den großen Kirchen mit Vorliebe gebraucht (Greg. Tur. X, 16; Agnellus, Liber. pont. II, 6 MSL 106 S. 610; Paulus Silent. Descript. S. Sophiae 60 v. 338 ff., Ausgabe Corp. script. histor., byz. S. 37; der römische Liber pont.

an verschiedenen Do.; vgl. Weiffel S. 235; 272, dazu die Bemerkungen von Bod III, S. 5).

Vielleicht schon im christlichen Altertume, jedenfalls schon im frühen Mittelalter wurde die weiße, linnene Altardecke (*lintheamentum altaris*) Vorschrist. Die Fläche des überfallenden Randes (*aurifrisium, praetexta*) lud zu reicher Verzierung ein, während das die Platte deckende Tuch in der Regel auf einfachen Schmucke sich beschränkte oder ganz darauf verzichtete (Fl. I, 18; 19; VI, 510 u. sonst). Im 17. Jahrhundert drängte sich die Spitze als Randverzierung ein und führte zu allerlei Geschmacklosigkeiten. In Beziehung auf die Altarbekleidung (*vestes, pallia altaris*) entfernte sich das Mittelalter weiter von der älteren Überlieferung; es führte z. B. die Vorsehtafeln, Antependien, aus Gold- und Silberblech ein (s. d. A. Altar Bd I S. 395) und überzog den Altarkörper mit in Mustern gesetzten edelen Steinen (Fl. I, 8; 9; 38). Doch überragte die vorgefundene Umbüllung mit Stoff. Gern griff man zu der wertvollen Seide und bestickte sie mit Gold und Silber oder ließ Figuren und Szenen darauf sich entfalten. Die Schatzverzichnisse enthalten reiche Angaben darüber. Die vier oder drei Seiten oder auch nur 15 die Front des Altars (die Bezeichnung *frontale*) kamen dabei in Betracht. Besonders in späterer Zeit pflegte den Übergang von der Altardecke zum Vestimentum eine breite gestickte Borte zu decken. Die Aufgabe des Altarauffages oder der Altarmand übernahmen in einzelnen Fällen aufgespannte Stoffbehänge (sog. *retrofrontalia*) mit figurlichen Darstellungen (Fl. VI, 459). Die Ciborienaltäre waren von vornherein auf Vorhänge zwischen den Säulen (*tetravela*) angelegt, von denen der vordere zweigeteilt und so eingerichtet war, daß er im Verlaufe der Messe geöffnet und geschlossen werden konnte (Bod III, S. 84 ff. u. Taf. XVI, dazu Fl. II, 12; VI, 489*). Aber auch sonst ist im Mittelalter der Altar mit Schranken aus Stoff an zwei oder drei Seiten umhegt worden (Bod III, Taf. XV, Fl. VI, 459; 484; 495; 500; 512). Als ein dürftiger Ersatz des Ciborienaltars muß der Baldachinaltar angesehen werden mit seiner zeltartigen Überdachung aus Stoff, die durch ein Gerüst aus Holz oder Eisen ihren Halt erhielt. In allen diesen Fällen wurde Kunstweberei und Stickerei in Anspruch genommen. Seit dem 17. Jahrhundert pflegte man die faltigen Paramente womöglich durch in Rahmen gespannte steife Stoffe zu ersetzen.

Die gegenwärtigen liturgischen Vorschriften der römischen Kirche, die ihre Vorgeschichte schon im Mittelalter haben, fordern drei leinene Altartücher, von denen zwei dazu bestimmt sind, die Altarplatte zu bedecken, während das dritte, obere, den ganzen Altar bis nahe an den Fuß bedecken soll. Unmittelbar auf dem Steine liegt das sogenannte *Chrismale*, ein wachsgetränktes Leinentuch; seinen Namen soll es danach führen, daß es das Durchdringen des geweihten Öls bei der Altarweihe zu hindern bestimmt ist. Hauptsächlich aber dient es als Schutz für die obere Lage. Die Altarbekleidung tritt naturgemäß ganz zurück, da ihre Dienste die Altardecke mitversieht. Außerhalb der Messe soll eine Schutzdecke (*vesperale*) über dem Altar liegen, wie schon im Mittelalter.

Der Altardienst erfordert noch folgende kurz anzuführende Paramente: die *palla corporalis*, ein Linnentuch von mindestens 58 cm im Quadrat, welches dem Priester dazu dient, nach der Konsekration das geweihte Brot (*corpus domini*, daher die Bezeichnung) darauf auszubreiten und dann darin einzuschließen. Deshalb findet eine Weihe desselben statt. Während es früher zugleich für den Kelch benutzt wurde (Fl. VI, 495), hat dieser jetzt in der gleichfalls leinenen, geweihten *palla calicis* eine eigene, auf der Kappa liegende Bedeckung erhalten (Fleury VI, 503; 504; 510; 512 und sonst). Von dieser ist zu unterscheiden das *velum calicis (palla major)*, welches den Kelch bis zum Beginn des Offertoriums verhüllt; es ist aus Leinen hergestellt, während früher Seide dazu verwendet wurde. Eine Parallele zum Corporale bietet das früher gebräuchliche *velum pyxidis*, ein für die Verhüllung des schwebenden Hostienträgers bestimmtes Tuch (Bod III, Taf. 17). Nebensächliche Stücke sind das leinene Kommunitantentuch (*palla dominicalis*) zur Bedeckung der im 16. Jahrhundert hauptsächlich aufgetretenen Kommunionbänke und das *purificatorium*, ein feines Leinentuch zur Reinigung des Kelches.

Geringe Bedeutung hatten die Paramente stets für Ambon und Kanzel (s. die A. Bd I S. 435; Bd X S. 25). Regel war für beide die Bedeckung des Pulstes, auf welchem das Buch ruhte, durch ein vorn herabfallendes verziertes schmales Tuchstück (Fl. III, 194), daneben pflegte die Brüstung mit Stoff belegt zu werden, während eine Bekleidung des Ganzen nur bei festlichen Gelegenheiten stattfand. Denn wie im christlichen Altertume, so waren auch im Mittelalter die Flächen des Ambon bzw. der Kanzel plastisch

Schmuck vorbehalten. Erst die Geschmacklosigkeit der neueren Zeit führte vielfach eine dauernde Umhüllung der Kanzel ein.

Wenn in diesen Fällen ästhetische Erwägungen entschieden, so waren es dagegen praktische Gründe, welche in der alten Kirche die Umschließung des Taufbrunnens mit Vorhängen forderten, da die Taufe lange Zeit vorwiegend an Erwachsenen und durch Untertauchen vollzogen wurde. Es muß angenommen werden, daß sowohl der Taufbrunnen im Atrium der Basilika wie die Piscina der Baptisterien durch Vorhänge abgeschlossen werden konnten. Bei den Baptisterien mit innerem Säulenumgang werden die Vela zwischen den einzelnen Säulen gehangen haben. Auch im Mittelalter scheint diese Gepflogenheit unter ganz andern Verhältnissen noch lange angebauert zu haben. Die gegenwärtige Beschaffenheit läßt nur einen seidnen Überwurf über dem Becken erwünscht erscheinen; eine Vorschrift besteht in dieser Hinsicht nicht.

Die Beteiligung der bischöflichen Kathedra an den Paramenten ist nicht deutlich; in der älteren Zeit wird sie sehr wenig bedeutet haben, da man für die Auszeichnung in erster Linie Architektur und Plastik in Anspruch nahm. Das schließt natürlich nicht aus, daß bei festlichen Anlässen der Thron mit kostbaren Stoffen behangen wurde. Seit dem Anfange des 13. Jahrhunderts ungefähr rückte die Kathedra von dem Ostabschlusse des Chors westlich über den Altar hinweg an die Evangelistenseite vor, und dies scheint den Anstoß gegeben zu haben, sie zu überdachen und mit Vorhängen zu umziehen. Hernach nahm dieser Thronhimmel oft schwerfällige und geschmacklose Formen an.

Ver Schwunden ist aus dem Gebrauche das mittelalterliche Fasten- oder Hungertuch (*velum quadragesimale*), ein mächtiger, zwischen Chor und Langhaus in der Fastenzeit ausgepannter weißer oder grauer Vorhang aus Leinen, der mit Bildern, gewöhnlich aus der Passionsgeschichte, bemalt, bestickt oder bedruckt war. Er diente dazu, den innern Chorraum den Blicken zu entziehen, und wurde nur gelegentlich, z. B. während der Messe, zurückgezogen (Bod III, S. 135 ff.).

Die wollenen Fußbodenteppiche (*pedalia*), ein direktes Erbe aus der Antike, scheinen von Anfang an ein festes Inventarstück des Kirchengebäudes gewesen zu sein und zwar wohl immer nur des Chors. Als hernach der Altar auf Stufen sich erhob, wurden auch diese in die Sitte hineinbezogen (Fl. I, 20; Bod III, Taf. 8). Bis in die romanische Zeit hinein lieferte diese Teppiche der Orient; besonders in der Fabrication der Veloursstoffe wurde das Abendland erst ziemlich spät selbstständig (die Bezeichnung *tapesia transmarina*); dem entsprechen die bildlichen Verzierungen. Genauere Vorschriften über Stoff, Farbe und Zeichnung besaß die römische Kirche nicht, daher hat dieses Parament alle Stile und Launen durchgemacht.

Die in der ersten Hälfte des Mittelalters innerhalb einer ziemlich Gleichförmigkeit noch wahrnehmbare Freiheit hinsichtlich des Stoffes, der Farbe und des Gebrauches der Paramente verlor sich hernach vor den wachsenden liturgischen Einzelvorschriften und ist jetzt gänzlich verschwunden (vgl. die Angaben bei Uz und Thalhofer a. a. O. zu den einzelnen Stücken). Dadurch ist allerdings einer Verwilderung vorgebeugt worden, aber dafür andererseits eine gewisse Armut und Monotonie eingezogen. Das unter der Wirkung der Romantik erwachende Verständnis für mittelalterliche Kunst kam auch den Paramenten zu gute; in neuerer Zeit bemühte sich besonders Franz Bod mit Erfolg darum, der Verflachung und Geschmacklosigkeit auf diesem Gebiete entgegenzuarbeiten und auf die klassischen Vorlagen des Mittelalters wieder hinzuweisen, und es sind seitdem Vereinigungen zur Pflege stilgerechter Paramente entstanden oder weibliche Kongregationen haben sich derselben angenommen. Den Ausgang bezeichnet die 1850 in Mecheln ins Leben gerufene, von Pius IX. mit reichen Ablässen ausgestattete „Erzbruderschaft von der immerwährenden Anbetung des allerheiligsten Altarsakraments und des Wertes für die armen Kirchen“, welche sich auch als Aufgabe gesetzt hat, arme Kirchen mit Paramenten zu versorgen. Indes die moderne süßlich-sinnliche Volksfrömmigkeit des Katholicismus findet an diesen ernsten, strengen Mustern wenig Gefallen, und die leitenden Personen in Rom leben in einem unklaren, aus Mittelalter und Renaissance gemischten Kunstideal. Dennoch sind, z. B. in Belgien, große Fortschritte unleugbar.

In Beziehung auf die griechische Kirche muß von vornherein angenommen werden, daß die Paramente dort eine glanzvollere Geschichte hatte als im Abendlande. Der Osten umschloß die Ursprungsländer der feinsten und kostbarsten Gewebe und betrieb viele Jahrhunderte hindurch den umfassendsten Export nach dem Westen. Dazu kam die größere Freude der Byzantiner an gottesdienstlichem Prunk und die leichtere Möglichkeit, dieser Neigung Befriedigung zu verschaffen. Die anatolischen Kirchen müssen einst einen

außerordentlichen Reichtum an liturgischen Stoffen besessen haben. Leider haben die Räubereien der Kreuzfahrer und die Verarmung der Kirche unter der Ausbeutung durch die Türken den Verlust des Meisten herbeigeführt, so daß der gegenwärtige Bestand an älteren Stücken nur ein geringer ist. Wir sind fast ausschließlich auf die jetzt in abendländischen Kirchen und Sammlungen befindlichen einstigen Paramente der griechischen Kirche angewiesen. Die Übereinstimmung zwischen lateinischer und anatolischer Sitte ist jedoch ein großer, was sich daraus erklärt, daß die westliche Kirche offenbar bis tief in das Mittelalter hinein von der anatolischen in dieser Richtung stark beeinflusst worden ist.

Dahin gehört die reiche Verwendung der Kirchenvorhänge. Die Ikonostasis, welche jetzt als eine feste Wand Chor und Langhaus scheidet, hat als Vorläufer sicherlich irgend eine Anordnung von Hängeteppichen gehabt. Die hl. Thür, welche heute die Verbindung herstellt, ist durch einen Vorhang geschlossen. Vor allem fehlten dem Chore nicht Wandbehänge (vgl. Fl. VI, 480; 489^a; 515 u. sonst). Im bildlichen Schmuck ist den Griechen charakteristisch die Vorliebe für das Kreuz und für Engelfiguren. Deutlicher tritt in mittelalterlichen Darstellungen der Altar hervor. Da die Griechen die Tischform festhielten, so waren sie schon hierdurch auf möglichst vollständige Umhüllung des Altars gewiesen. Ein Athos-Altar des 9/10. Jahrhunderts zeigt noch ganz die Form, welche das Apfismosaik in S. Vitale bietet: ein straffgezogenes Tuch umspannt die Seiten des vierfüßigen Tisches, ein zweites mit breiter Randverzierung bedeckt die Platte (S. Brockhaus, Die Kunst 20 in den Athosklöstern, Leipzig 1891, Taf. 17). Daß die Bekleidung ganz fehlte (Fl. VI, 480), war seltene Ausnahme; Regel ist, daß sie den Tisch ganz oder bis auf die Fußenden umhüllt (VI, 506; IV, 213). Mit einer breiten Kante greift die Decke über. Auch der Cibori altar mit Vorhängen ist häufig (VI, 489^a). Beliebt ist als Ornament das Kreuz in breiter Ausführung; nicht nur die Bekleidung, sondern auch die Decke zeigt es, oft in Verbindung mit den gleichfalls altkirchlichen Gammazeichen (II, 105; 106). Die Altarparamente bestehen in der Gegenwart aus folgenden Stücken: 1. τὸ κατασάκιον, τὸ κατὰ σάκκα, das vestimentum der Lateiner. Der Name ist aus derselben Vorstellung wie corporale zu erklären. 2. ἡ ἐνδυτή, τὸ ἐνδύτιον, auch ἐράπιωμα, die Altardecke. 3. τὸ ἀντιμήρσιον, ein weißes Leinen von 50—60 cm im Quadrat mit 30 Darstellungen der Passionswerkzeuge und des Begräbnisses Jesu. An einem Zipfel sind Reliquien befestigt. Das Antimension wird ebenso feierlich geweiht wie der Altar, weil es früher den ungeweihten Altar ersetzte. Jetzt bildet es die oberste Decke jedes Altars (Abb. bei Sokolow, Darstellung des Gottesdienstes der orthodox katholischen Kirche des Morgenlandes, deutsch Berlin 1893, S. 7). 4. Drei verschiedene Tücher und 35 zwar zwei kleinere zur Bedeckung der vom Asteriskos (vgl. Bd VI, S. 414) geschützten Patene (τὸ πρῶτον κάλυμμα, τὸ δισκοκάλυμμα) und des Kelches (τὸ δεύτερον κάλυμμα) und ein größeres für beide Gegenstände (ὁ ἀήρ oder kurzweg τὸ κάλυμμα, vgl. darüber Leon Clugnet, Dictionnaire grec-français des noms liturgiques, Paris 1895). Die Verhängung des bischöflichen Thrones war Sitte auch in der griechischen Kirche (Fl. VI, 479; 480; 515), ebenso der Gebrauch der Teppiche. Wesentliche Differenzen scheinen nicht vorhanden zu sein.

Ein ganz anderes Bild bietet der Protestantismus. Die Umgestaltung des katholischen Kultus durch die Reformation machte sofort eine Anzahl Paramente überflüssig und modifizierte andere, ja auf reformiertem Boden räumte man gänzlich mit ihnen auf. Vorhänge, Teppiche, Deden, geistliche Gewänder kamen zum Verkauf, oder man verfügte in anderer Weise über sie. Wenn sich vereinzelt, z. B. in Merseburg, Halberstadt, Danzig, Quedlinburg größere Bestände erhalten haben, so wirkten dabei besondere Umstände mit. Nur der Altar behauptete in stärkerem Maße seine Ausstattung, aber doch nur im lutherischen Protestantismus, während die reformierten Kirchen auch ihm gegenüber radikal vorgingen. Der feste Zusammenhang mit der Vergangenheit löste sich indes allorten, und damit zogen Unordnung, Willkür und Gleichgültigkeit ein. Was das alte Luthertum mit Pietät und Verständnis noch festhielt, verwüsteten der Pietismus und der Rationalismus. Es blieb nur wenig mehr als ein dürftiger Rest aus schwarzem Tuch. Es scheint, daß erst unter der Rückwirkung der Reformbestrebungen innerhalb der katholischen Kirche von denen oben die Rede war, die Empfindung wieder erwachte, daß es auch eine evangelische Paramente gebe. Die besonders durch Heinrich Otte (s. v. S. 525) mit Eifer und Erfolg in weitere protestantische Kreise getragene Kenntnis der mittelalterlichen Kunst lieferte die notwendigen geschichtlichen Unterlagen. In dem seit 1858 in Stuttgart erscheinenden vortrefflichen „Christlichen Kunstblatt“ fanden die neuen Bestrebungen

einen Mittelpunkt und Sprechsaal, vor allem aber stellte sich mit seinem Sachverständnis und lebhafter Thätigkeit der sächsische Pfarrer Moriz Meurer (gest. 1877, s. d. A. Bd XIII S. 36) in ihren Dienst, besonders in seinem Büchlein: „Altarschmuck. Ein Beitrag zur Paramentik in der evangelischen Kirche“ (Leipzig 1867), und auf seine Anregung hin trat 1868 der Herrenhuter Martin Eugen Beck mit zwölf „Musterblättern für kirchliche Stickerie“ hervor, welche allerdings durch ihre weiche, subjektive Art noch nicht das Richtige trafen, aber doch den Weg bahnten. Seitdem sind zahlreiche evangelische Paramentevereine und Mittelpunkte ihr dienender Thätigkeit entstanden (Neuen-Dettelsau, Diakonissenhaus in Altona, Henrictenstift in Hannover, Kloster Marienberg in Braunschweig, 5 Mecklenburgischer Verein in Ludwigslust, Diakonissenhaus in Dresden u. s. w.), und es ist kein Mangel an Firmen, welche gute und richtige Arbeiten liefern.

Die Paramente treten entweder als liturgischer Schmuck auf oder als liturgisch-praktische Forderung. In jenem Falle beruhen sie auf Freiheit, in diesem auf Notwendigkeit. Indes da der Gottesdienst auf Kunst und Würde angewiesen ist, so besteht 15 für den Schmuck im Grunde auch eine gewisse Nötigung. Vorschriften über Form, Stoff und Farbe der Paramente besitzt die evangelische Kirche nicht, doch ist innerhalb des Luthertums ein ziemlicher Konsensus vorhanden, während die Gemeinden reformierten Bekenntnisses ganz verschiedene Wege gehen. Daher sind die folgenden Ausführungen aus dem Verständnis und dem Gebrauch der lutherischen Kirche geschöpft.

Als Maßstäbe sind anzusehen das praktische Bedürfnis und die würdevolle, in die 20 Form edler Kunst sich kleidende Erscheinung. Während jenes allein aus dem Kultus, wie er ist, zu erheben ist, so muß für das Zweite die Tradition mit ihrem reichen und angemessenen Inhalte so lange als Quelle gelten, bis eine vollkommenerer Entwicklung sie ablöst, was bisher noch nicht eingetreten ist. Von diesen Voraussetzungen aus ist eine 25 Einigung in den Hauptsachen leicht zu erzielen; die daneben etwa hervortretenden Differenzen werden immer wenig verschlagen. Sie beziehen sich hauptsächlich auf den Inhalt des bildlichen Schmuckes.

Als unumstößliche Forderung muß in dieser Hinsicht festgehalten werden, daß das Dargestellte verständlich ist und die Ausführung sich stilistisch dem Zwecke anfügt. Damit 30 sind zunächst alle Symbole und Bilder ausgeschlossen, welche dem Bewußtsein der Gemeinde fremd geworden sind, wie das griechische und das lateinische Monogramm Christi (✠, IHS), der Fisch (ΙΧΘΥΣ), Pelikan (Sinnbild des Opfertodes Christi), Phönix, Adler (Auferstehung), Hirsch (Ps 42); auch Α-Ω (Offenb. 1, 8) dürften hierher gehören. Völlig überlebt hat sich auch die Typologie der mittelalterlichen Kunst, und es empfiehlt sich nicht, sie 35 wieder einzuführen. Das im 17. und 18. Jahrhundert bei Katholiken und Protestanten beliebte gleichseitige Dreieck mit einem Auge als Symbol der Dreifaltigkeit verbietet sich durch seine Geschmacklosigkeit. Fernzuhalten sind ferner die nicht kirchlichen Symbole von Glaube, Liebe, Hoffnung. Auch dem Bilde des Guten Hirten stehen Bedenken entgegen; denn durch die Stilisierung, welcher alle diese Darstellungen unterliegen, verliert 40 es seine Eigenart. Ohne jeden Zweifel dagegen sind statthaft als durchaus verständlich und unmittelbar wirksam: die Taube (hl. Geist), die vier Sinnbilder der Evangelisten (Engel, Löwe, Stier, Adler), das Lamm mit der Kreuzesfahne, das Kreuz. Wert der Einführung wäre die schöne mittelalterliche Darstellung der Kirche in Gestalt einer Jungfrau mit Krone, Kelch und Kreuzesfahne. In allen Fällen ist ein geeigneter Spruch oder ein schön geformtes Kreuz in richtiger Umrahmung allen Künsteleien vorzuziehen, und wo Figürliches nicht in wirklich guter Ausführung zu haben ist, soll man lieber darauf verzichten 45 und zu dem Reichtum der mittelalterlichen Ornamentik, in erster Linie zu der Pflanzenornamentik (Ephra- und Weinranken, Lilie, Rose, Passionsblume u. s. w.) zurückgreifen.

Eine wichtige Forderung ist ferner, daß der Schmuck der Paramente seine Aufgabe 50 nicht in Wiedergabe der Natur, in Nachahmung der Malerei sucht, sondern in den Schranken bleibt, welche auch dem Glasmosaik und dem Teppichmuster durch ihre Eigenart gezogen sind. „Die Behandlung des Ornamentes darf nicht naturalistisch, sondern sie muß stilistisch sein. Bei der Bildstickerie kann es nicht die Aufgabe sein, historische Tableaux zu liefern mit perspektivischen Hintergründen und dramatisch bewegter Handlung; bei der Stickerie von Sinnbildern sollen wir nicht Blumen-, Frucht- und Tierstücke liefern wollen“ (Meurer).

Im Mittelpunkte der evangelischen Paramentik steht der Altar. Den Altarkörper umkleidet ein solider farbiger Stoff — Seide oder Tuch — entweder durchweg straff gespannt oder nur an den Seitenwänden faltig geordnet. Die Bekleidung der Rückwand kommt nur ausnahmsweise in Frage. Ganz fällt diese aus, wo der Aufbau schon

durch Architektur und Plastik auf eine künstlerische Wirkung angelegt ist. Für die Frontseite empfiehlt sich als passendster Schmuck das Kreuz in ornamentaler Umrahmung oder das Lamm mit Kelch und Fahne nebst einem kräftig hervortretenden Spruche. Auf der Platte liegt auf einem gröberen, widerstandsfähigeren Tuche eine Decke von feinem weißen Leinen, das Altartuch, dessen überhängender schmaler Rand mit Pflanzenornament, gestickt 5 aus farbigem Garn oder waschechter Seide, verziert ist; dafür können aber auch einfache leinene Spitzen eintreten. Als Unterlage für die Abendmahlsgeräte dient das Corporale, ein breiter Läufer, der über die Kanten der Seitenwände etwas herabsteigen kann. Auch dieses Stück gewährt an seinen Enden Gelegenheit für Nadelstickerei. Gebräuchlich sind ferner Ballen aus weichem gestärkten Leinen für Kelch und Patene, und 10 in vielen Gemeinden auch das Velum. Unerläßlich ist, obwohl nicht allgemein im Gebrauch, ein weiches leinenes Tüchlein zur Reinigung des Kelches. Das kleine Altarpult sollte so gestaltet sein, daß es keiner Bedeckung bedarf. Wo dies nicht der Fall ist, wird es mit demselben Stoffe der Altarbekleidung überzogen.

Für die Kanzel wird gewöhnlich nur das in Stoff und Farbe des Altarkleides ge- 15 haltene Kanzelpultdeckchen in Frage kommen, dessen sichtbarer Teil am angemessensten mit einem stilisierten Kreuz geschmückt wird; für einen Spruch ist es zu klein. Sonst sollte, wenn irgend möglich, die Kanzel von Paramenten unberührt bleiben; am ehesten wäre noch die Brüstung in Betracht zu ziehen. Dieser Kanzelumhang darf jedoch nur ein schmaler Behang sein, da alles vermieden werden muß, was den architektonischen Aufbau 20 der Kanzel, und sei er noch so einfach, stört und drückt. Die in manchen Kirchen üblichen gesonderten Lesepulte für die Schriftverlesung bedürfen, wenn sie eine würdige Form haben, keinerlei Paramente. Zu einer völligen Bekleidung wird man nur in wirklicher Notlage greifen dürfen.

Daselbe gilt von dem Taufstein. So selten die Fälle sein werden, daß eine Stoff- 25 umhüllung unumgänglich ist, ebenso häufig wird eine Schutzdecke nötig sein, da Taufsteine mit massivem Deckel zu den Seltenheiten gehören. Jener Deckel, ein weißes Leinentuch, das kurz über den Rand herunterfällt, läßt sich mit Pflanzenornamenten oder mit einem Spruch, auch mit beiden, entsprechend umsäumen.

Der Altarteppich hat in den evangelischen Kirchen erfreulicherweise jetzt sich fest ein- 30 gebürgert. Die selbstverständliche Bedeckung der obersten Altartufe, des Platzes für den Liturgen, ist das Mindeste des zu Erstrebenden. Die Altartufen ferner und der Raum ringsum, der bei der Abendmahlsfeier, bei Trauungen und Konfirmationen in Anspruch genommen wird, müssen, wenn irgend möglich, bedeckt werden. Als Schmuck empfehlen sich 35 geometrische und Pflanzenornamente und die durch die orientalischen Muster gebotenen stilisierten Tiergestalten. Christliche Zeichen und Figuren sind auszuschließen; nicht minder Salonmuster. Da der Teppich seiner Idee nach das Steinmosaik ersetzt, so sind demgemäß die Zeichnung und die Farbe zu gestalten.

Wandteppiche werden nur selten, etwa als Behang der untern Chorseiten, zur Verwendung kommen.

In Beziehung auf weitere Einzelheiten sei auf die angeführten Schriften von 40 Meurer und Büchner, sowie auf Theod. Schäfer, Ratgeber für Anschaffung und Erhaltung von Paramenten (Berlin 1897) und auf das von dem bayerischen evangelischen Verein für christliche Kunst herausgegebene Heftchen: Über kirchlichen Schmuck (Nürnberg 1887) verwiesen (weitere Anleitungen unterlasse ich hier anzuführen). So sehr zur Zeit 45 das Verständnis für Paramentik in der evangelischen Kirche in erfreulichem Wachstum begriffen ist und in neuerbauten Kirchen sich fast ausnahmslos geltend macht, so dauern doch Versäumnisse aus früherer Zeit in großem Umfange noch fort.

In die Geschichte der Paramentik tritt schon früh die Farbensymbolik ein und schafft sich schließlich in dem römisch-katholischen Kultus eine feste Stellung; auch in der ana- 50 tolistischen Kirche erlangte sie zwar nicht durch Gesetz, sondern durch Gewohnheit und in weit einfacherer Form Geltung, und ebenso hat die evangelische Paramentik an dem Ergebnis der abendländischen Entwicklung mit gewissen Abzügen teilgenommen.

Die Farbensymbolik ist nur ein Bestandteil der umfassenden Symbolik, in welche 55 die Phantasie des Mittelalters, ja zum Teil schon des christlichen Altertums, das ganze Kirchengebäude, seine Einzelheiten und seine Ausstattung in steigendem Maße hineingezogen hat (vgl. Sauer a. a. D.). Daher teilt sie mit dem Ganzen, zu dem sie gehört, das Schwanken und die Willkürlichkeit. Biblische Typologie, die wechselnden Meinungen der weltlichen Gesellschaft (z. B. hinsichtlich der Blumensprache), die Mode in Beziehung auf Farbe und Stoff, die Beschaffenheit der aus dem Osten importierten Gewänder und andere 60

Zufälligkeiten kreuzten sich und lösten sich ab. Nur die weiße Farbe erscheint schon früh als festes Element. Doch muß im 12. Jahrhundert, wenn auch nur in einzelnen Kirchengebieten, eine Fixierung der schwankenden Symbolik mit Erfolg vollzogen worden sein. Denn nur von dieser Voraussetzung aus konnte Innocenz III. in seinem Traktat *de sacro altaris mysterio* (I, 64: *de quatuor coloribus principalibus, quibus secundum proprietates dierum vestes sunt distinguendae*) mit Bestimmtheit vier liturgische Farben aufführen und ihre Sphäre umgrenzen: Weiß, Rot, Schwarz, Grün (nach *Er* 28, 5 ff.). Andererseits fügt er selbst hinzu, daß volle Übereinstimmung nicht vorhanden sei. Jedenfalls muß das Ansehen des Papstes wesentlich dazu beigetragen haben, daß man der Einheit immer näher kam. Wilhelm Durandus (gest. 1296) hat sich ihm durchaus angeschlossen (*Rationale divin. officiorum* III, 18), und das durch Pius V. in seinen Generalrubriken entwickelte und verbindlich gemachte Schema (in der Ausgabe des *Missale Rom. Regensburg* 1901 p. 18) ruht trotz einzelner Abweichungen durchaus auf dieser Grundlage. Der gegenwärtige Gebrauch in der römischen Kirche ist dementsprechend folgender:

Weiß (Licht und Freude): Trinitatissonntag, alle Christusfeste, ausgenommen die Passion, Feste der Engel, der Maria, der Konfessoren und Jungfrauen, die nicht Märtyrer sind, Taufe, Hochzeitsmesse, Kirchweihe, Prozession mit *Corpus domini*. — Rot (Blut und Feuer): Kreuzesfeste, Passion, Märtyrer, Pfingsten. — Grün (Hoffnung): alle Tage ohne Trauer- und Bußcharakter (ausgenommen demnach Advent, Septuagesima bis Ostern; auch Osterzeit). — Schwarz (Finsternis und Unglück): Karfreitag, Totenoffizium. — Violett: Advent, Septuagesima bis zum Hochamt des Karfreitag, Vigilien, Buß- und Bittprozessionen, Fest der unschuldigen Kindlein u. s. w. Daß diese Ordnung sich erst allmählich durchgesetzt hat, zeigt die instruktive Tabelle bei Fleury a. a. O. S. 42. Die Griechen beschränken sich fast ausschließlich auf Weiß und Purpur; sie haben die spätere Entwicklung nicht mitgemacht.

Die evangelische Kirche weist die Anwendung der liturgischen Farben auf die geistliche Amtstracht ab, hält aber, wenigstens auf lutherischem Boden, mit Recht den Wechsel der Farbe an ihren Paramenten im Zusammenhang mit dem Gange des Kirchenjahres fest, allerdings mit einer durch äußere und innere Gründe gebotene Einschränkung. Denn die Übernahme der fünf Farben (Meurer, Bürtner) setzt eine Detaillierung des Kirchenjahres voraus, welche den evangelischen Gemeinden durchaus fremd ist und kaum wird verständlich gemacht werden können. Dagegen sollte unter die drei ausgeprägtesten Farben, Rot, Grün, Schwarz, nicht heruntergegangen werden. Die Gebietsteilung würde sich so gestalten: Rot für die Festzeiten Weihnachten bis Epiphania, Ostern bis Quasimodogeniti, Pfingsten bis Trinitatis — Grün für die festlose Zeit (Epiphaniazeit und Trinitatiszeit) — Schwarz für Advent, Passion, Bußtag, Totensonntag.

Es würde eine schöne Aufgabe der Eisenacher Kirchenkonferenz sein, die bekannten Sätze über evangelischen Kirchenbau durch eine entsprechende Belehrung über evangelische Paramentik zu ergänzen.

Bitter Schulte.

Paran. — Litteratur: J. L. Burdhardt's Reisen in Syrien, Palästina und der Gegend des Berges Sinai. Herausgeg. von W. Gesenius, II (1823), 975 f. 1080; Ed. Robinson, Palästina I (1841), 285—312; Fr. Tuch, Bemerkungen zu Genesis Kap. 14 in *Jdm* I (1846), 161—194, abgedruckt in Tuchs Kommentar über die Genesis² (1871), 257—283; E. S. Palmer, Der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels (aus dem Englischen übersetzt 1876), 219—268, 396 f.; J. G. Weipstein in *Frz. Delitzsch' Kommentar über die Genesis*⁴ (1872), 587 ff.; W. Bold, Der Segen Moses Dt 33 (1873), 10—12; Angaben arabischer Schriftsteller s. *RbPB* VI, 11; VII, 229; VIII, 119 f. 139; J. Euting, *Sinaitische Inschriften* (1891), 41 f.; L. K. Cheyne, Art. Paran in *Encyclopaedia Biblica* III (1902).

50 Vgl. die Litteratur zu dem Art. *Regeb* Bd XIII S. 692.
Paran oder Pharan ist im AT Name einer Wüste, eines Gebirges (oder Berges) Dt 33, 2; Hab 3, 3 und wohl auch eines Ortes Dt 1, 1; 1 Kg 11, 18. Welches die ursprüngliche Beziehung des Wortes ist, läßt sich kaum entscheiden. Wüsten pflegen in dem Sprachgebrauch des AT freilich nach Örtlichkeiten benannt zu werden; ob aber in diesem Falle das Gebirge oder der Ort zuerst den Namen P. getragen hat, bleibt unsicher. Das Gebirge P. wird Dt 33, 2 und Hab 3, 3 mit dem Sinai (vgl. den Art.), mit Seir (vgl. *Edom* Bd V S. 164) und mit Rades (vgl. Bd XIII S. 698 f.) zugleich genannt; danach muß es unweit der Südgrenze Kanaans zwischen Israel und Edom gelegen haben (vgl. Palästina oben S. 559). Der Ort P., der in dem unverständlichen Zusatz Dt 60 1, 1^b und wahrscheinlich auch 1 Kg 11, 18 gemeint ist, würde nach der letzteren Stelle

zwischen Midian (oder Edom) und Ägypten anzusetzen sein. Ihn kennt auch das Onomasticon des Eusebius ed. de Lagarde 298; 122 in der Wüste der Saracenen, drei Tagereisen von Aila (= Elath) nach Osten. Diese letztere Angabe paßt jedoch zu dem, was Eusebius sonst über den Ort sagt, gar nicht; man sollte vielmehr erwarten „nach Westen.“ Nimmt man dieses als die von ihm beabsichtigte Himmelsrichtung an, so würde man mit den drei Tagereisen, die Tagereise zu 40 km gerechnet, in die Gegend des heutigen kal'at en-nachl kommen, des festen Wachtpostens, der an dem Wege von Sues nach Aila neben dem oberen wadi el-'arisch gelegen ist. Über die Wüste P., richtiger wohl Wüste von P., haben wir im A folgendes Angaben. Sie wird als die Gegend des Stammes Ismael bezeichnet, nachdem er sich von Abraham, der damals nach Gen 20, 1 in Gerar wohnte (vgl. Bd XIII S. 693, 9—16), getrennt hatte. Ferner ist sie Ausgangs- und Endpunkt der von den Rundschaftern unternommenen Reise Nu 13, 3. 26, wie sie der Priesterkoder darstellt, d. h. sie stieß unmittelbar an die Südgrenze Kanaans (vgl. Palästina S. 564). Sie wird von der Wüste von Zin (s. oben S. 564, 29) Nu 13, 21 und auch von Kades Nu 20, 1^a. 22 unterschieden; daher ist „nach Kades“ Nu 13, 26 Zusatz oder ein Rest aus der Darstellung des Jahwisten. Die Angabe Nu 10, 12; 12, 16, daß die Israeliten unmittelbar vom Sinai aus die Wüste P. erreichten, läßt sich hier nicht verwerten, da die Lage des Sinai (vgl. den Art.) ganz unsicher ist. Aus den übrigen Erwähnungen folgt jedoch, daß die Wüste P. südlich von Kades und der Wüste Zin, auch südlich von Gerar anzusetzen ist. Dann entspricht ihr das Gebiet zwischen dem dschebel el-makrah im Norden und der Wasserscheide gegen die Sinaihalbinsel hin im Süden, zwischen dem Randgebirge des wadi el-araba im Osten und dem mittleren wadi el-'arisch im Westen, also die Gegend, die heute badijet et-tih genannt wird, d. i. Wüste der Wanderung (der Israeliten). Zu der natürlichen Beschaffenheit der Gegend vgl. Palästina S. 564, 40—56. Sie wurde einst von der Römerstraße durchschnitten, die die Tabula Peutingeriana verzeichnet, von Beerseba über Elusa, Oboda, Lyssa, Gypsaria, Nasa (?) und ad Dianam nach Aila (vgl. Bd XIII S. 695, 11—16). Heute ist sie völlig öde und verlassen. Während man über den Ort und die Wüste P. ziemlich befriedigende Auskunft geben kann, läßt sich in Betreff des Gebirges P. kein so festes Ergebnis erlangen. Zunächst ist unsicher, ob man einen einzelnen Berg oder eine Gruppe von Bergen, ein Gebirge, zu verstehen hat. Wäre ersteres der Fall, so könnte man vielleicht an den dschebel 'aräif denken, der zu dem westlichen Teil der Wüste P. zu rechnen wäre, oder auch an den dschebel ichrimm (vgl. Palästina S. 564, 56; 565, 6). Bei der Auffassung „Gebirge P.“ muß man hingegen an die östlichen oder südöstlichen Grenzen der Wüste P. denken, nämlich entweder an die Höhen, die den wadi el-araba oberhalb Ailas begrenzen, oder an die Bergkette, die im Süden der Wüste P. die Wasserscheide gegen die Sinaihalbinsel hin bildet. Letzteres ist das Wahrscheinlichere. Denn für die Höhen oberhalb Ailas giebt es jetzt keinen besonderen Namen (außer 'akabe, Anstieg, oder nabk, Paß), während das südliche Randgebirge heute von der nördlich angrenzenden Wüste badijet et-tih den Namen dschebel et-tih führt. Das wäre das gleiche Verhältnis in der Benennung, wie es im Altertum nach dieser Annahme zwischen der Wüste P. und dem Gebirge P. vorhanden gewesen wäre. Wehstein deutet das Gebirge P. von der Wurzel -נע = aushöhlen als „das durch die Ravinen ausgehöhlte und aufgerissene Gebirge“ und versteht es von dem dschebel makrah, dem Bergland der 'azäzime (vgl. Palästina S. 564, 38), wie schon vor ihm Palmer a. a. O. 396 und neuerdings L. K. Cheyne. Dieser ansprechende Vorschlag läßt sich deshalb nicht mit Sicherheit beurteilen, weil das Innere des Berglandes noch nicht genau bekannt ist. Es ist jedoch zu erwägen, ob etwa dessen südlicher Teil, soweit er außerhalb der Grenzen Kanaans lag (Nu 34, 4; Jos 15, 3; vgl. Palästina S. 564, 32) den Namen Gebirge P. getragen hat. Endlich begegnet Gen 14, 6 der Ausdruck ַרְבֵּי עֵץ, der ohne Zweifel einen in oder bei P. gelegenen Ort bezeichnen soll. Nach der Auffassung des Largums, des samaritanischen Pentateuchs und des Hieronymus soll עֵץ „Ebene“ bedeuten; daraus erklärt sich Luthers Uebersetzung „Breite Bharan“. Aber עֵץ ist der Singular zu dem öfter begegnenden Plural עֵצִים, עֵצִים Jes 1, 29; 57, 5, „Bäume“ (unsicher, ob Eichen oder Terebinthen); er ist neben dem nomen unitatis עֵצִים wahrscheinlich das nomen collectivum. Der Name bedeutet demnach „Bäume, Hain bei P.“ Nun kennen wir an der Ostseite des oben besprochenen Landstrichs den Ort Elath oder Cloth, der seinen Namen von den dort wachsenden Bäumen erhalten hat (vgl. Bd V S. 285). Es ist daher im hohen Grade wahrscheinlich, daß El Paran ein anderer und zwar vollständigerer Name für Elath ist. So wie Gen 14, 6 dieser Ort nach der Wüste (östlich von der Wüste) bestimmt wird,

so sagen auch arabische Geographen, Ibn Haukal und Istachri, daß bei Mäla die Wüste beginne, in der die Israeliten umhergezogen seien. — 1 Sa 25, 1 ist statt B. mit LXX (*Maán*) zu lesen Maon; es ist die Stadt auf dem Gebirge Juda Jos 15, 55 gemeint, die Heimat des Kalebiter's Nabal 1 Sa 25, 2, heute chirbet (tell) ma'in. Die von 6 Josephus, Bell. jud. IV 9, 4 § 512 erwähnte Schlucht *Qapár* hat mit unserm B. nichts zu thun; übrigens ist nach Niese *Qegetai* zu lesen. Ebenso ist zu unterscheiden das von Plinius V, 17 genannte *Qapár* und das Bhara der Peutinger'schen Karte; es handelt sich dort um die heutige Dase feiran (*káran*) der Sinaihalbinsel. Euting hat den Namen B. auf den sinaitischen Inschriften in den Formen *farrán* und *káran* gefunden. Guth.

Baraschen s. d. A. Bibeltext des Alten Testaments Bd II S. 721, 60 ff.

Barde, Leopard s. d. A. Jagd Bd VIII S. 521, 17.

Bareus, David, gest. 1622. — Litt.: Narratio historica de curriculo vitae etc. D. Davidis Parei etc. a Phil. Pareo Dav. fil. im Eingange zu dem von Phil. Pareus 1647 zu Frankfurt herausgegebenen Werke: D. Davidis Parei operum theologicorum tomi I pars prima. Neben dieser Hauptquelle die Art. Bareus in Bayles Diet. hist. und Zöcher's Gelehrtenlexikon, Erdsteins bei Ersch und Gruber, Hentes in der ersten Auflage dieser Encycl., F. W. Cuno's im Pflz. Memorabile X, 90 ff. und in der Abh., sowie die bekannten Werke zur pfälzischen Kirchengeschichte von Struve, Wundt, Bierordt, Häußer zc.

20 David Bareus wurde zu Frankenstein in Schlesien den 30. Dezember 1548 geboren. Sein Vater, Johann Wängler, war ein begüterter Bürger und Beisitzer des Schöffengerichts daselbst und ließ ihn bis zu seinem vierzehnten Lebensjahre die Schule seiner Vaterstadt besuchen. Dann schickte er ihn nach Breslau zu einem Apotheker in die Lehre. Als David jedoch an diesem Berufe wenig Gefallen fand und bald in seine Vaterstadt 25 zurückkehrte, übergab ihn sein Vater auf Antrieb einer harten Stiefmutter einem Schuster, um dessen Handwerk zu erlernen. Doch setzte es der strebsame Knabe später durch, daß ihm sein Vater 1564 gestattete, die begonnenen Studien zu Hirschberg fortzusetzen, wo damals der gelehrte Christoph Schilling, ein Schüler und eifriger Anhänger Melanchthons, eine blühende Schule leitete. Unter Schilling's Einfluß änderte B. nicht bloß nach der 30 Sitte der Zeit seinen Namen (nach *παρειά*, Wange) in Pareus, sondern wurde auch für die philippinische Lehre gewonnen. Infolge heftiger Streitigkeiten mit dem streng lutherischen Stadtpfarrer Balth. Tlesius mußte Schilling 1566 seine Stelle niederlegen, wurde aber auf Ursin's Empfehlung bald darauf durch den Kurfürsten Friedrich III. an das Pädagogium nach Amberg berufen. Mit Mühe rang B. seinem Vater, welcher die Glaubensrichtung Davids mit großem Mißtrauen betrachtete, die Erlaubnis ab, seinen verehrten Lehrer mit anderen Schülern nach Amberg begleiten zu dürfen. Von dort wurde er mit anderen gereiften Genossen alsbald nach Heidelberg weiter gesandt, um in das von Zacharias Ursinus geleitete, unter dem Namen collegium sapientiae bekannte theologische Alumnat einzutreten. Hier am 16. April 1566 immatrikuliert, suchte sich B. 40 zunächst durch gründliches Studium der alten Sprachen, auch der hebräischen, und der Philosophie für die Theologie vorzubereiten. Von seinen Lehrern Boquin, Tremellius, Zanchius und Ursinus übte besonders der Letztergenannte bedeutenden Einfluß auf den geistesverwandten Schüler aus. Nach Vollendung seiner theologischen Studien durch Friedrich III. am 13. Mai 1571 als erster evangelischer Pfarrer nach Niederschlettenbach 45 bei Weiszenburg berufen, fand er bei der katholischen Bevölkerung des unter der Mithobeit des Speierer Bischofs stehenden Ortes so viele Schwierigkeiten, daß er dringend um seine Abberufung bat. Er wurde nun im Oktober 1571 Lehrer an dem Pädagogium in Heidelberg. Als aber hier unter den beiden älteren Lehrern der Anstalt Dissidien ausbrachen, in welche B. verwickelt zu werden fürchtete, wünschte er in den Kirchendienst 50 zurückzutreten. Er wurde durch den Kurfürsten zum Pfarrer in Hemsbach an der Bergstraße ernannt. Dieses im Bistum Worms gelegene Dorf hatte bisher katholische Pfarrer gehabt, deren Wandel so anstößig war, daß die dadurch geärgerten Einwohner den neuen Pfarrer gern annahmen. Am 24. August 1573 wurde B. eingeführt und begann auch hier seine Thätigkeit mit Entfernung der Bilder, die er dann mit Zustimmung des Volkes 55 verbrennen ließ. Nach dem Tode Friedrich's III. wurde auch B. seines Amtes entlassen, fand aber sofort in dem von dem Pfalzgrafen Johann Casimir regierten Teile der Pfalz Aufnahme und wurde noch 1577 Pfarrer in Oggersheim. Von hier aus besuchte er

1578 seine Vaterstadt und gewann durch eine dort am Pfingstmontage gehaltene Predigt die volle Liebe seines Vaters wieder. 1580 wurde B. nach Wizingen versetzt, von wo aus er häufig in dem nahen Neustadt a. S. predigte, und die erwünschte Gelegenheit hatte, mit den an dem dortigen, damals in höchster Blüte stehenden „Casimirianum“ wirkenden Lehrern, besonders mit Ursinus, vertrauten Umgang zu pflegen. 5

Als Pfalzgraf Casimir nach dem Tode Ludwigs VI. die vormundschaftliche Regierung der ganzen Pfalz antrat, übernahm B. zunächst auf kurze Zeit die durch Tossans Rückkehr nach Heidelberg erledigte Predigerstelle in Neustadt und wurde dann im September 1584 nach Heidelberg berufen, welches von nun an sein Wohnsitz blieb. Zuerst zweiter Lehrer, dann seit 1591 Vorsteher des Sapienzkollegiums, trat er, nachdem er 1587 die 10 philosophische und 1593 die theologische Doktorwürde sich erworben hatte, 1598 in die theologische Fakultät ein, welcher er, zuerst als Lehrer des alten und seit 1602 des neuen Testaments, bis zu seinem Tode angehörte. Seit 1592 war er zugleich Mitglied des Kirchenrats. In der pfälzischen Kirche genoß er das höchste Ansehen. Sein Ruf als Lehrer wuchs von Jahr zu Jahr und zog zahlreiche Studierende, selbst aus der Ferne, 15 aus Ungarn, Polen, Frankreich, England und den Niederlanden, nach Heidelberg.

Am 5. Januar 1574 hatte sich B. in Hemsbach mit Magdalena Stibel, der Schwester des 1595 in Kreuznach verstorbenen Nachbarpfarrers Joh. Stibel in Heppenheim, verheiratet und lebte mit ihr bis zu ihrem 1615 erfolgten Tode in glücklicher Ehe. Von fünf Kindern starben ihm drei in jartem Alter. Ein Sohn, David, starb 1606 als Kandidat 20 der Rechte. Sein ältester Sohn Philipp B., geb. 1576, gest. 1648, war Rektor in Kreuznach, sodann in Neuhausen bei Worms, hierauf von 1610 bis 1622 in Neustadt und zuletzt in Hanau und hat sich durch zahlreiche gediegene Schriften philologischen und auch theologischen Inhalts einen Namen erworben. Auch Philipps Sohn Daniel B., geb. 1605, gest. 1635, war ein geachteter Schriftsteller und sorgfältiger Geschichtsforscher (s. die betr. 25 Artikel bei Jöcher, Ersch und Gruber und in Bayles Diet.).

Die letzten Lebensjahre des B. waren viel bewegt. Von einem heftigen Fieber, das ihn 1584 in Wizingen ergriffen hatte, war er bald wieder genesen. Nun aber begann seine Gesundheit zu wanken. Unruhige Träume störten seinen Schlaf und schienen ihm kommissendes Unheil zu verkündigen. Die kriegerischen Verwirrungen im Anfange des 30 dreißigjährigen Krieges bekümmerten ihn sehr, und als im September 1621 das spanische Heer der Pfalz nahte, glaubte er in Heidelberg nicht mehr sicher zu sein. Er flüchtete nach Annweiler, seinem „Batmos“, und dann im Januar 1622 zu seinem Sohne Philipp nach Neustadt. Hier schrieb er im Vorgefühl seines Todes mit eigener Hand sein Testament. Als bald darauf Kurfürst Friedrich V. unter dem Schutze der Mansfeldischen 35 Waffen auf kurze Zeit in die Pfalz zurückkam, kehrte auch B. am 17. Mai 1622 nach dem geliebten Heidelberg zurück, um seine letzten Tage in seinem „Bareanum“, wie er ein 1607 von ihm erworbenes, am Schloßberge schön gelegenes Haus nannte, zu verbringen. Nachdem er noch am 9. Juni, dem ersten Pfingsttage, mit dem Kurfürsten und der ganzen Gemeinde in der hl. Geistkirche das hl. Abendmahl empfangen und sein Haus 40 nach allen Seiten bestellt hatte, entschlief er am 15. Juni 1622 im Glauben an seinen Erlöser. In der St. Peterskirche wurde sein Leichnam mit großer Feierlichkeit beigesetzt.

Die Schriften des B., von denen sein Sohn am Schlusse seiner Lebensbeschreibung ein vollständiges Verzeichnis giebt, sind sehr zahlreich und umfassen fast alle Zweige der Theologie. Erst spät begann er seine litterarische Thätigkeit. Zwar hatte er sich früh ge- 45 wöhnt, die Früchte seiner Studien niederzuschreiben, und namentlich umfassende wohlgeordnete Notizen zu den biblischen Büchern gesammelt, welche seinen später herausgegebenen Kommentarien und Adversarien zu sämtlichen Büchern der hl. Schrift als Grundlage dienten. Aber er dachte nicht an die Veröffentlichung derselben. Die erste von B. publizierte Schrift (*Methodus ubiquitariae controversiae brevis et perspicua*, Neost. 50 1586) richtete sich gegen die Ubiquitätslehre. 1587 gab er die sog. Neustadter Bibel heraus, eine Ausgabe der Bibelübersetzung Luthers mit von B. herrührenden Inhaltsangaben und Anmerkungen, und widmete dieselbe dem jungen Kurfürsten Friedrich IV. Daran knüpfte sich eine überaus ärgerliche Polemik, welche von Jakob Andrea durch eine demselben Fürsten gewidmete „Christliche Erinnerung“ (Tübingen 1589) eröffnet wurde. 55 Andrea erklärt darin, B. habe 18 „greuliche Artikel, darob ein Christenmensch sich entsetzen müsse,“ in die Bibel eingeschoben und unter Luthers Namen in ganz Deutschland ausgebreitet. Er nennt das ein Erzbubenstück, welches, wenn es in weltlichen Dingen geschähe, billig mit dem Henker gestraft würde, und rät dem Kurfürsten, seinen Namen wieder aus dem Buche ausstraken zu lassen. B. setzte dagegen die Schrift: „*Rettung des*

zu Newstadt an der Hardt . . . getruckten Teutschen Bibel“ (Neust. 1589, in 2. Aufl. Amberg 1592). Er verteidigte darin in maßvollerem, aber zuweilen ebenfalls in dem Stil der damaligen Streittheologie verfallendem Tone seine Zusätze gegen die Anklagen Andreäs, der als ein „sonderbarer Friedens- und Konfordinstifter“ seit nun 20 Jahren stets in das brennende Feuer der Uneinigkeit geblasen habe, und bezeugt vor Gott, daß er bei der Herausgabe der Bibel nur die Ehre Gottes und Erbauung seiner Kirche gesucht habe. Als nach Andreäs Tode J. G. Siegwart den Streit fortsetzte (Antwort auf die nichtige und kraftlose Rettung Parei, Tüb. 1590), entgegnete P. mit der Schrift: „Sieg der Newstädtischen Teutschen Bibel“ (Neust. 1591). In eine weitere ausgedehnte Polemik trat P. ein, als Agibius Hunnius 1593 in seinem Calvinus judaizans die Reformierten judaisierender Irrlehren beschuldigte. Er schrieb dagegen seinen *Clypeus veritatis catholicae de sacrosancta trinitate*, und antwortete, als Hunnius in seinem *Antipareus* 1594 und *Antipareus alter* 1599 entgegnete, mit der Schrift: *Orthodoxus Calvinus oppositus Pseudo-Calvino judaizanti*. Wegen einer 1603 von ihm edierten Schrift: *Controversiarum eucharisticarum una de litera et sententia verborum domini* wurde er von Albert Grauer in seinem *Anti-Pareanum propugnaculum* angegriffen, wegen seiner *Synopsis chronologiae scripturae vindicata* a Gethi Calvisii cavillis (Francof. 1607) von Calvisius und Scaliger. Ein 1609 von P. herausgegebener Kommentar über den Römerbrief wurde sofort von zwei anonymen katholischen Schriftstellern und später von David Owen heftig angegriffen. Weil P. hier bei der Auslegung von Rö 13, 2 bemerkte, daß unter gewissen Umständen auch bewaffneter Widerstand gegen die Obrigkeit gutgeheißen werden könne, ließ Jakob II. dieses Buch in England öffentlich verbrennen. Sehr scharf trat P. gegen das Papsttum auf. 1603 lud er die Speierer Jesuiten zu einer öffentlichen Disputation nach Heidelberg ein. Dieselben erschienen nicht; aber zwischen dem Jesuiten Johann Magirus (gest. 1609) und P. entwickelte sich deshalb eine Korrespondenz, welche 1604 dem Drucke übergeben wurde. Gegen Bellarmin richtete er außer einigen kleineren Schriften besonders die *Castigationes et explicationes in Rob. Bellarmini tomum IV. controv.* und beschäftigte sich noch kurz vor seinem Tode in Annweiler mit den Vorbereitungen zu einer zweiten Auflage dieses Buches. Beim Reformationsjubiläum 1617 ließ er unter seinem Präsidium die These verteidigen: „*Quicumque vult salvus esse, ante omnia necesse est, ut fugiat papatum Romanum*“, und verteidigte diesen Satz gegen darauf erfolgte Angriffe eines Jesuiten in der Schrift: *Babia meretrix*.

Trotz aller dieser litterarischen Fehden war die Grundrichtung des P. eine irenische. Zwar trat er mit voller Überzeugung für die reformierten Anschauungen ein und sprach sich noch 1618 in einer an die Dortrechter Synode gerichteten Denkschrift entschieden gegen die Neuerungen der Arminianer aus. Aber er beklagte aufs tiefste die gehässigen Streitigkeiten in der Kirche und suchte seine Hauptaufgabe in positiv aufbauender Thätigkeit. Den Beweis dafür geben seine sehr zahlreichen exegetischen Schriften (z. B. *commentar. in Hoseam prophetam*, 1605 und 1609, in *epist. ad Hebr.*, Fref. 1608, in *I epist. ad Cor.*, Fref. 1609, in *epist. ad Rom.* 1609, in *Genesis* 1609, in *apoc. Joann.* 1618 etc.). Mit großer Pietät hing P. an seinem Lehrer Zach. Ursinus, aus dessen hinterlassenen Manuskripten er einen Kommentar zu dem Heidelberger Katechismus herstellte. Derselbe erschien zuerst 1591 unter dem Titel *Explicationes catecheticae* und wurde später nach sorgfältiger Umarbeitung und Ausmerzung aller dem Ursin selbst nicht angehörenden Zusätze als „*Corpus doctrinae christianae ecclesiarum a papatu reformatarum*“, in zahlreichen Ausgaben 1598, 1616, 1621 und 1623 neu aufgelegt.

1593 hatte P. eine schon vorher in lateinischer Sprache herausgegebene Schrift erscheinen lassen: „*Summarische Erklärung der wahren katholischen Lehr, so in der Ebur Pfalz bei Rhein geübt wird*“ (1. Aufl. Heibelb., spätere Amberg 1595, 1598 und 1606). Er sucht darin in ruhiger Sprache die völlige Übereinstimmung der Lehre der Pfälzer mit der hl. Schrift und mit der Augsburger Konfession nachzuweisen und spricht sein sehnliches Verlangen aus, daß Gott seiner betrübten Kirche wieder aus dem Streite helfe und die Lehrer durch Sanftmut zur Liebe des Friedens lenke. Dann würden sich die Irrtümer, ohne mühsame Widerlegung, von selbst verlieren. Weil er aber 1603 den Wunsch äußerte, daß die Reformierten ihre Ausdrucksweise bei der Lehre vom heiligen Abendmahl der der Lutheraner annähern und namentlich die Formeln *essentialiter* und *substantialiter* dabei gebrauchen möchten, geriet er auch mit den Heidelberger reformierten Predigern in Konflikt, auf deren Seite sich auch Kurfürst Friedrich IV. stellte. Durch

ein Mandat vom 25. Mai 1604 verbot derselbe ausdrücklich, solche Ausdrücke zu gebrauchen.

Am schönsten trat die Friedensliebe des P. in seinem berühmten Buche hervor: „*Irenicum sive de unione et synodo evangelicorum liber votivus*“ (Heidelberg 1614 und 1615, deutsch durch G. Zoncius, Frankf. 1615). Mit Recht sagt Plank von dieser Schrift, sie atme einen Geist evangelischer Sanftmut, den man in dieser Periode nicht erwarten würde. P. schlägt darin, wie das bereits 1606 in einer „treuerzigen Vermaahnung“ des pfälzischen Hofpredigers Barth. Pitiscus geschehen war, eine Vereinigung der Lutheraner und Reformierten vor und empfiehlt zu diesem Zwecke eine Generalsynode aller Evangelischen, welche von den deutschen evangelischen Reichsständen in Verbindung mit den Königen von England und Dänemark berufen und beschiedt werden könne. Er hält eine solche durchaus nicht für unausführbar. Aber auch jetzt schon vor Herstellung der vollen Einigkeit könne es geschehen, daß jeder Teil seine besondere Anschauung behalte, die abweichenden Meinungen anderer als menschliche Irrtümer betrachte, aber sich dadurch nicht hindern lasse, die irrenden Brüder nach Rö 14, 1 ff. in christlicher Liebe 15 sanftmütig zu tragen. Das sei keine verwerfliche Religionsmengerei. In allem Wesentlichen herrsche ja Einverständnis. Nur in einem, den Heilsgrund nicht direkt berührenden, Punkte bestehe ein Dissens, der aber das Fundament der Lehre nicht berühre (c. 13, p. 69). Angesichts der drohenden Gefahr eines neuen schmalkaldischen Krieges sei es doppelt nötig, sich in Einigkeit des Geistes durch das Band des Friedens zu tragen 20 und die streitigen Artikel auf sich beruhen zu lassen. Man solle doch nicht auf die Einflüsterungen der Papisten hören, welche den Unfrieden unter den Evangelischen säuen, um sie desto sicherer zu verderben (c. 14, p. 77). Nur durch die Uneinigkeit der Evangelischen sei des päpstlichen Antichrists Macht so sehr gewachsen. Auch in der alten Kirche habe man Differenzen in der Lehre, z. B. zwischen Cyprian und Bischof Stephanus von 25 Rom, gebuldet. 1529 sei in Marburg, 1537 in der Wittenberger Konfödie, 1570 zu Sendomir, 1575 in Böhmen eine Einigung beider Teile erfolgt und ihre Übereinstimmung in den Fundamentalartikeln anerkannt worden (c. 15—23). Nur die Theologen seien das Hindernis des Friedens. Die Behauptung Vol. Leyfers, daß Lutheraner und Katholiken mehr Gemeinsames hätten, als Lutheraner und Reformierte, widerlegt P. durch 30 ausführlichen Nachweis des zwischen den Evangelischen bestehenden Konfens (c. 24. 25) und des fundamentalen Gegensatzes zwischen katholischer und protestantischer Lehre (c. 27). Eindringlich mahnt er: „*Arrigite quaeso aures, o Proceres Evangelici (Theologi enim surdi sunt), neque an syncretismo cruento syncretismum pacis opponere debeatis, diutius cunctamini vel dubitate, ne serio tandem subeat Bucolicus 35 luctus: Hem! quo discordia cives Perduxit miseros? Hem! queis consecimus agros?*“ — Aber die Zeit zu einer solchen Betrachtung der Dinge war noch nicht gekommen. Der aus tiefster Seele kommende, fast prophetisch klingende und auch für unsere Zeit beherzigenswerte, Notschrei des Pareus fand bei seinen Zeitgenossen wenig Widerhall. Zur Freude der gemeinsamen Gegner (vgl. eine gegen P. gerichtete Schrift des 40 Jesuiten Adam Conzen in Mainz: *Consultatio de unione et syn. gen. Evangelic.*) wiesen die lutherischen Theologen Hutter (*Irenicum vere christianum etc.*, Vit. 1616) und Siegwart (*Admonitio christiana etc.*, Tub. 1616) den Friedensvorschlag des P. schroff zurück, wobei Siegwart die gewünschte gegenseitige Toleranz als eine Erfindung der Hölle und als den gottlosesten Synkretismus bezeichnete. Philipp P. 45 nennt am Schlusse der Lebensbeschreibung seines Vaters diesen voluminum multitudinem Augustinum, suavitate Chrysostomum, dexteritate Athanasium, perspicuitate Basilium, pietate Timotheum, fidelitate Jesu Christi servum. Es ist das ein Lob, dessen Überschwänglichkeit man dem Sohne zu gut halten wird. Aber auch die unparteiische Nachwelt wird ihm das Zeugnis eines liebenswürdigen und reinen Cha- 50 rakters und eines hervorragenden Theologen nicht versagen, der, unbeirrt von den egerzigen Anschauungen seiner Zeit, einen weiten Blick bewahrte und die erkannte Wahrheit mutig aussprach.

Reg.

Parität als kirchenrechtlich-technischer Ausdruck gebraucht, bedeutet eine Gleichheit der Behandlung verschiedener kirchlicher Genossenschaften, insbesondere der evangelischen und 55 katholischen Konfessionskirchen seitens des Staates, dergestalt, daß derselbe keiner von ihnen eine vor der anderen bevorzugte Stellung einräumt. So lange das vorreformatorische Regerrecht galt und sonach der Staat nur eine Kirche anerkannte, gab es keine Parität. Als aber im Augsburger Religionsfrieden von 1555 das deutsche Reich jenes Regerrecht

für nicht mehr anwendbar erklärte, stellte es protestantische und katholische Reichsstände insofern einander gleich, als es für Wiederherstellung der kirchlichen Einheit nur noch den Weg des „friedlichen, freundlichen“ Verhandeln gestattete. Von da an ist, was in Betreff der Parität das Reich gethan hat, zu unterscheiden von demjenigen, was seine Gliedstaaten gethan haben. Das Reich hat niemals allgemein vorgeschrieben, daß von den Territorialregierungen die beiden Konfessionskirchen einander gleichgestellt werden sollen: im Gegenteil, der westfälische Friede, in welchem der durch den Augsburger Religionsfrieden begründete Zustand näher geordnet und dabei der Ausdruck „Parität“ zuerst gebraucht wird, geht allenthalben von der Voraussetzung aus, daß innerhalb der Territorien Nicht-Parität gelte, und ordnet nur so viel an, daß der einzelne Protestant oder Katholik da, wo er zugelassen ist, auch bürgerlich seiner Konfession wegen nicht benachteiligt werden soll (*pari cum concivibus jure habeatur*: J. P. O. a. 5, § 35). Die „Parität“, welche der Friede in der That vorschreibt, ist die Gleichheit der Behandlung katholischer und protestantischer Reichsstände in Angelegenheiten des Reichs. Hier wird nicht nur das Prinzip ausdrücklich an die Spitze gestellt — in *reliquis omnibus (articulis) inter utriusque religionis Electores, Principes, Status omnes et singulos sit aequalitas exacta mutuaque . . . , ita ut, quod uni parti justum est, alteri quoque sit justum* (J. P. O. a. 5, § 1), — sondern die Parität wird auch in einer Reihe von Einzelanwendungen (§ 51—58) näher normiert. — Am Reichstage soll in Sachen, welche die katholische oder die protestantische Konfession betreffen, oder in Betreff deren wenigstens durch die Majorität eines Religionsteiles das Auseinandertreten nach Konfessionen (*itio in partes*) verlangt wird, kein Kollegialbeschluß durch Stimmenmehrheit gefaßt werden; sondern der katholische und der protestantische Religionsteil am Reichstage beschließt dann jeder für sich, und der eine Beschluß gilt genau so viel, wie der andere, so daß ein Reichstagsbeschluß nicht anders als durch Transigieren zu Stande kommt. Bei Kommissionen und Deputationen des Reichstages sollen beide Religionsteile gleich stark vertreten sein. Auch die Reichsgerichte dürfen in Sachen, welche die Konfession angehen, nicht durch Stimmenmehrheit beschließen: können sie sich nicht gütlich einigen, so geht die Sache zur Behandlung in obiger paritätischer Art an den Reichstag. Dies und nur dies verstand die deutsche Reichspraxis unter Parität.

Unter den deutschen Landesregierungen ging zuerst die brandenburgische über das wie vorreformatorische, so auch noch reformatorische Prinzip, nur eine Kirche im Lande als vollberechtigte zu behandeln, hinaus: Kurfürst Johann Sigismund räumte 1611 in Ostpreußen der katholischen Kirche und, nachdem er reformiert geworden war, 1615 in seinen gesamten Landen der reformierten die Gleichstellung mit der bisherigen lutherischen Landeskirche ein. Letztere Gleichstellung ging, in etwas generalisiert, auch in den westfälischen Frieden (J. P. O. a. 7) über, während er für Gleichstellung der katholischen mit der protestantischen Kirche ähnliche Bestimmungen bloß in Betreff einiger Reichsstädte (Augsburg, Dinkelsbühl, Biberach, Ravensburg, Kaufbeuren a. 5, § 3 f.) aufnahm. Der gleichen Einrichtungen blieben aber Singularitäten, bis der deutsche Staat anfang, natürliche Gesichtspunkte, erst territorialistische, dann kollegialistische (s. d. V. Kollegialismus Bd X S. 642) zu gewinnen und demgemäß die Konfessionskirchen nicht mehr als zum Landesorganismus gehörig, sondern als Genossenschaften zu behandeln, die mehr oder minder selbstständig, und staatsseitig im wesentlichen nur zu beaufsichtigen seien. Wiederum ging Preußen voran: die Parität datiert hier vom Religionsedikte vom 9. Juli 1788 und dem sechs Jahre später publizierten Allgemeinen Landrechte. Für das übrige Deutschland waren die Veränderungen im Länderbesitz von Einfluß, welche der Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803 herbeiführte, indem er katholische Gebiete vielfach in protestantische Hand gab und dabei die „bisherige Religionsübung“ garantierte (N. D. V. Schluß a. 60. 63). Dann führte Bayern (Religionsedikte vom 10. Jan. 1803, 24. März 1809, 26. Mai 1818), Baden u. a. die Parität ein. Napoleon ließ sämtliche protestantische Rheinbundesregierungen, welche er nach Stiftung des Bundes (die Stiftungsakte vom 12. Juli 1806 selbst enthält nichts darüber) aufnahm, in ihren betreffenden Abcessionsurkunden versprechen, *l'exercice du culte catholique sera pleinement assimilé à l'exercice du culte luthérien*, also Einführung der Parität, und die meisten dieser Regierungen erfüllten die Zusage. Die deutsche Bundesakte ließ dann den Punkt unberührt, und beschränkte sich darauf, für die christlichen Konfessionsangehörigen als Einzelne Gleichheit der bürgerlichen und politischen Rechte zu stipulieren. Die volle bürgerliche und staatsbürgerliche Gleichheit aller Deutschen ohne Rücksicht auf Religion und Konfession brachte das Bundes- und jetzige Reichsgesetz vom 3. Juli 1869. Anders steht es

mit den Religionsgesellschaften als solchen. Daß die drei großen christlichen Konfessionen, „die Kirchen“, überall ein besonderes Maß von staatlichen Privilegien genießen, entspricht ihrer historischen Stellung und ihrer öffentlichen Bedeutung. Aber in manchen deutschen Staaten besitzen auch nur sie das volle Maß der Religionsübung. Die für die katholische Kirche noch hier und da, insbesondere in Mecklenburg, vorhandene Disparität zu beseitigen, war ein Hauptzweck des vom Zentrum am 23. November 1900 im Reichstage eingebrachten „Toleranzantrages“, und dieser Zweck wird auch, wie es scheint, infolge landesrechtlicher Maßnahmen erreicht werden, wogegen der Toleranzantrag selbst, als über die Kompetenz des Reiches hinausgehend, nach einer Erklärung des Reichskanzlers auf Annahme seitens des Bundesrates nicht zu rechnen hat. (Mejer †) Sehling. 10

Parker, Matthew, erster protestantischer Erzbischof von Canterbury, gest. 1575. — Litteratur über ihn: J. Strype, *Life and Acts of M. P., 1st Archbishop of Canterb.*, London 1711, 7 Bde.; Ausg. der Clarendon Press in 3 Bde., Dfj. 1821; J. Fosselin, *Historiola Coll. Corp. Christi*, edit. by J. W. Clark; *Nasmith's Catal. Libr. MSS.*, quos Coll. Corp. Cr. Canterb. . . legavit M. P., Camb. 1777; *Masters's Hist. of the Coll. of Corp. Cr.*, 1753 (p. 75—101); *Correspondence edit. by the Parker Soc. by J. Bruce and T. T. Perowne*, Camb. 1853; *Lemon's Cal. of State Pap. 1547—1580*; *Hook's Lives of the Archb. of Canterb.*, N. Ser. vol. IV (reicher Stoff, aber nicht immer zuverlässig); *Mullinger, Hist. of the Univ. of Camb. vol. II* (Mullingers Aufsatz über P. in dem *Dict. of Nat. Biogr.* vol. 43 geht im wesentlichen auf seine größere Arbeit zurück); *Denny u. Laech, De 20 Hierarch. Anglicana 1895*.

P., am 6. August 1504 in Norwich als Sohn eines Kleinkaufmanns geboren und dort von W. Neve für die Universität vorbereitet, trat 1522 in das *Corpus Christi College*, Cambridge, ein und durchlief in rascher Folge (B. A. 1525, Subdeacon 1526, Deacon 1527, Priest 1527, Fellow und M. A. 1528), die akademischen Grade; er zog früh Wolseys Aufmerksamkeit auf sich, der ihm eine Stelle in dem von ihm neu gegründeten *Cardinal (später Christ Church) College* anbot; aber P., der den von Deutschland herübergekommenen neuen Anschauungen sich zugewandt und damals als Führer der *Cambridge Reformers* galt, lehnte, für seine innere Freiheit fürchtend, ab. Mit seinen nachmals berühmt gewordenen Freunden Barnes, Bilney, Coverdale, Hugh Latimer, Cecil, Bacon, Stafford betrieb er in einem abgelegenen Hause, das den Spottnamen *Germany* bekam, eifrig das Studium der Lutherschen Schriften, für deren Sache er mit den anderen Brauseköpfen des C. C. College öffentlich eintrat; indes schon damals nicht ohne Vorbehalt den letzten Forderungen des deutschen Meisters gegenüber. Diesem und seinen eingehenden patristischen Studien verdankt er die gehaltene Mäßigung, die ihn später bei seinem Aufstieg zu den Höhen des Lebens in Fragen der Lehre und Zucht von der wilden Rücksichtslosigkeit der unter den Namen der *Marian Exiles* bekannt gewordenen Puritaner unterschied: die Spuren der *Via Media*, die seiner theologischen und kirchlichen Arbeit das Gepräge gegeben, treten früh zu Tage.

Aber die Gedankenwelt der Väter hatte ihm doch die Klarheit über seinen Gegensatz zur überkommenen Theologie gebracht; von 1533 an, nachdem er Cranmers Auge auf sich gezogen und, gegen seinen Willen, zum Hofkaplan der Königin A. Boleyn (30. März 1535) ernannt war, kommen die inneren Mächte seiner Seele zum befreienden Durchbruch. Als Prediger der südlichen Provinz von Canterbury trug er die neue Lehre vor, wurde 1537 auch Hofkaplan des Königs, dessen Gunst er in den dreißiger Jahren eine Anzahl z. T. reicher Pfünden verdankte (*Stoke-by-Clare*, *Ashdon*, *Ely*, *Burlingham*), und im Dezember 1544 Vorstand seines *Cambridge College, Corpus Christi*, das in diesen Jahren der Herd des gefürchteten Neuglaubens wurde. Durch eine Neuorganisation machte er sich um das College zwar verdient; als aber dort die jungen Treiber in einem von Ausfällen auf den Papst und die alten Kultformen strotzenden Schaustücke (*Pam-machius*) ihrem schäumenden Übermute die Zügel schießen ließen, fiel Gardiners donnender Zorn auf den Vorstand, der in einem Augenblicke ängstlicher Besonnenheit die Thatfachen zu beschönigen suchte, schwer nieder; es kam zwischen beiden Männern zum Bruche, der auch in der Folgezeit anhält. Als Vizekanzler der Universität vertrat er diese mannhaft gegen die Regierung Heinrichs VIII., die wie nach den Klöstern so nach den Collegegütern ihre habgierigen Hände ausstreckte. Dem von der skrupellosen Hofpartei drohenden Schläge kam P. zuvor, indem er mit Genehmigung des Königs die Bildung eines Ausschusses durchsetzte, der aus einsichtigen, mit den Universitätsverhältnissen wohlvertrauten Männern bestand und infolge der Fürsprache Kath. Barrs für seine rettenden Vorschläge das Wohlwollen des alternden Königs gewann. Aber die Erhaltung der Univer-

sität mußte P. mit der Vernichtung des von ihm früher gegründeten und 12 Jahre lang verwalteten Stoke-Clare-College ertausen; und nachdem die Gefahr abgemindert war, setzte er, zuletzt siegreich gegen die Stürmer, die innere und äußere Ordnung der Universität durch, gab ihr Statuten, regelte den Studiengang und die äußeren Lebensbedingungen der Studenten, legte Inventare und Rentbücher an und leitete die geschichtlichen Studien über das College in die Wege.

Hier an der Universität fand er die Arbeit, die seiner inneren Art entsprach; er war eine scheue Natur, schüchtern und bedächtig, die dem öffentlichen Kampfe auswich, im kleinen Kreise ihre Kraft am besten zur Auswirkung brachte, ein Mann, der einen Schatz im Gemüte trug und mit der eigenen Seele gern Zwiegespräche hielt; aber der Blick in die Weite, selbstsichere Geschlossenheit, der mächtige himmelstürmende Wille, der die Wirkung auf die Massen, auf Volk und Land sucht, fehlte ihm. Vom Schreibtisch aus griff er in die kirchlichen Fragen der Zeit, die in Anspannung ungeheurer Kräfte um ein neues Lebensideal rang, je und dann wohl ein, aber in die Öffentlichkeit mußte er (von Cranmer und Latimer) fast mit Gewalt gebrängt werden. Es ist wahr, als der gefährliche Kettsche Aufbruch 1549 ausbrach, ist er ins Lager der Rebellen gegangen und hat, nicht ohne persönliche Gefahr, den Auführern ins Gewissen geredet. Er hat in Predigten je und dann ein kräftiges Wort in jener von wilden Leidenschaften bewegten Zeit vor den Machthabern gewagt; aber über den edlen, überzeugten Freimut seiner Freunde, die den Feuerbrand der neuen Gedanken ins Gewissen der Zeit warfen, hat er nicht verfügt. Auch unter Eduard VI. hielt er sich in der Stille und zog die geistliche Arbeit in der abgelegenen Deanery von Lincoln (seit Oktober 1552) den Kämpfen, in denen die leidenschaftlichen, nach England zurückgekehrten Marianischen Theologen um die Vormacht rangen, vor. Es sind die Jahre, die ihn in enger Freundschaft an den nach dem mißlungenen Versöhnungsversuche mit Luther aus Straßburg nach Cambridge berufenen Martin Bucer banden. Das Mißfallen Mary Tudors hatte er durch seine Begünstigung der Sache Jane Greys erregt; als verheirateter Priester (seit 24. Juni 1547 mit Marg. Harlestone), wurde er seiner Ämter entsetzt, blieb aber in einem Schlupfwinkel, dessen Namen er geheim zu halten wußte, von den Schrecken der Marianischen Verfolgungen unberührt, im Gegensatz zu den meisten seiner Gesinnungsgenossen, die, in langer Verbannung dem Vaterlande fern, in Genf, Zürich, Frankfurt in jene enge Verührung mit den streng calvinistischen Reformideen kamen, die sie nach ihrer Rückkehr in den unverföhnlichen Gegensatz zu den romanisierenden Vermittelungen der Elisabethanischen Theologen brachten. Sofort nach dem Thronwechsel trat P., gegen seinen Willen, aus der Verborgenheit zurück ins öffentliche Leben. An der Revision des „Gebetbuchs“ zu der er von der Königin im Dezember 1558 berufen worden war, hat er infolge einer Krankheit, die ihn von London fernhielt, sich nicht beteiligt. Seine eigene Neigung ging auf Wiedereintritt in die Organisationsarbeiten der Universität Cambridge, deren damaligen Zustand er als miserable bezeichnete. Einer Aufforderung Lord Bacons, in persönlicher Sache an den Hof zu kommen, folgte er nicht; erst als sie im Namen der Königin wiederholt wurde, ging er, lehnte aber das ihm nunmehr angetragene Erzbistum Canterbury und den Primat der englischen Kirche entschieden ab. Erst dem von maßgebender Seite, von Cecil und Bacon kommenden Drucke opferte er sein „nolo“. Daß sein Sträuben aufrichtig und ohne intrigante Nebenabsichten war, kann nicht wohl bezweifelt werden. „Wäre ich der Mutter (A. Boleyn) nicht so tief verpflichtet gewesen, so hätte mich niemand dazu gebracht, der Tochter zu dienen,“ hat er damals verlauten lassen (Strype II, 121); denn auf verheiratete Priester sah Elisabeth mit Abgunst; sie hätte die Priesterehen am liebsten ganz verboten; die von ihr eben ausgegebenen Injunctions brachten aber nur beschränkende Verbordnungen gegen die häufig anstößigen und den Stand herabwürdigenden Verbindungen. Noch viele Jahre später, als P. im Lambethpalast der Königin ein glänzendes Fest geben, verabschiedete sich diese von der Wirtin mit den „gnädigen“ Worten: „Madam mag ich nicht, Mistreß (Maitresse) schäme ich mich euch zu nennen, aber ich danke euch“ (Nugae Antiquae II, 46).

Nachdem er seine Bedenken überwunden, vertrat er vielgeschäftig und mutig seine Aufgabe. Unbekümmert um das königliche Mißfallen wies er noch vor seiner Weibe die habgierigen Eingriffe des Hofes in das Bischofsgut zurück und machte die Königin auf die ungehörigen Lichter und Kreuzfige in der Hofkapelle aufmerksam. Am 18. Juli 1559 zum Erzbischof gewählt, konnte er erst im Dezember geweiht werden, da die für den Alt abgeordneten Bischöfe Tunstall, Browne und Poole ablehnten. Von der neuernannten Siebenerkommission verweigerten drei Bischöfe abermals die Assistenz, und nur Barlow

(früher Bischof von Bath und Wells), Scory (von Chichester), Coverdale (Exeter) und Hodgkins (Bedford) vollzogen am 17. Dezember die bedeutsame Zeremonie in der Kapelle des erzbischöflichen Palastes, bei der zum erstenmale das römische Ritual nicht zur Anwendung kam. Die Weihe ist von der katholischen Gegenpartei in der Folge als ein ungesetzlicher „Aneipenstandal“ (Nag's Head) verurteilt worden, „fehlerhaft in der Form und lästerlich in der Ausführung“. Indes nach der von P. unmittelbar nach dem Akte aufgesetzten Denkschrift, deren Echtheit einem Zweifel nicht unterliegt, sind die gesetzlichen Formen peinlich innegehalten worden; insbesondere hat der Erzbischof die umstrittene Handauflegung der vier Bischöfe, von denen ihrerseits zwei nach römischem, zwei nach reformiertem Ritus konsekriert waren, empfangen und danach das hl. Abendmahl genommen. Der ganze Vorgang ist kein privater Akt geblieben, sondern hat sich vor vielen geistlichen Zeugen (u. a. Grindal, dem Bischof von London) vollzogen (vgl. Goodwin, Account of the Rites and Ceremonies at the Consecr. of Archb. P., Cambr. 1841). Warf man ein, daß keiner der Vier thatsächlich im Besitze eines Bistums gewesen, so erklärte die Königin, „da Zeit und Umstände es fordern, jeden Mangel betreffend das staatliche oder kirchliche Gewohnheitsrecht für aufgehoben und ergänzt“; es sei genug, daß das Geheimnis der bischöflichen Succession nicht unterbrochen sei (Mantke, Engl. Gesch. I, 308). Von P. aber empfingen die neuen Bischöfe, die berufen waren, den Grundgedanken des Bistums in seiner urchristlichen Form in Verbindung mit einer auf biblischem Grunde erneuten Lehre darzustellen, Handauflegung und Weihe.

Die neue Gestalt, die Elisabeth Staat und Kirche gab, sicherte dem königlichen Arm einen starken Einfluß; aber auch für die geistliche Gewalt als solche setzte sie unter ihrer eigenen obersten Autorität die Anerkennung durch und verlieh ihr eine ihrer hohen Stellung entsprechende Repräsentation. —

Barter, dem Manne der Mitte, dem freilich in der harten Zeit der harte Charakter fehlte, der aber durch seine kirchliche Vergangenheit die Gewähr für versöhnliche Maßnahmen bot, von unzweifelhaft evangelischer, konservativer Gesinnung, fiel nun die Aufgabe zu, den kirchlichen Kompromiß in die Wirklichkeit überzuführen. Die Grundlagen des Neubaus waren in der Supremats- und Uniformitätsakte gegeben, und in einer Reihe königlicher Mandate war ihre Durchführung bis ins einzelste vorgezeichnet. Indes eben so diese Durchführung stieß bei der wilden Unordnung, in die das englische Kirchentum fast ein halbes Jahrhundert hindurch unter der Willkür der Herrscher und Großen gestürzt war, auf die größten Schwierigkeiten. Daß P. im wesentlichen zu einer Ordnung der Dinge gelangt ist, sichert ihm einen Ehrenplatz in der Geschichte Englands. Die Bistümer und Pfarreien unbesetzt oder durch unwürdige Subjekte verwaltet, im Kultus nach der Willkür der jeweiligen Pfarrer oder Gemeinden die größte Verschiedenheit, die Pfarrgüter von gewissenlosen Nepoten verschleudert, das Volk selbst von drei einander heftig befehdenden Parteien zerrissen, der römischen, die in Oxford, an den Gerichtshöfen und teilweise am Hofe ihre Stützen hatte, den Puritanern, die, von der Londoner Bürgerschaft und den Cambridger Gelehrten unterstützt, rücksichtslos das calvinische Kirchenideal durchzusetzen suchte, und zwischen beiden in täglicher Zerreibung, gepriesen und verlästert zugleich, der neue Primas mit einer schwachen konservativen Minorität; daneben die Königin, die, verschlagen und launisch, durch ihre Politik die kirchlichen Gegner in Schach hielt, heute P.'s Freunde, Cecil und Bacon, ihr Ohr lieb und morgen ihrem Günstlinge Leicester zulächelte, der aus Opposition gegen jene sich der Puritaner annahm, das einmal von P. die strenge Durchführung der Uniformität verlangte und ihn das andere mal im Stich ließ.

In diesem leidenschaftlichen Kampfe bedeutete P.'s Name ein kirchenpolitisches Programm: die Versöhnung. Als drei Monate nach seiner Weihe der Erzbischof von York, Heath, den Supremats Eid des neuen Primas in einem Briefe an P. als Treubruch gegen den Papst brandmarkte, wies P. noch einmal den Anspruch Roms auf die Rechts- und Lehrgewalt über die Staatskirche als endgiltig beseitigt zurück. Dann wandte er sich, als Führer der neu aufkommenden Partei, der kirchlichen Erneuerung auf der Linie der „anglikanischen“ Theologie zu, die den „Mittelweg“ zwischen der puritanischen und römischen Glaubensform sucht, und legte der jungen Kirche jene verhängnisvolle Gabe in die Wiege, deren nachwirkende Kraft durch die schweren Erschütterungen des Staats und der Kirche im 16. und 17. Jahrhundert und durch die Oxfordbewegung hindurch bis in die jüngsten Entwicklungen hinein andauert.

Seiner Doppelaufgabe, Beseitigung der Mißbräuche und Herstellung der Ordnung, widmete P. sich nun mit kräftiger Hand. Von den neuen Bischöfen forderte er eingehende

Berichte über den geistlichen Stand der Diöcesen, über Zahl, Amtsthätigkeit, Bildung und sittliche Führung der Geistlichen, über Lehre, Gottesdienstordnung, Kirchenbesuch, über die Geldwirtschaft, den Stand der Kirchschulen, die Art des Unterrichts und die Einhaltung der königlichen Verordnungen; die Universitäten und die Gerichtshöfe, sonderlich den 5 der neuen Reform abgünstigen Arches Court ließ er visitieren, verlieh den Colleges neue Satzungen — die von ihm 1570 veranlaßten Elizabethan Statutes bedeuteten den völligen Umsturz der akademischen Verfassung von Cambridge im „anglikanischen“ Sinne —, gab der Konvokation ihre alten Rechte zurück, brachte in die Erhaltung und Rückerstattung der Kircheneinkünfte Ordnung, schied unwürdige Elemente aus den Kirchenämtern aus und 10 besetzte Pfarreien und Bistümer mit gebildeten, sittlich einwandfreien Männern, immer mit linder Hand zwischen den Gegensätzen vermittelnd und noch ohne die Härte seiner späteren verbitterten Jahre. Aber den Anfechtungen des ehrlichen Maklers entging er nicht. Um die Strenge der Parlamentsakte vom 1. Januar 1565, die die Verweigerer des Suprematsseides mit dem Praemunire bedrohte, zu mildern, wies er die Bischöfe an, den Eid 15 ohne seine Zustimmung nicht zum zweitenmale zu fordern. Keiner Partei zu Danke: Puritaner, Katholiken und selbst die Königin gossen die Schalen ihres Unmuts über die schwächliche Saumseligkeit oder die Härte des „Papstes vom Lambeth“ aus.

Wir sehen, die Politik der Wiederherstellung, nicht der Neuerung (*restoration*, not 20 *innovation*), sagte er selbst beherrscht seine Maßnahmen, jene heilige und gottgewollte Form des Lebens, die der Urkirche eigen war, dem Establishment zurückzugeben. Mit der Konvokation arbeitete er 1562 die 42 Artikel in 39 um und gab ihnen 1571 ihre endgültige Form; in der von W. Haddon bearbeiteten lateinischen Neuausgabe des Allgemeinen Gebetbuchs kam er in Bezug auf die Heiligensfeste den römischen Wünschen entgegen und betrieb unter weitgehender persönlicher Teilnahme (1563—78) — nach einem Briefe an Cecil, 25 5. Oktober 1568, waren ihm selbst die Einleitungen, Genesis, Exodus, Matth., Mart. und die Paulin. Briefe überwiesen —, die Herausgabe der sog. Bischofsbibel, die im Gegensatz zu Tindals und der Genfer Übersetzung die vielfach angefochtenen polemischen Beigaben dieser beseitigte. — Aber der von ihm und einem Ausschuss von Bischöfen bearbeitete Entwurf der „Advertisements“, die die Feier des hl. Abendmahls und die priesterliche 30 Kleidung in der Weise ordneten, daß Chorrock, Chorchemd und Barett als Mindestforderung der Königin beibehalten wurden, führte zu neuen Verfeindungen. Elisabeth versagte unter Leicester's Einfluß die Veröffentlichung; P. führte indes die Bestimmungen streng durch und wurde infolgedes von der Königin und den Puritanern zugleich aufs heftigste befehdet. Es brach der berüchtigte Streit *propter lanam et linam* aus, der mit der Ausscheidung 35 der Puritaner aus der Staatskirche endigte. P. klagte (nach Strype), daß die Irrung ihm von da an sein Leben schwer verbittert habe. Die Uniformität im Sinne der Anglikaner war durchgeführt, die Staatskirchenform geborgen, die puritanischen Überspannungen beseitigt; aber auch die Spaltung, die für Land und Volk von den verhängnisvollsten Folgen begleitet war, war da. P. verfügte nicht über das weitschauende Auge des genialen Reformers, über den Tiefblick ins Wesen der Dinge; er stellte als ausführender 40 Beamter, von bureaukratischen Gesichtspunkten beherrscht, seine Maßnahmen auf den Buchstaben der königlichen Verordnungen, die von einer launenhaften Herrin und einem überzeugungstosen Hoffschranzentum kamen, und ging, vielleicht allzu friedliebend, aber ehrlich und gerade den Weg des Beamten. Ihm war es um Rettung und Befestigung des 45 neuen Kirchentums zu thun, wie er später gellagt hat, darum, Gott, seinem Fürsten und den Gesetzen des Landes in reinem Gewissen zu dienen. Anglikaner aus Ueberzeugung hat er sich den Puritanern, deren Niederhaltung Elisabeth forderte, in dem Maße, daß sie P. wiederholt zu verstehen gab, sie werde, wenn jene nicht beseitigt würden, sich den Römischen wieder zuwenden, ebenso offen versagt wie dem Papste, von dem für das 50 neue Wesen nichts zu erwarten war; wenigstens ein ehrlicher, gerader Mann, der, auch wenn er irrt, Achtung verdient. So wird es in den großen Zeiten der Völker immer sein: die Kräfte, die empordrängen zu neuem Leben, hart und edig, sind aus sich weder des Rechts noch der Zukunft sicher; sie müssen mit Gegenkräften ringen und im Abschluß des Kampfes das, was wahr und lebendig ist, entwickeln und durchsetzen. —

Glücklicher als in der kirchenpolitischen war P. in seiner wissenschaftlichen Arbeit. Er ist der Vater der Studien über das englische Altertum geworden, namentlich der angelsächsischen Vorzeit. Seitdem sich ihm in Corpus Christi die Pforten zu der Schönheit der klassischen Welt aufgethan, hat er, dauernd in ihrem Banne gehalten, in allen seinen 55 Ämtern, den kirchlichen und akademischen, seine intimste Neigung dem Studium der Sprachen, besonders aber der Geschichte der Kirche zugetwandelt. Er war der Hauptbegründer

einer Altertums-Gesellschaft und verwandte die großen Mittel, über die er in den späteren Jahren seines Lebens verfügte, auf die Sammlung der alten, unschätzbaren Handschriften, die in dem Klostersturm in Verlust zu geraten drohten. Sein Sammeleifer ging über England, wo Bale, Batman, Stowe und Lambard seine Helfer waren, hinaus bis nach den Niederlanden und Deutschland. Im Mai 1561 schrieb ihm Flacius Illyricus von Jena aus, daß seine Agenten mit Erfolg in Deutschland arbeiteten, und bezeichnete vor-
 auschauend die Sammlung, sichere Aufbewahrung und Nutzbarmachung dieser unerseßlichen Handschriften, insonderheit der kirchengeschichtlichen, als eine Angelegenheit des Staates. Stephan Batman giebt an (vgl. *The Doome warning all men to judgment*, p. 400), daß er innerhalb von vier Jahren in England und anderwärts nicht weniger als 6700 10 Handschriftenbände für seinen Auftraggeber erworben habe. P.s Absehen ging dabei in erster Linie auf alte Chroniken, Bibelübersetzungen und -erklärungen. Um die reichen Schätze nutzbar zu machen, richtete er ein Skriptorium im Lambethpalast ein, wo unter Leitung von Hale, Robinson, Jocelyn, seinen Kaplänen, zahlreiche Schreiber, Maler, Holzschneider, Drucker und Buchbinder beschäftigt waren, die Handschriften zu ordnen, abzuschreiben und 15 zu drucken. Die kostbaren Sammlungen selbst überwies er später seiner alma mater Cambridge; dort sind sie jetzt noch der Stolz der Corpus Christi Bibliothek, die Fuller nach ihnen „die Sonne des englischen Altertums“ genannt hat; das erste Verzeichnis der überwiesenen Bücher von P.s Hand (mit Zusätzen von seinem Sohne John P.) wird in der Corpus Christi Bibliothek aufbewahrt. 20

Diesen Handschriften verdanken wir die ersten Ausgaben von Gildas, Affer, Aelfric, Matthaeus Paris, der Flores Historiarum und anderer alter Chronisten (eine Anzahl derselben sind in der bekannten Rolls Series in guten Ausgaben veröffentlicht); P. hat die Bedeutung dieses angelsächsischen Schrifttums für Geschichte, Recht, Sprache und Glauben des Landes zuerst erkannt. Auch vom kirchlichen Interesse aus ermutigte er zum Studium 25 des Sächsischen; in den alten Homilien und Schriftauslegungen waren von manchen römischen Irrlehren, u. a. der Wandlung, keine Spuren nachzuweisen.

In Verfolg dieser litterarischen Unternehmungen hat er endlich auch die ersten Versuche des englischen Buchdrucks unter seine fördernde Hand genommen; er ließ von Affer's „Leben Alfreds“ alt-sächsische Lettern schneiden, sie von dem bekannten Drucker John Day 30 1566 in Metall gießen und veranlaßte die Herstellung eines angelsächsischen Glossars (Strype II, 514), das freilich erst lange nach seinem Tode vollendet wurde. —

Durch die kirchlichen Händel und die Hoffränke war ihm sein Lebensabend schwer verbittert worden; bis zur höchsten kirchlichen Stelle aufgestiegen, hatte er in den großen Fragen seinen Willen niemals durchsetzen können, nur vermitteln. Halbe Erfolge waren 35 sein Schicksal geworden; matt und vergrämt starb er am 17. Mai 1575; in dem erzbischöflichen Lambethpalaste ist er beigesetzt. —

Von den zahlreichen Schriften P.s nenne ich nur die wichtigsten (ein genaues Verzeichnis giebt Cooper in den *Athenae Cantabr.* I, 332—36; Hoofs Abdruck in seinem *Life of P.* ist ungenau und lückenhaft). I. Werke: *De Antiquitate Ecclesiae et* 40 *Privil. Eccl. Cantuar. cum archiepisc. eiusdem septuaginta*, gedruckt von J. Day in einem Folioband 1572 (enthält 6 Traktate: 1. *De Vetustate Brit. Eccl. Testimonia*; 2. *De Archiepisc. Cantuar.*, 70 Monographien der Erzbisch. von Cant. von Augustin bis Kardinal Pole; die *vita Matthaei* (d. h. Parkers), die 70. Nummer, von Jocelyn zusammengestellt und (nach Strype) von P. „korrigiert und vollendet“, erschien 45 später; 3. *Catalogus Cancellariorum, Procanc. etc. Cantab. ab anno 1500—1571*; 4. *Indulta Regum* (königliche die Univerfit. betr. Verordnungen); 5. *Catal. librorum donatorum ab archiep.* (1574); 6. *De Scholarum Collegiorumque Cantabr. Patronis et Fundatoribus*, Neuausg. 1605 in Hannover (ohne den Matthaeus) und von E. Drafé in London 1729). — *The Whole Psalter transl. into Engl. Metre*, 50 *print. at London by John Day* (s. a.) — *A Testim. of Antiquitie shewing the Auncient Fayth in the Ch. of E. touching the Sacram. of the Body & Bloude of the Lord above 600 years ago*, London (1567), Oxford 1675. — *An Admonition for the necessity of the . . . state of Matrimony, godly et agreeable to law*, London 1560; 1563 (in Wilkins *Concilia* IV, 244). — *A Defence of Priest's* 55 *Marriages*, London s. a. — *A godly Admonition of the Decrees . . . of the Counc. of Trent*, London 1564. — *Correspondence* (letters by and to P. 1535—75) edit. by J. Bruce and Rev. Perowne (Parker Soc.), Camb. 1853. — II. Ausgaben (älterer Werke): *Flores Historiarum per Matth. Westmonasteriensem collecti, de rebus Brit. ab exordio mundi usque ad a. d. 1307*, London 1567—70. — 60

Alfredi Regis res gestae ab Asserio . . . conscr., London 1570. — Matth. Paris Mon. Alban., Angli, Hist. Major, a Guilelmo Conquaest. ad ultim. ann. Henr. III, London 1571. — The Gospels of the Fower Evangelists, transl. in the olde Saxons tyme . . . into the vulgar tongue of the Saxons etc., London 5 4°, 1571. — Hist. Brev. Th. Walsingham ab Edw. I ad Henr. V et Ypodigma Neustriae vel Normanniae, London, Fol. 1574; (außer den genannten sind von P. eine große Anzahl kleiner Schriften liturgischen, disziplinellen, kirchenpolitischen Inhalts, die nur zeitgeschichtlichen Wert haben, gedruckt). **Rudolf Bubenfieg.**

Parker, Theodor, gest. 1860. — Vgl. über Theodor Parker: Weiß, Life of Parker, 10 London 1863. — Ferner die in seinem Todesjahre gehaltenen kurzen Gedächtnisreden: Vinus, Lecture on Parker, London 1860; Barnett, The late T. Parker, London 1860; Channing, Life of T. Parker, London 1860. — Endlich die zu derselben Zeit in verschiedenen periodischen Zeitschriften erschienenen Aufsätze, wie in der Revue Suisse, Januar 1861. — Revue des deux mondes, Oktober 1861. Bibliotheca sacra von Part und Taylor. Vol. 18. — 15 The American Quarterly Church Review, 1859, p. 543. — The Christian Observer, 1860, p. 467. — In deutschen Uebersetzungen erschienen: Der Discourse of matters pertaining to religion, übersetzt von Wolf, Archidiaconus in Kiel, Kiel 1848. — Zehn Predigten über Religion, Leipzig 1853. — Sämtliche Werke, übersetzt von Zietzen, Leipzig 1854.

Th. Parker, der Hauptvertreter der neueren unitarischen Schule in Nordamerika, wurde 20 geboren am 24. August 1810 in der Nähe von Lexington im Staate Massachusetts. Sein Vater, ein Farmer, war Freidenker. Die Sorge für die religiöse Erziehung der Kinder fiel der Mutter anheim. Sie war wohl bewandert in der hl. Schrift, und ihre subjektive Frömmigkeit konnte nicht ohne Einfluß bleiben auf die Entwicklung ihrer Kinder. 25 Wir werden uns nicht irren, wenn wir in den negativen Tendenzen Parkers den Einfluß der väterlichen Denkweisen erkennen und dagegen den hier und da in seinen Schriften sich offenbarenden allgemein religiösen Enthusiasmus als eine Mitgift seiner frommen Mutter betrachten. Th. Parker zeichnete sich von frühester Jugend an durch einen ungewöhnlichen Wissensdurst aus. Alle seine Ersparnisse benutzte er, sich eine kleine 30 Bibliothek anzuschaffen, und jede freie Stunde verwendete er zum Studium. Als die Schule, welche Parker besuchte, eine Zeit lang von einem Geistlichen verlassen wurde, unterrichtete ihn dieser in den Anfangsgründen des Lateinischen und Griechischen, und Parker brachte es in kurzer Zeit so weit, daß er die wichtigsten Klassiker lesen konnte. Mit seinem 17. Lebensjahre bezog er die Universität (Harvard College) in Cambridge, nahe bei Boston, wo er sich mit allgemein wissenschaftlichen Studien beschäftigte, um sich 35 für den Eintritt in die theologische Schule vorzubereiten. Da ihm jedoch hierzu die Mittel fehlten, so sah er sich genötigt, seine Zuflucht zum Unterrichten zu nehmen. Im Jahre 1831 ging er als Hilfslehrer nach Boston und 1832 errichtete er eine eigene Schule in Watertown. Während dieser ganzen Zeit arbeitete Parker mit Energie an seiner eigenen Fortbildung. Neben dem Hebräischen, Griechischen und Lateinischen 40 beschäftigte er sich mit dem Spanischen, Französischen und Deutschen; außerdem lernte er Italienisch, Portugiesisch, Holländisch, Isländisch, Chaldäisch, Arabisch, Persisch, Koptisch, Aethiopisch und später auch Schwedisch und Dänisch.

Im Jahre 1834 trat er mit vorzüglichen Vorkenntnissen in die theologische Schule von Harvard College zu Cambridge ein. Es ist interessant, zu sehen, wie er damals 45 noch am traditionellen, orthodox-unitarischen Glauben festhielt. In einem Briefe vom 2. April 1834 schreibt er: „Du fragst nach meinem Glauben! Ich glaube an die Bibel. Ich glaube, es giebt Einen Gott, der von Ewigkeit gewesen ist, der die Guten belohnen und die Bösen bestrafen wird, sowohl in diesem Leben, als auch in dem zukünftigen. Diese Bestrafung mag vielleicht ewig sein. Ich glaube, daß Christus Gottes Sohn war, 50 wunderbar empfangen und geboren. Ich glaube nicht, daß unsere Sünden vergeben werden, weil Jesus gestorben ist. Ich kann nicht begreifen, wie das möglich sein soll.“ So stand er damals noch ganz auf dem altunitarischen Standpunkte. Aber jetzt bereitete sich der Wechsel vor, der ihn nachher zum Haupte einer neuunitarischen Schule gemacht hat. Er begann seine theologischen Arbeiten mit dem Studium der deutschen 55 Rationalisten. Er eignete sich die kritischen Ansichten de Wettes an, studierte die Werke von Eichhorn, Ammon, Paulus, Wegscheider, aber auch Staudlin und Storr, schrieb „Winke über deutsche Theologie“ und las daneben Spinoza, Descartes, Leibniz, die Wolfenbütteler Fragmente, Lessing, Herder. Als er mit seinen so gewonnenen Ansichten offen hervortrat, fand er mannigfachen Widerspruch. Es herrschte damals eine eigentüm- 60 liche konservative Richtung im amerikanischen Unitarismus. Er hatte sich erst seit kurz

Zeit die Stellung einer anerkannten christlichen Denomination erkämpft, die sich von den übrigen nur durch Verwerfung der Trinitäts- und Versöhnungslehre unterschied, und während er vorher der Sammelpfad aller negativen Elemente gewesen war, regte sich jetzt das Bestreben, durch Beibehaltung möglichst vieler supranaturaler Elemente den übrigen Sekten ebenbürtig zur Seite zu stehen. Daher der Widerspruch, den Parker fand, und schon jetzt bereitete sich die Scheidung der alten und neuen Schule vor, die später im Jahre 1841 durch Parkers Auftreten in Boston zum Ausbruch kam.

Als Kandidat setzte Parker seine Studien der deutsch-rationalistischen Schule fort und wurde von Schritt zu Schritt weiter getrieben auf dem Wege des Zweifels und der Negation. Im Jahre 1837 fand er seine erste Anstellung als Prediger in West-Roxburg. Im Mai 1841 wurde er aufgefordert, bei der Ordination eines unitarischen Geistlichen in Boston die Predigt zu halten. Er predigte in Gegenwart vieler Geistlichen „über das Bleibende und Vergängliche im Christentum“. Dies war die Krisis, sagt Parker selbst. Seine Bostoner Amtsbrüder wollten ihn jetzt auf ihren Kanzeln nicht mehr predigen lassen, aber diese Maßregel diente nur dazu, die Popularität Parkers zu 15 mehren. Da man ihn auf den Kanzeln Bostons nicht mehr hören konnte, so wurde er aufgefordert, Vorlesungen zu halten. Das that er denn auch, und im Frühjahr 1842 gab er diese Vorlesungen heraus unter dem Titel: *A Discourse of matters pertaining to religion*.

Die Bostoner Predigt über das Bleibende und Vergängliche im Christentum und 20 dieser Discourse waren ein lauter Aufruf an alle Unitaner, ihren inkonsequenten alt-unitarisch-supranaturalistischen Standpunkt aufzugeben. Dieser Aufruf fand bei der schon vorher berührten kirchlichen Stimmung wenig Anklang unter den Geistlichen. Nachdem die Gottheit Christi aufgegeben war, hatte man, um als eine wahrhaft christliche Denomination gelten zu können, die Idee eines göttlichen Lehrers substituiert. Dies ließ sich 25 jedoch nur aufrecht erhalten, wenn man sich für seine Autorität auf die Wunder und für seine Infallibilität auf die Inspiration berief. Parker stieß mit seinen Theorien Beides um, und obgleich es die Konsequenzen des eigentlich unitarischen Charakters waren, die er damit enthüllte, so zog man sich doch erschrocken von diesen letzten Konsequenzen zurück.

Mit dem *Discourse of matters pertaining to religion* war Parkers theologische 30 Entwicklung zum Abschluß gekommen. Sein Pfarramt in Roxburg behielt er vorläufig bei. Im Jahre 1843 unternahm er eine Erholungsreise nach Europa, bereiste England, Frankreich, Italien und Deutschland, wo er sich namentlich auf den Universitäten umfah. In Berlin hörte er Vorlesungen von Schelling, Vatke, Twisten. In Halle besuchte er 35 Tholuck, in Heidelberg Ullmann und Gerbinus, in Tübingen Ewald und Baur, in Basel de Wette. Im September 1844 kehrte er nach Amerika zurück, trat zunächst sein Amt in Roxburg wieder an, siedelte aber bald nach Boston über, wo er vierzehn Jahre lang in den beiden größten Konzertsälen als Geistlicher der kongregationalistischen Gemeinde predigte. Hier entfaltete er auch eine bedeutende soziale Wirksamkeit im Kampfe gegen die 40 Trunksucht und Sklaverei. Im Jahre 1859 machte ein Blutsturz seiner Wirksamkeit ein Ende. Er ging nach Italien, wo er 1860 zu Florenz starb. Die Schriften Parkers erschienen einzeln und gesammelt zu verschiedenen Malen in Boston. In Europa erschienen: *The collected works of Th. Parker*. Edited by F. T. Cobbe, London 1863.

Th. Parker ist seiner theologischen und kirchlichen Stellung nach der Hauptvertreter 45 der neueren Schule des amerikanischen Unitarismus, die sich von der alten Schule dadurch unterscheidet, daß sie die Autorität der hl. Schrift verwirft und in einem reinen Theismus die Religion der Zukunft meint gefunden zu haben, die aber dabei auf bedenkliche Weise dem Pantheismus entgegensteuert. Damit hat der Unitarismus dieselbe Entwicklung durchgemacht, wie der deutsche Rationalismus. Auf dem ergetischen Felde 50 geschlagen, hat er sich auf das philosophische Gebiet begeben. Er verhehlt sich seinen Widerspruch gegen die hl. Schrift nicht länger und proklamiert nun das ausschließliche Recht der reinen Vernunft. Coleridge ruft den Unitariern zu: „Die Sozinianer würden nicht mehr für eheliche Leute gehalten werden, wenn sie ihres Nachbarn Testament mit ebender- 55 derselben freien Interpretation auslegen wollten, wie die hl. Schrift.“ Ebenso auch Parker: „Wenn das Athanasianische Symbolum, die 39 Artikel der Kirche von England und die päpstliche Bulle Unigenitus heutiges Tages in einem griechischen Manuskript aufgefunden und als das Werk eines Apostels nachgewiesen würden, so würde der Unitarismus sie in gutem Glauben interpretieren und leugnen, daß das Dogma von der Dreieinigkeit oder von dem Falle des Menschen darin enthalten sei“. Parker hatte es so

Nur erkannt, daß seine unitarischen Vorgänger im Unrecht waren, wenn sie ihren Unitarismus aus der Bibel rechtfertigen wollten. Da thaten sich ihm nun zwei Wege an. Entweder mußte er das Unrecht des Unitarismus erkennen und zu einer offenbaren gläubigen Denomination zurückkehren, oder er mußte an seinem Unitarismus festhalten, dann aber die Autorität der hl. Schrift gänzlich verwerfen. Parker wählte das letztere und betrachtete sich von nun an als den großen Reformator, der seine Zeit von „den Götzen der Bibel“ befreien sollte.

Zur Aufstellung einer neuen und reineren Religionslehre sah sich Parker nun auf seine eigenen Hilfsquellen angewiesen. Er fand in seiner Seele drei instinktive religiöse Vorstellungen. Zuerst eine instinktive Vorstellung des Göttlichen, das Bewußtsein, daß es einen Gott giebt. Ferner eine instinktive Vorstellung dessen, was recht ist: das Bewußtsein, daß es ein Moralgesetz giebt, das wir zu beobachten haben. Und endlich eine instinktive Vorstellung der Unsterblichkeit. Das ist die von der deutschen Rationalisten herübergenommene Trias von Gott, Tugend und Unsterblichkeit. Von diesen drei Grundbegriffen aus entwickelt nun Parker sein System teilweise auf dem Wege der Induktion, teilweise auf dem der Deduktion. Auf dem Wege der Induktion, indem er sammelte, was die verschiedensten Völker über Gott, Tugend und Unsterblichkeit gedacht haben. Hier weist er denn auch der Bibel und der Lehre Jesu ihren Platz an. Auf dem Wege der Deduktion, indem er die instinktiven Vorstellungen seiner Seele über Gott, Tugend und Unsterblichkeit begrifflich formulierte und die Konsequenzen daraus zog. So gewinnt Parker dasjenige, was er „absolute Religion“ nennt, die als das eigentlich ewige Element den wechselnden und in einem fortwährenden Fluß befindlichen Erscheinungen der verschiedenen Volksreligionen und Theologien zu Grunde liegt.

Wir haben nun noch zu sehen, wie sich die Lehre Parkers im einzelnen gestaltet. Der Gottesbegriff Parkers ist am wenigsten anstößig, obgleich sich hier sehr bedeutende pantheistische Hinneigungen zeigen. Er hält mit einer gewissen Energie an der Idee eines persönlichen Gottes fest, obgleich er den philosophischen Wert solcher Bestimmungen bezweifelt. „Wir sprechen von einem persönlichen Gotte. Wenn wir damit allein verneinen, daß er die Beschränkung der unbewußten Materie hat, so ist das nicht unrichtig.“ „Kann er unbewußt und unpersönlich sein, wie ein Moos oder der himmlische Ather? Kein Mensch wird das behaupten.“ Daneben finden wir aber eine Reihe ganz pantheistisch klingender Sätze: „Gott ist der Grund der Natur, er ist das Bleibende in dem Vorübergehenden, das Reale in der Welt der Erscheinungen. Die ganze Natur ist nur eine Darstellung Gottes für die Sinne.“ „Die Naturkräfte, Schwerkraft, Elektrizität, Wachstum, was sind sie anders, als verschiedene Weisen der göttlichen Thätigkeit.“ „Das ist das Verhältnis Gottes zur Materie. Er ist immanent in derselben und fortwährend thätig.“ „Diese Immanenz Gottes in der Materie ist die Basis seiner Wirksamkeit.“

An diese Lehre von der Immanenz Gottes in der Materie schließt Parker im zweiten Buche seines Diskurses die Lehre von der Inspiration an: „Wenn Gott gegenwärtig ist in der Materie, so ist das Analogon, daß er auch gegenwärtig ist in Menschen.“ „Die Inspiration ist, wie Gottes Allgegenwart, nicht beschränkt auf die wenigen Schriftsteller, für welche Juden, Christen und Muhammedaner sie in Anspruch nehmen, sondern sie erstreckt sich über das ganze menschliche Geschlecht. Mosis und Moses, David und Pindar, Leibnitz und Paulus, Newton und Simon Petrus empfangen alle in ihren verschiedenen Weisen den einen Geist vom höchsten Gott.“ In dieser Bestimmung der Inspiration und namentlich in der Vermischung derselben mit Gottes Allgegenwart ist es wieder leicht, den pantheistischen Zug zu erkennen, der sich durch das ganze System hindurchzieht.

Ein Schuldgefühl kennt Parker nicht. Er hat keine Ahnung davon, daß die Gemeinschaft des Menschen mit Gott durch die Sünde aufgehoben und durchbrochen ist. Aber er ist damit nur das legitime Kind des alten Unitarismus, der durch die Lehrenung der Versöhnung, die durch Christum Jesum geschehen ist, dem konsequenten Denken nur diese Alternative offen gelassen hat. Natürlich muß nun auch Parkers Lehre vom Menschen der Lehre der hl. Schrift geradezu entgegengesetzt sein. Er legt sich die Frage vor: „Von welchem Punkte ging die menschliche Entwicklung aus? Von der Zivilisation und der wahren Verehrung des einen Gottes, oder vom Kannibalismus und der Vergottung der Natur? Ist das Menschengeschlecht gefallen oder hat es sich erhoben?“ Die Antwort ist: „Entwicklung vom Niederen zum Höheren, und nicht umgekehrt.“

Über die Sünde spricht sich Parker zuerst mit ganz besonderer moralischer Energie aus. „Sünde ist eine bewußte, freiwillige Verletzung eines uns bekannten göttlichen

Gesetzes. Gottlos handeln, das ist Sünde. Sie stammt nicht aus einem Mangel intellektueller oder moralischer Begriffe, sondern aus einem Widerwillen, das uns bekannte Rechte zu thun, und aus einer Willensneigung, das uns bekannte Unrecht zu thun. Das Gewissen ruft dem Menschen zu: „du sollst“, aber es läßt uns frei, ob wir gehorchen wollen, oder nicht. Dann setzt er in sehr schöner Weise auseinander, daß, wenn das Gewissen ihn zwingen würde, gut zu handeln, er dazu nur „gravitieren“ würde und aufhören müßte, eine freie Persönlichkeit zu sein. Aber bald fällt er in ganz lage, pantheistische Ansichten zurück. „Wie wir die Herrschaft über unseren Körper nur durch Experimente erlangen, indem wir nur durch allerlei Versuche es lernen, zu laufen, so müssen wir auch durch Experimente lernen, unseren Willen recht zu gebrauchen, daß wir das Gesetz Gottes halten. Man sagt, daß die Sünde ein Fall ist. Ja sie ist ein Fall, wie des Kindes erster Versuch, zu gehen, ein Stolpern ist. Aber das Kind lernt durch Stolpern aufrecht gehen. Jeder Fall ist ein Fall aufwärts.“ Das ist offenbar die Lehre des Pantheismus und zeigt deutlich, wie schwankend die Grenze ist, die seinen Theismus von dem Pantheismus scheidet.

Wir enthalten uns weiterer Mitteilungen aus den Lehren Parkers, da mit den gegebenen sein naturalistischer Standpunkt genügend gekennzeichnet ist, und fügen nur noch einen Auszug aus seiner Predigt über die populäre Theologie hinzu, um zu zeigen, mit welcher Leichtfertigkeit, ja mit welcher blasphemischen Erbitterung Parker gegen alle supranaturalen Elemente der kirchlichen Lehre polemisiert. Er schildert seinen Zuhörern die populäre Theologie in folgender Weise: „Nach der populären Theologie giebt es in der Gottheit drei anerkannte Personen. — Da ist zuerst „Gott der Vater“, der Schöpfer Himmels und der Erde und alles, was darinnen ist, besonders bemerkenswert wegen dreier Stücke. Zuerst wegen seiner großen Willens- und Thatkraft; zweitens wegen seiner großen Selbstsucht; drittens wegen seiner großen zerstörenden Gewalt. Gott der Vater ist das grimmigste Wesen im ganzen Universum; weder liebevoll, noch liebenswert. — Da ist ferner „Gott der Sohn“, welcher der Vater im Fleische ist, mit mehr Menschlichkeit und viel weniger Selbstsucht und Verderblichkeit, als man dem Vater zuschreibt. Nichtsdestoweniger ist in der populären Theologie die Liebe des Sohnes gegen die Menschen stets nur eine beschränkte. Es ist nicht Lehre der populären Theologie, daß der Sohn wirklich die Übertreter liebt. — Da ist drittens „Gott der hl. Geist“, der sich fortwährend ausbreitet, ohne geteilt zu werden, und wirkt, ohne sich zu erschöpfen. Aber weit breitet er sich nicht aus und viel wirkt er nicht, und ist leicht betrübt und verschüchelt. — Man behauptet gewöhnlich, es gäbe nur drei Personen in der Gottheit. Aber in Wahrheit hat man noch eine vierte Person in dem populären Gottesbegriffe der christlichen Theologie, nämlich den Teufel etc. Es finden sich Aeußerungen, die noch blasphemischer sind, als diese, und es ist jedenfalls ein trauriges Zeichen, daß Parker es wagen durfte, die gebildeten Klassen Nordamerikas mit einer solchen Polemik zu unterhalten.“

Welchen Einfluß Parker auf die Geschichte des Unitarismus ausüben wird, läßt sich nicht übersehen, aber von vornherein sollte man ein Doppeltes erwarten. Parker hat den inneren Widerspruch des alten Unitarismus unabweislich dargelegt. Wenn dieser Widerspruch erkannt wird, so werden die ernstesten Gemüther sich den orthodoxen Denominationen wieder zuwenden, eine Vermutung, die durch den in den letzten Jahren in Amerika häufig vorgekommenen Übertritt unitarischer Prediger zu presbyterianischen Kirchen bestätigt zu werden scheint. Die anderen werden sich eine Zeit lang mit dem Naturalismus und Theismus Parkers begnügen, aber mehr und mehr dem Pantheismus und Atheismus in die Arme getrieben werden. Aber dem alten Unitarismus hat seine Stunde geschlagen, und wie Parker sagt: „Er muß aufhören, den Fortschritt der Theologie zu repräsentieren. Eine andere Schule wird dieses Amt auf sich nehmen und dem Kinde einen Namen geben, das der Unitarismus in die Welt gebracht hat, aber nicht anzuerkennen mag.“

Fr. Lührs.

Parmenian s. d. A. Donatismus Bd IV S. 795, 8 ff.

Parodie s. Pfarrei.

Parsismus. — Litteratur: Hyde, Historia religionis veterum Persarum eorumque magorum, Oxford 1700; Rhode, Die heilige Sage und das gesamte Religionsystem der Baktrer, Meder und Perjer oder des Zendvolkes, Frankfurt a. M. 1820; Spiegel, Avesta die

heiligen Schriften der Parsen übers., Leipz. 1852. 59; ders., *Iranische Altertumskunde*, Leipzig 1871—78; Windischmann, *Zoroastrische Studien*, Berlin 1863; Haug, *Essays on the sacred language writings and religion of the Parsis*, 3. Aufl. herausgeg. von West, London 1884; Darmesteter, *Haurvatât et Ameretât*, Paris 1875; ders., *Ormazd et Ahriman*, Paris 1877; 5 Dunder, *Geschichte des Altertums*, Bd IV; Justi, *Geschichte des alten Persiens*, Berlin 1879; Jackson, *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, New-York 1899; Geiger, *Ostiranische Kultur im Altertum*, Erlangen 1882; Söderblom, *La vie future d'après le Mazdéisme*, Paris 1901; Dosabhai Framji Karaka, *History of the Parsis*, London 1884; Etave, *Ueber den Einfluß des Parsismus auf das Judentum*, Haarlem 1898; Jackson, *Die iranische Religion* (Grundr. 10 der iran. Phil. II, 612—710; Tiele, *Geschichte der Religion im Altertum* übers. v. Gerich, Bd II, Gotha 1903.

Parfismus ist der gebräuchliche Name für die Religion, die in geschichtlicher Zeit über ganz Iran verbreitet war, der also vor allem die Perser, Meder und Baktrer er- geben waren, bis sie durch den Islam verdrängt wurde. Die Bezeichnung stammt daher, 15 daß die heutigen Bekenner der Religion in Indien Parsi genannt werden. Andere Namen dafür sind: Zoroastrismus nach dem Stifter der Religion oder Mazdaismus nach dem Namen des höchsten Gottes; auch bezeichnet man wohl die Parsen als Feueranbeter, weil der Kult des Feuers besondere Bedeutung in der Religion hat.

Der Parfismus ist religionsgeschichtlich von größtem Interesse einmal, weil durch 20 seine Vergleichung mit der nahe verwandten indischen Religion sich die ursprüngliche arische Religion erschließen läßt und damit sicheres Material gewonnen wird für eine Zeit, die jenseits direkter geschichtlicher Bezeugung liegt; andererseits, weil er entschieden den Höhepunkt der selbstständigen Entwicklung heidnischer Religion bezeichnet. In keiner anderen heidnischen Religion sind die religiösen Probleme so tief erfaßt und so befrie- 25 digend gelöst, wie hier; in vielen Punkten kommt der Parfismus den Offenbarungsreligionen sehr nahe, obgleich es nicht zweifelhaft sein kann, daß er ursprünglich ebenso, wie die übrigen heidnischen Religionen, auf Naturverehrung beruhte. Infolgedessen bietet er auch für Theologen hervorragendes Interesse. Dazu kommen noch die vielfachen Berührungen, die zwischen seinen Bekennern und dem jüdischen Volke stattgefunden haben, 30 so daß die geschichtliche Möglichkeit gegenseitiger Beeinflussung damit gegeben ist. Das hat natürlich dazu geführt, daß man auf der einen oder andern Seite Entlehnungen religiöser Vorstellungen und Lehren angenommen hat, wobei es merkwürdig ist, daß alttestamentliche Theologen parfische Elemente im Judentum und danach auch im Christen- tum annehmen, während die Iraniten mehr geneigt sind, den Parfismus durch jüdische 35 Lehren beeinflusst sein zu lassen. Was die letztere Ansicht betrifft, so ist zu bemerken, daß die Religion, wie sie im Avesta vorliegt, bereits ein so festgefügtcs System darstellt, daß es unmöglich ist, für die spätere Zeit noch das Eindringen fremder Lehren anzunehmen; es müßte also Entlehnung aus anderen Religionen in die Zeit vor Zoroaster verlegt werden oder man müßte annehmen, daß der Stifter bei der Ausbildung seines 40 Systems durch fremde Ideen beeinflusst war. Eine sichere Entscheidung darüber ist nicht möglich, da wir die vorzoroastrische Gestalt der iranischen Religion nicht kennen, sondern sie nur durch Vergleichung mit der ältesten indischen Religion bis zu einem gewissen Grade erschließen können. Doch ist alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß wir es im Parfismus mit einer genuinen, allerdings durch eine mächtige prophetische Persönlichkeit 45 bestimmten, Entwicklung der altarischen Naturreligion zu thun haben. Ob dabei nun aber geschichtlicher Zusammenhang vorliegt, oder nicht: jedenfalls sind die Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen zwischen Parfismus und Judentum resp. Christentum für den Religions- forser und Theologen von höchstem Interesse.

Die Hauptquelle für unsere Kenntnis des alten Parfismus ist die hl. Schrift des- 50 selben, das Avesta. Außerdem haben wir für die ältere Zeit nur einige Notizen bei griechischen Schriftstellern (bei Herodot, Ktesias, Theopomp, Plutarch), die für die Altersbestimmung des Avesta und des darin enthaltenen religiösen Systems von Wichtigkeit sind. Das Avesta ist uns nicht in seiner ursprünglichen Gestalt und seinem einstigen 55 Umfange erhalten, sondern in neuer Anordnung und mit Verlust umfangreicher Stücke der früheren Sammlung. Doch sind wir berechtigt anzunehmen, daß nichts verloren gegangen ist, das für die Religion oder wenigstens für die religiöse Praxis von Bedeutung war, und wir dürfen den jetzigen Text unbedenklich als Bestandteil des ursprünglichen Avesta betrachten. Einzelne verlorene Teile sind uns auch noch in der mittelpersischen 60 Litteratur erhalten. Die parfische Tradition berichtet, daß zur Zeit der Achämeniden zwei vollständige Exemplare des Avesta vorhanden waren; davon soll das eine bei dem Brande von Persopolis zu Grunde gegangen, das andere von Alexander d. Gr. nach

Griechenland verschleppt worden sein, so daß die Parsen in der folgenden Zeit auf die mündliche Überlieferung der heiligen Texte angewiesen waren. Es ist verständlich, daß sich dabei nur das erhielt, was für die religiöse Praxis notwendig war. Eine systematische Darstellung der religiösen Lehre hat das Avesta allem Anschein nach ebensowenig erhalten, wie die hl. Schriften der Indier, sondern es war wohl ursprünglich lediglich für die religiöse Praxis bestimmt. Unser Avesta enthält liturgische Stücke, daneben ursprünglich epische Bestandteile, die aber ebenfalls für die liturgische Recitation eingerichtet worden sind (die sog. Yascht), und endlich das Ceremonialgesetz. Das alte Avesta war nicht nur Religionsbuch, sondern enthielt auch Stücke mehr weltlichen Charakters, über Recht und Gesetz, Heilkunde, Naturwissenschaft u. s. w. Nach der parthischen Tradition sind nun 10 in der späteren Zeit nach dem Untergang der griechischen Herrschaft mehrfach schriftliche Neuredaktionen des Avesta veranstaltet worden, und zwar auf Grund der mündlichen Überlieferung und der nach verschiedenen Ländern verstreuten Stücke des ursprünglichen Textes. Die erste Redaktion wird dem Artaxerxes III. (Volagezes I. 54—78 nach anderen Vol. III 148—191) zugeschrieben. Dann folgt die des ersten Sasaniden 15 Artaxerxes Sohn des Papak (226—240), an der besonders der Ratgeber des Königs Tansar beteiligt war. Eine dritte Redaktion veranstaltete dessen Nachfolger Schahpuhar I. (240—271), wohl veranlaßt durch die zu seiner Zeit auftretende Ketzerei des Mani; er soll die in Indien, Griechenland u. s. w. verstreuten Stücke des alten Avesta wieder damit vereinigt haben. Als vierte Redaktion wird die des Schahpuhar II. (309—379) genannt, 20 und als deren Verfasser Arturpat, Sohn des Maraspand. Endlich ist eine abschließende Festsetzung des Textes erfolgt unter Khusrōi Anoscharaban (531—579). Auch diese steht wohl in Zusammenhang mit einer Ketzerei, die sich innerhalb des Zoroastrismus erhob, der des Mazdak, die kurz vor dem Regierungsantritt des Königs 528 unterdrückt worden war. Aus diesen Neuredaktionen ging das Avesta hervor als eine Sammlung von be- 25 deutendem Umfange, und es hat sich in dieser Gestalt noch erhalten bis weit in die Zeit der arabischen Herrschaft hinein. Wir besitzen aus dem Ende des 9. Jahrhunderts eine ausführliche Übersicht über den Inhalt dieses sasanidischen Avesta, von dem damals nur ein geringer Teil bereits verloren gegangen war; das heutige Avesta aber stellt nur einen verhältnismäßig geringen Bruchteil desselben dar. Wie viel neue Bestandteile durch 30 diese Neuredaktionen dem alten Texte hinzugefügt wurden, entzieht sich natürlich unserer Beurteilung; dieselben sind aber jedenfalls in der folgenden Zeit wieder davon abgefallen, so daß der uns verbliebene Rest unbedenklich als Überrest des ursprünglichen Avesta angesehen werden darf. In sasanidischer Zeit ist außerdem eine Übersetzung der heiligen Schriften in die damals herrschende Sprache, das Pehlevi oder Mittelpersisch, veranstaltet 35 worden, die noch heute bei den Parsen ebensogut kanonisches Ansehen genießt, wie die heiligen Schriften selbst. Daher stammt der Name Avesta va Zend, d. h. heiliger Text und Erklärung, woraus die gewöhnliche Bezeichnung Zend Avesta entstanden ist. An das Avesta schließt sich dann in sasanidischer und arabischer Zeit eine reiche theologische Litteratur in mittelpersischer Sprache an, aus der einige Hauptwerke hier genannt sein 40 mögen: Bündahischn, wichtig für die Kosmogonie und Eschatologie, wahrscheinlich durchweg auf einem uns verlorenen Avestatext beruhend; Dinkart, eine sehr umfangreiche Sammlung von Erörterungen über religiöse Fragen, darin auch die oben gegebenen geschichtlichen Notizen und die Übersicht über den Inhalt des Avesta; Ardā Virāf nāmāk das Buch von A. V. eine Schilderung von Himmel und Hölle; Mainyō i Khard, die 45 Aussprüche des Geistes der Weisheit, hauptsächlich ethische Fragen behandelnd. Für die iranische Mythologie ist das Schāhnāmeh von Firdausi von großer Bedeutung.

Die Frage nach dem Alter und Entstehungsort der Avesta hängt auf das engste zusammen mit der anderen nach Heimat und Zeitalter des Zarathuschtra. Dieser ist der Stifter der Religion und nach parthischer Ansicht auch der Verfasser des ganzen Avesta. 50 Thatsächlich stammt das Avesta aus verschiedenen Zeiten und nur die ältesten Stücke (die sog. Gāthā) gehören dem Z. oder wenigstens den Anfängen der Gemeinde an. Nach späterer parthischer Überlieferung war Z. ein Westiranier; er war danach in der medischen Provinz Atropatene geboren zur Zeit des Kyros. Aber diese Angabe kann nicht als zuverlässig gelten: die Sprache des Avesta ist ostiranisch und alle darin sich findenden geo- 55 graphischen Angaben weisen nach dem Osten (Persien und Medien sind dem Av. unbekannt); und die geschichtlichen Verhältnisse, die darin erscheinen, passen nur auf die Zeit vor der medischen Herrschaft oder wenigstens vor der Ausdehnung derselben über den Osten. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist die Religion in Ostiran entstanden und hat sich von da am Nordrand des iranischen Hochlandes zunächst nach Medien und weiter nach Persien ver- 60

breitet. Natürlich war Zarathustra Stifter der Religion nicht in dem Sinne, daß er etwas ganz neues verkündigt hätte, sondern er knüpft überall an an die altiranischen Vorstellungen und gestaltet sie nur im Geiste seines Systems um. Daraus erklärt sich auch die Verbreitung der Religion über ganz Iran. Natürlich hat Z. dem Schicksal aller Religionsstifter, für eine mythische Person erklärt zu werden, nicht entgehen können. Demgegenüber ist daran festzuhalten, daß die Nachrichten über das Leben und die Wirksamkeit des Propheten, wenigstens in ihrem Kerne geschichtlich sind, wenn sich auch in späterer Zeit mancher legendarischer Zug daran angeschlossen hat und in der späteren Legende einzelne mythische Elemente sich finden mögen. Das zeigt schon der Name, der durchaus nicht mythisch ist und keine Beziehung zu seiner religiösen Bedeutung hat, sondern ein gewöhnlicher iranischer Personennamenname ist. (Der zweite Bestandteil des Namens ist sicher uschtra Kamel; das griech. *Ζωροάστρης* geht wahrscheinlich auf eine persische Nebenform Zara-uschtra zurück.)

Die alte arische Religion war eine Lichtreligion, beherrscht von dem Gegensatz zwischen Licht und Dunkel: göttlich und mythologisch in göttlichen Personen verkörpert sind das Licht und alle Lichterscheinungen; dagegen sind die Finsternis und alle Naturerscheinungen, die die Wirksamkeit des Lichtes unterbrechen und hemmen, der Tummelplatz von dämonischen Wesen oder in dämonischen Personen verkörpert. Doch hat dieser Gegensatz keine ethische Bedeutung, insofern zwar die lichten Götter Urheber und Hüter der sittlichen Weltordnung sind, aber die Dämonen nicht als Urheber des sittlich Bösen gelten, sondern nur das materielle Wohl der Menschen bedrohen. Im Zarathustra ist der Gegensatz ethisch vertieft und zu entschiedenem Dualismus weitergebildet. Auf der einen Seite steht das Reich des Lichtes und des Guten, auf der anderen Seite ebenso ein Reich der Finsternis und des Bösen. Die alte mythologische Anschauung ist nicht völlig überwunden, aber sie tritt in der eigenen Verkündigung des Propheten (in den sog. Gāthā) völlig zurück und hat auch in den späteren Stücken des Avesta nur untergeordnete Bedeutung. Daher ist der Zarathustra seinem Ursprunge nach als polytheistische Naturreligion zu bezeichnen, aber er hat diese Stufe überwunden und ist zu einer vorwiegend ethischen Religion geworden. Die alte arische Religion hatte schon vor der Trennung der Indier und Iranier eine reiche Mythologie entwickelt, aber die beiden Völker haben nach ihrer Trennung ganz verschiedene Wege eingeschlagen. Die Indier haben das Erbe aus der gemeinsamen Vorzeit nicht nur bewahrt, sondern haben es beständig weiter ausgebildet, so daß schließlich die Mythologie die eigentlich religiösen Vorstellungen völlig überwuchert und ersäufte; dagegen hat der Zarathustra die alten Mythen zwar nicht völlig über Bord geworfen, aber er hat ihnen keinen Einfluß auf das religiöse Denken und Fühlen eingeräumt, ja er hat ihnen ihre ursprüngliche religiöse Bedeutung dadurch genommen, daß in ihm nicht mehr Götter, sondern fast durchweg Heroen als Träger der mythischen Handlung erscheinen. Charakteristisch für den Gegensatz indischer und iranischer Religion ist es vor allem, daß von den zwei alten Gottesnamen der eine, der das geistige Wesen der Gottheit ausdrückt, nämlich asura, bei den Indiern später zur Bezeichnung der Dämonen geworden ist, dagegen bei den Iranern Name des höchsten Gottes geblieben ist (in der Form ahura), indes der andere, durch den die Götter als mythologische Personen gekennzeichnet werden, deva, im Indischen Gottesname geblieben ist und bei den Iranern (daeua) Dämonen bezeichnet (vgl. griech. *θεός* und *δαίμων*). Man hat daraus geschlossen, daß die Trennung der beiden Völker durch die Verschiedenheit der religiösen Grundanschauung veranlaßt worden sei, und diese Ansicht ist wohl insofern richtig, als sie das Auseinandergehen in religiösen Anschauungen bereits in die Zeit vor der Trennung verlegt, und der religiösen Verschiedenheit Einfluß auf die schließliche Trennung zuschreibt; der einzige Grund dafür wird sie wohl nicht gewesen sein.

An der Spitze des zarathustrischen Göttersystems steht Ahura Mazda (der Lebendige, Weise oder nach anderer Deutung der weise Herr), der Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, Urheber und Hüter der natürlichen wie der sittlichen Weltordnung, Schöpfer der übrigen Götter und der Menschen. Seine Stellung auch den übrigen Göttern gegenüber ist eine so erhabene, daß die modernen Parsen mit einem gewissen Recht ihre Religion als monotheistisch bezeichnen, indem sie die Bedeutung der anderen Götter mit der der Engel im Judentum und Christentum vergleichen. Im Gegensatz zu seinem Widersacher wird A. M. auch bezeichnet als der heilige oder heiligste Geist. Von der Ewigkeit Gottes ist in unsern Quellen nicht die Rede, denn für die Religion ist vor allem sein schöpferisches Wirken, das sich innerhalb der Zeit vollzieht, von Bedeutung: die Dauer der gesamten Weltentwicklung von den Anfängen der Schöpfung bis zum endgültigen

Sieg des Guten wird in späteren Quellen auf 12000 Jahre berechnet, von denen die Hälfte durch den Kampf der beiden Mächte um die Herrschaft über die Welt ausgefüllt werden. Mit seiner besondern Betonung der göttlichen Welterschöpfung steht der Parfismus ganz allein da unter den heidnischen Religionen, wir finden sonst nirgends eine religiöse Lehre über den Ursprung der Welt und des Menschen. Da A. M. der Urheber der sittlichen Weltordnung ist, wird er auch am letzten Ende als Richter erscheinen, und weil er der Schöpfer der Welt und des Menschen ist, wird er dann die Auferstehung der Toten und die Neuschöpfung der Welt bewirken. Sein Wohnsitz ist der höchste Himmel, das garō demāna (garō nmāna, garōtmān), das Haus der Höhe oder des Lobpreises. Neben A. M. stehen sechs andere Götter, die Amescha spenta (die Unsterblichen, Heiligen), deren Namen sämtlich Abstrakta sind (grammatisch Neutra oder Feminina), Bezeichnungen göttlicher oder menschlicher Eigenschaften: Vohu manō gute Gesinnung, als göttliche Eigenschaft Wohlwollen, Gnade, als menschliche Frömmigkeit bezeichnend; Ascha vahischta beste Gerechtigkeit; Khschathra vairya vorzügliche Herrschaft; Aramaiti Gehorsam; Haurvatāt und Ameretāt Fülle und Unsterblichkeit. In den Gāthā ist die Lehre von den A. sp. noch nicht völlig ausgebildet, wir können da ihre allmähliche Entwicklung verfolgen: die Namen erscheinen dort noch nicht überall als Bezeichnungen göttlicher Personen, sondern sind vielfach noch Appellativa. Deshalb ist auch nicht daran zu denken, daß die Lehre von auswärts entlehnt sein sollte (nach Darmesteter aus der philonischen Philosophie mit ihrem λόγος und den verschiedenen δυνάμεις), sondern sie ist echt parfisch und die 7 A. sp. (mit Einrechnung des Ahura Mazda) erinnern an die 7 Aditya der ältesten indischen Religion, so daß wohl beide aus einer gemeinsamen arischen Vorstellung herausgewachsen sind. Die Aufgabe der A. sp. ist es, dem höchsten Gott bei der Erhaltung und Regierung der Welt zur Seite zu stehen und seine Befehle auszuführen; selbstständige Bedeutung haben sie für die Religion nicht. Die übrigen Götter werden als Yadschata, Verehrungswürdige, bezeichnet; dazu gehören die Götter der alten arischen Mythologie: Mithra der alte Licht- und Sonnengott, Rāman oder Vayu der Wind, der Stern Tischtrya, die Wassergöttin Ardi Sūra Anāhita, die Wassergötter Nairyōsanha und Apām napāt, Verethraghna der Gott des Sieges, ursprünglich Gewittergott, das Feuer und Haoma, der Genius des herausgehenden Opfers, trankts. Der Kult des zuletztgenannten ist altarisch, er steht bei den Indern (als Soma) im Mittelpunkt des gesamten Opferrituals und hat auch im Parfismus seine Bedeutung nicht völlig eingebüßt. Ferner gehören zu dieser Götterklasse Personifikationen sittlicher und religiöser Ideen, so Sraoscha Genius des Gehorsams, Raschnu Gerechtigkeit, Aschi vanuhi gute Ordnung u. a. Alle diese Gottheiten sind Geschöpfe des höchsten Gottes und ihm vollständig untergeordnet; der Geschlechtsunterschied hat bei ihnen keine mythologische Bedeutung. Neben den genannten Bezeichnungen verschiedener Götterklassen bietet das Avesta kein Wort für „Gott“ (soweit nicht ahura dafür gebraucht wird), im Altperf. findet sich бага (Herr) als Gottesname im Sing. und Plur.

Den Göttern stehen Dämonen gegenüber, an ihrer Spitze der oberste Teufel Angra mainyu, der böse oder verderbliche Geist; wie Ahura Mazda ist auch er nicht geschaffen, sondern von Anfang an Gegner Gottes. Sein Bestreben ist es, durch physische und moralische Übel zerstörend in die Schöpfung Gottes einzugreifen, vor allem ist die Existenz der Sünde in der Welt sein Werk und die beständige Verlockung zur Sünde das Ziel seines Wirkens. Darin unterstützen ihn die übrigen Dämonen, seine Geschöpfe (daeva oder drudsch). Die Namen derselben einzeln aufzuführen, ist überflüssig: es sind zu wenig fest umschriebene Persönlichkeiten, meist bloße Abstraktionen, nur wenige scheinen der alten arischen Mythologie anzugehören. Am meisten tritt unter ihnen noch Aeschma daeva hervor, der Dämon des blutigen Zornes, der ja auch als Asmodaios, allerdings mit veränderter Bedeutung, im späteren Judentum Eingang gefunden hat.

Der Dualismus, der sich danach in der Geisterwelt zeigt, geht durch die gesamte Schöpfung hindurch: alles ist entweder von Gott oder vom Teufel geschaffen und trägt danach seinen Charakter bis zum Ende der Weltentwicklung, bei welchem die gesamte teuflische Schöpfung zu Grunde gehen wird. Der Mensch gehört seinem Ursprung nach dem Reich des Guten an, denn er ist von Ahura Mazda geschaffen, aber er kann vermöge seines freien Willens sich für den Widersacher Gottes entscheiden. Über die Schöpfung des Menschen und den Sündenfall haben wir im Avesta keine ausgeführte Lehre, es wird nur immer betont, daß er ein Geschöpf Gottes ist, aber durch die Lüge von Gott abgefallen ist. Jedenfalls erscheint auch da die Sünde als bewußte Auflehnung gegen Gott und als Übergang in das Reich des Teufels. Dagegen finden wir eine ausführ-

liche Darstellung des Sündenfalles im Bundahischn, die wohl im ganzen avestische Anschauungen wiedergibt, wenn auch vielleicht in der Einzelausführung manches dem alttestamentlichen Bericht entlehnt ist. Danach ist der erstgeschaffene Mensch Gayōmart (im Av. Gayō maretan); dieser wird von Ahriman getötet, aber aus seinem Samen 5 entsteht das erste Menschenpaar, Mäschya und Mäschyōi (Mäschya bedeutet einfach „Mensch“). Die beiden verehren zunächst Gott als ihren Schöpfer, dann aber erklären sie: Ahriman hat uns geschaffen, und verehren ihn demgemäß. Also auch hier ist die Lüge die Ursünde, wie im Avesta. Durch den Sündenfall der Menschen ist die Macht der Dämonen auf Erden außerordentlich gewachsen, so daß sie ungescheut ihr Wesen treiben 10 und die Menschen weiter zum Abfall von Gott verleiten können. Den Kampf gegen sie führen zunächst die Heroen, vor allem Nima, Keresaspa und Thraetaona (Dschemschid, Gershasp und Feridun); zuletzt am Beginn der letzten drei Jahrtausende sendet Ahura Mazda den Propheten Zarathuschtra, damit er durch die Verkündigung der Wahrheit und durch das heilige Gebet die Macht der Dämonen bricht und die Menschen zum Gehorham 15 sam gegen den göttlichen Willen zurückführt. Am Beginn jedes folgenden Jahrtausends soll dann ein neuer, aus dem Samen Zarathuschtras stammender, Prophet auftreten, bis am Ende der Weltentwicklung der Saoschyant (part. fut. von su fördern, helfen, also = der zukünftige Helfer) erscheinen wird, Astvatereta der Sohn der Jungfrau Erēdhatsfedhri. Er wird Ahura Mazda und den übrigen Göttern zur Seite stehen in dem letzten Kampfe, in dem die Macht des Teufels völlig gebrochen und sein Reich endgiltig vernichtet werden wird, und er wird mit thätig sein bei der Bewirkung der Auferstehung. Denn am Ende werden die Toten auferstehen zu neuem leiblichen Leben, und sie werden eine neue Erde als Wohnsitz erhalten, in der nichts von der teuflischen Schöpfung mehr vorhanden ist. Die alte Erde wird durch Feuer zerstört werden; in 20 den in diesem Weltbrand schmelzenden Metallen werden die Seelen der Bösen, die bis dahin im Reich des Angra mainyu, in der Hölle, sich aufhalten mußten, gereinigt werden, so daß sie von nun an wieder im Reiche Gottes leben können, dem sie durch ihre Schöpfung angehörten, von dem sie sich aber losgesagt hatten. Der Dualismus, der die gesamte Weltentwicklung von Anfang an beherrscht hat, ist damit am Ende völlig aufgehoben, und es giebt nur noch ein Reich Gottes. Die Lehre von der Auferstehung des Leibes ist als persisch bezeugt durch Herodot (III, 62) und Plutarch (De Is. et Os. 47), der jedenfalls Theopomp benützt hat; Plutarchs Schilderung stimmt völlig überein mit der Darstellung des Bundahischn, sogar in einzelnen Ausdrücken. In der Zeit der Achämeniden war also die Lehre sicher bereits völlig ausgebildet und ist danach als eine echt 30 persische anzusehen.

Durch die eben kurz skizzierte Weltanschauung des Zarismus ist nun auch seine Ethik bestimmt. Der Mensch gehört seiner Schöpfung nach dem Reiche Gottes an, und er soll diese Zugehörigkeit in jeder Weise bethätigen. Er soll den Geboten Gottes gemäß leben, gerecht sein in Gedanken, Worten und Werken und außerdem mit allen Kräften 40 die göttliche Schöpfung fördern, die des Teufels bekämpfen und soweit er es vermag zerstören. So soll er die der guten Schöpfung angehörenden Tiere, vor allem Rind und Hund, pflegen und den Ackerbau fleißig betreiben. Nach dem Verhalten im Leben richtet sich das Schicksal der Seele nach dem Tode; die Entscheidung findet statt an der „Brücke des Richters“ (cinvatō peretu). Die Gerechten können dann in das Reich des Ahura 45 Mazda eingehen, während die Bösen bis zur Auferstehung Bewohner der Hölle werden. Für die, bei denen gute und böse Thaten gleich sind, kennt die spätere Lehre einen besonderen Ort, Hamēstakān genannt. Von großer Bedeutung für den Zarismus ist der Begriff der Reinheit und Unreinheit: alles Unreine ist dämonischen Ursprungs und bringt den Menschen in die Macht der Dämonen, darum soll er seine Zugehörigkeit zum 50 Reiche Gottes auch durch physische Reinheit bethätigen, oder wo er diese mit oder ohne seine Schuld verloren hat, sie durch genau vorgeschriebene Reinigungen wieder gewinnen. Als unrein gilt alles Tote, die Ausscheidungen des menschlichen Körpers, sowie das ganze Geschlechtsleben, soweit es nicht der Fortpflanzung dient. Reine Elemente sind vor allem: Feuer, Wasser und Erde, d. h. die fruchtbare Erde, nicht der unfruchtbare Fels oder 55 Sandboden. Da nun Reines nicht mit Unreinem in Berührung gebracht und dadurch unreinigt werden darf, können die Toten weder beerdigt noch verbrannt werden; sie werden daher auf Türmen (dakhma, die sog. Türme des Schweigens) zum Fraß für die Raubvögel ausgesetzt, und dann die von allem Fleisch entblößten Knochen im Erdgeschloß der Türme aufbewahrt.

60 Da somit der Mensch seine Unterthänigkeit der Gottheit gegenüber durch thatkräf-

tiges Handeln, durch energische Beteiligung an dem großen Kampfe bethätigen soll, hat der Kult, besonders das Opfer, für den Parfismus fast gar keine Bedeutung. Als kräftigste Waffe im Kampfe gegen die Dämonen gilt das Gebet, besonders das Herfagen der im Ab. enthaltenen heiligen Gebete, und die Rezitation der heiligen Schriften. Die letztere ist lediglich Sache der Priester und die Laien können nur insoweit daran sich betheiligen, als sie die Priester dafür bezahlen; dagegen ist eifrige Gebetsübung die Pflicht jedes Parfen. Von Kulthandlungen finden wir nur äußerst wenig im Parfismus, es läßt sich da eigentlich nur die sog. Darunceremonie (av. draona) nennen, eine Darbringung von haoma (s. o.) und kleinen runden mit Fleisch belegten Kuchen, verbunden mit Rezitationen aus dem Avesta. Doch wird dieselbe lediglich von den Priestern vollzogen und die Laiengemeinde nimmt gar nicht daran teil. Außerdem trägt die Unterhaltung der heiligen Feuer kultischen Charakter. Jetzt haben für das religiöse Leben der Parfen die großen jährlichen Feste hervorragende Bedeutung, sie werden durch Gebet, wozu sich vielfach die Gemeinde in den Tempeln versammelt, gefeiert, sind aber vorzugsweise der Erholung und weltlichen Lustbarkeiten gewidmet. Von einem wirklichen Gemeindegottesdienst in unserem Sinne weiß auch der Parfismus nichts. Da der Kult so gering ausgebildet und für die Religion von so geringer Bedeutung ist, kann auch die Stellung der Priester nicht eine so hervorragende sein, wie bei anderen Völkern, namentlich bei den Indern. Zwar wird im Avesta der Priesterstand als der erste bezeichnet und immer vor den Kriegern genannt, aber das bedeutet wohl mehr einen Anspruch, als daß es den wirklichen Verhältnissen entsprach. Im Avesta finden wir als allgemeinen Priestertitel *Athravan* (= Feuerpriester), daneben einzelne Bezeichnungen von Priestern nach ihren verschiedenen Funktionen; bei den Persern zur Zeit der Achämeniden war der (nach Herodot) medische Stamm der *magu* Inhaber des Priestertums. Heute ist das Priestertum in bestimmten Familien erblich und der Zutritt dazu allen anderen verschlossen. 25
Übrigens klagen jetzt selbst Parfen über den Mangel an Bildung bei ihren Priestern: die meisten können nur die Worte des Avesta herfagen, ohne vom Sinn das Geringste zu verstehen. Erst neuerdings hat man durch Errichtung von Hochschulen diesem Übelstande abzuhelfen gesucht, und unter den höheren Priestern findet sich eine Anzahl gelehrter Leute. B. Lindner. 30

Parwain steht 2 Chr 3, 6 zur näheren Bestimmung des Golbes, mit dem Salomo die inneren Wandflächen des großen Tempelraums überzogen haben soll, וְהָיָה הַכֶּסֶף, *LXX χρυσόν τὸ ἐκ Παροβάμ*. Wie in den Verbindungen Gold aus Ophir 1 Chr 29, 4, Gold aus Saba Ps 72, 15 das zweite Wort das Goldland bezeichnet, so wird auch in der oben angeführten Stelle P. die Gegend bezeichnen, aus der das betreffende Gold kommt, eine Annahme, die bereits der griechischen Übersetzung zu Grunde liegt. Aber wo ist P. zu suchen? Da ausdrückliche Hinweise fehlen, so wird man zunächst an das Land denken, das auch sonst das Goldland für das AT ist, an Arabien. Hier giebt es in der That zwei Namen, die mit P. zusammenhängen können. A. Sprenger führt in seiner Schrift „Die alte Geographie Arabiens, S. 54 f. (Bern 1875), aus dem arabischen Schriftsteller Hamdāni um 940 n. Chr. den Ort farwa im südwestlichen Arabien, im Lande der Chanlān in Jemen, an und setzt ihn mit P. gleich. Ed. Glafer (Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens II, 1890, 347 f.) vergleicht dagegen *sāk el-farwain*, das von demselben Schriftsteller als ein Goldbergwerk im nordöstlichen Arabien, in Jemāma, genannt wird. Eine sichere Entscheidung zwischen den beiden Vorschlägen zu treffen, ist kaum möglich; doch sind, wie Sprenger angiebt, in farwa selbst keine Minen gewesen, wohl in dem eine Stunde davon entfernten *el-kofa'a*. Die früher, seit Bochart u. a. üblichen etymologischen Versuche, dem Worte P. einen Sinn abzugewinnen, müssen jedenfalls hinter diesen Vorschlägen zurücktreten. Vgl. auch Ophir, oben S. 400. Guthé. 50

Pasagier. — C. Schmidt, *Histoire et doctrine des Cathares*, II (Paris 1849), p. 294. A. Reander, *Gesch. d. chr. Rel. und Kirche* II, 649. Molinier, *Les Passagiens*, in *d. Mém. de l'acad. des sc. de Toulouse*, Sér. VIII, vol. 10 (1888), p. 428. Flos, *Art. „Passagier“* in *RR* IX, 1556.

Seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts kommen vereinzelt Nachrichten über eine Sekte vor, die bald Pasagii, bald Passagini (auch Passageros) genannt wird. Zum erstenmal wird sie auf dem Konzil zu Verona 1184 unter Lucius III. verdammt, jedoch ohne Angabe ihrer eigentümlichen Lehre (Mansi XXII, 477). Die einzigen Stellen, aus denen man etwas über ihre Ansichten ersieht, finden sich bei Bonacursus (in dessen

Manifestatio haeresis Catharorum, bei d'Achéry, Spicilegium 1, 212), und in einem um 1230 geschriebenen Traktat des Gregor von Bergamo (Specimen opusculi contra Catharos et Pasagios, bei Muratori, Antiquitt. ital. medii aevi, 5, 152). Beide behaupten, die Pasagier hätten gelehrt, daß das mosaische Gesetz buchstäblich gehalten werden müsse, daß der Sabbat, die Beschneidung und die übrigen gesetzlichen Vorschriften, mit Ausnahme der Opfer, immer noch ihre Geltung haben, daß die Trinität ein Irrtum und Christus nur das erste, reinste Geschöpf Gottes sei. Es war demnach eine judaisierende, subordinatianische Partei. Friedrich II. nennt sie in seinem Ketzergesetz von 1224 circumeisi. Sie scheinen sich bis gegen Ende des 13. Jahrhunderts erhalten zu haben; Clemens IV. (1267) und Gregor X. (1274) befahlen den Inquisitoren, „quam plurimos christianos qui. . . se ad ritum judaicum . . . transtulerunt“, als Ketzer zu bestrafen. Nach Landulphus dem Jüngern (Historia Mediolan., c. 41, bei Muratori, Ser. rer. Ital., V, 513) soll die Erkommunikation, mit welcher der Erzbischof von Mailand im Jahre 1133 die Gegner des Kaisers Konrad und des Papstes Anaklet belegte, die Veranlassung gewesen sein, daß zu Rom und in der Lombardei viele sich von Christo ab- und dem Judentum zuwandten. Wir möchten jedoch die Richtigkeit dieser Angabe über den Ursprung der Pasagier bezweifeln, und eher mit Reander (a. a. O.) annehmen, daß die Sekte aus dem Verkehr der Christen mit den Juden entstanden sei. Zahlreiche Zeugnisse beweisen diesen Verkehr. Durch ihr Geld hatten sich die Juden unter Fürsten und Großen Freunde und Beschützer erworben und durch ihre Gelehrsamkeit selbst auf Geistliche Einfluß ausgeübt (Lucas Tudensis, Adversus Albig. errores, Ingolst. 1613, 4°, p. 159; vgl. Reander l. c.). Vielleicht ist der Ursprung der Pasagier bei den Juden in Palästina zu suchen; der Name deutet darauf hin: *passagium*, *passage*, Wanderung, wurde ganz besonders von den Pilgerreisen nach dem heiligen Grabe gebraucht (Ducange, s. v. *passagium*); die Pasagier wären somit aus dem Morgenlande zurückkehrende, judaisierende Pilger. Mehrere Schriftsteller haben den Namen durch *vagabundi* erklärt, mit Beziehung auf das Herumreisen der Juden. Da man überhaupt so wenig von der Sekte weiß, so könnte auch diese Ableitung annehmbar sein. Dagegen ist die von *πᾶς ἄγιος*, bei Ducange, jedenfalls unrichtig. Ebenso irrig ist die Meinung, daß es eine Bezeichnung der Katharer war; diese verwarfen schlechterdings das mosaische Gesetz. Ob die Pasagier eine geschlossene geordnete Gemeinschaft bildeten, ist unbekannt; vielleicht traten sie bloß vereinzelt auf, vornehmlich in Italien, und zumal in der jeder Opposition gegen die Kirche offenen Lombardei. (C. Schmidt †) Bädler.

Pascal, Blaise, gest. 1662. — Litteratur: 1. P. s. Werte: Oeuvres de Bl. P., 35 La Haye, Detune 1779, 5 Bde (ed. Bojjut); Oeuvres complètes de Bl. P., Paris, Gachette, 3 Bde (ed. Lahure). Les Provinciales: 1. Ausgabe 1656 (ohne Ort): Lettres écrites à un provincial par un de ses amis sur la doctrine des Jésuites; neuere Ausgaben: von Abbé Maynard, Paris 1851, 2 Bde; von Lesieur (frit. Text), Gachette 1867, von E. Havet, Paris, Delagrave 1889, 2 Bde; von John de Soyres, Cambridge and London 1880; von Molinier, Paris, Lemerre 1891. In's Lateinische übersetzt 1658 von Wendrock; in's Spanische von Gratian Cordero; in's Italienische von Cosimo Brunetti; in's Englische von Royston 1657; in's Deutsche von Hartmann 1830 u. ö. Les Pensées: 1. Ausgabe von Nicole éd. de Port Royal, Paris, Desprez 1670; von Condorcet (mit Voltaires Anmerkungen, Paris 1776); von Faugère (nach den Manuskripten), Paris, Andrieux 1844; von Havet, Paris, Delagrave 45 1852—1887; von Molinier, Paris, Lemerre 1877—79; von G. Michaut (frit. Text), Fribourg 1896; von Brunschwig, Paris, Gachette 1896; J. J. Astié, Les Pensées disposées suivant un plan nouveau, Lausanne, Bridel; deutsch von J. G. Dreydorff, Leipzig 1875. L'entretien de P. avec M. de Saci nach einem neuen Manuskript veröffentlicht von Gazier in Revue d'histoire littér. de la France 1895. L'Abrégé de la vie de Jésus-Christ (frit. Text) von 50 G. Michaut, Fribourg 1897.

2. Litteratur über P. a) Französische: vgl. die Einleitungen zu den oben genannten Ausgaben der Pensées; Sainte-Beuve, Port-Royal 1860, Bd 2 u. 3; ders., Portraits contemporains, Paris 1846; Cousin, Etudes sur Bl. P., Paris 1857; Binet, Etudes sur Bl. P. neu aufgelegt Paris, Fischbacher 1904 (gehört zum Gebiegensten und Schönsten, was über P. 55 geschrieben worden ist); Mourijon, P. physicien et philosophe, Paris 1885; J. Bertrand, Bl. P., Paris 1891; B. Giraud, P., l'homme, l'oeuvre, l'influence, Fribourg 1898; E. Bourtrou, P., Paris 1900 (die reifste Frucht der neueren P.-Forschung, im Nachstehenden mannigfach benützt); vgl. auch E. Jaquet, disseptième siècle, Etudes littéraires, Paris 1894; J. Brunetière, Etudes critiques sur l'histoire de la Littérature française, Paris, Gachette, 60 Bd 1. 3. 4; J. P. de Zulleville, Histoire de la langue et de la litt. franç., Paris 1897, Bd 4; P. Bourget, P. in Etudes et portraits, Paris, Lemerre 1879; Droz, Sur le scepticisme de P., Paris, Alcan 1886; Ed. Schérer, La religion de P. in Etudes litt. cont., 1887; Ravaijson,

La philosophie de P. in Revue des deux Mondes 15. Mai 1887; C. Adam, Études diverses sur P., 1887—1891 vgl. die Ausgabe v. Michaut; Rauß, La philosophie de P. in Annales de la Faculté de Bordeaux 1871; Sully Prudhomme in Revue des deux Mondes 1890 und Revue de Paris 1894; Lançon, P. in Histoire de la litt. franç., Paris, Hachette 1894; Gazier, P. et les écrivains de Port-Royal in Hist. de la langue et de la litt. franç., Paris, A. Colin, 1897.

b) Deutsche: F. Reuchlin, P.s Leben und der Geist seiner Schriften, Stuttgart 1840; J. G. Dreydorff, P., sein Leben und seine Kämpfe, Leipzig 1870; ders., P.s Gedanken über die Religion, Leipzig 1875; Reander, Ueber die geschichtliche Bedeutung des Pensées P.s für die Religionsgeschichte insbesondere, Berlin 1847; J. Weingarten, P. als Apologet des Christentums, Leipzig 1863; F. Lotzeßen, Geschichte der franz. Litteratur im 17. Jahrh., Bd 3, Wien 1883; Warmuth, Das religiös-ethische Ideal P.s, Leipzig 1901; ders., Wissen und Glauben bei P., Berlin 1902 (tüchtige Arbeit mit wertvollen bibliograph. Notizen).

c) Englische: Jsaak Taylor, Thoughts on Religion and Philosophy by Bl. P., London 1894; über P. als Mathematiker: Cantor in Preuß. Jahrbücher 1873, I; über Jacqueline P.: B. Cousin, Jacqueline P., Paris 1845; M. Dutoit, J. P., Lausanne 1901.

Blaise Pascal ist in Clermont-Ferrand am 19. Juni 1623 geboren als Sproß eines alten durch Ludwig XI. geadelten Geschlechtes der Auvergne. Sein Vater, Etienne P., war zuletzt zweiter Präsident an dem 1630 nach Clermont verlegten cour des aides. Aus seiner Ehe mit der frommen und geistreichen Antoinette, geb. Bégon, waren vier Kinder hervorgegangen. Ein Jahr nach der Geburt des jüngsten Kindes Jacqueline (geb. 1625) starb die Mutter (1626). Auch eines der Kinder ist früh gestorben. Die ältere Schwester Gilberte, die nachmalige Frau Perier (geb. 1620) nahm sich mit besonderer Liebe um den jüngeren Bruder an. Um sich ganz der Erziehung seiner Kinder widmen zu können, verkaufte Etienne P. 1631 sein Amt und siedelte nach Paris über, angezogen durch einen Freundeskreis, dessen Mittelpunkt die Familie des 1619 verstorbenen Advokaten Antoine Arnauld, eines Hauptgegners der Jesuiten, bildete. Das geistige Interesse dieses Kreises ging auf die Probleme der Mathematik und Naturwissenschaften. Man bekämpfte die eben erscheinenden Schriften Descartes' und dachte geringschätzig von den philosophischen Fragen, bei deren Lösung die experimentelle Methode versagte. Mit der Freude an den exakten Wissenschaften und dem Mißtrauen gegen die Kompetenz der menschlichen Vernunft auf metaphysischem Gebiet verband sich ein äußerlicher, aber ehrlicher Gehorsam gegen die Lehren und Gebräuche der römischen Kirche. In dieser geistigen Atmosphäre verbrachte der junge P. seine Jugendjahre. Der Vater hatte einen sorgfältigen Plan für seine Erziehung ausgearbeitet. Vor dem 12. Lebensjahr sollte er keine der alten Sprachen lernen; auch von der Mathematik wollte ihn der Vater bis zum 16. Jahr fern halten. Aber des Knaben lebhafter Geist band sich nicht an das väterliche Programm: der Vater überraschte einmal den Zwölfjährigen, wie er den Beweis für den 32. Satz Euklids, wonach die Summe der Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten ist, darstellte. So wiesen persönliche Anlage und Neigung, wie der regelmäßige Verkehr mit den gelehrten Freunden des Vaterhauses den jungen Blaise frühzeitig auf das naturwissenschaftlich-mathematische Gebiet. Daneben kam seine humanistisch-litterarische Ausbildung etwas kurz weg. Wohl erwarb er sich genügende Kenntnisse im Lateinischen und Griechischen, auch ein italienisches Buch vermochte er zu lesen, aber den Schätzen der alten und neueren Litteratur ist er erst in seinen späteren Jahren näher getreten. Mit welchem Verständnis er das Studium der Mathematik betrieb, zeigt sein Essai pour les coniques, eine Abhandlung über die Kegelschnitte, die er — noch nicht 17 Jahre alt — 1639 und 1640 verfaßte, und die Rechenmaschine, mit der er nach zweijähriger Arbeit 1642 vor die Öffentlichkeit trat. Eine glänzende Zukunft lag vor dem jungen, auch in der eleganten Welt wohl gelittenen Gelehrten. Da trat ein Ereignis ein, das für die ganze Familie P. tief einschneidende Bedeutung hatte. Im Jahr 1646 verrentete der damals 50 jährige Vater Pascal den Fuß durch Ausgleiten auf dem Eis in Rouen, wohin er 1640 als Intendant der Normandie versetzt worden war. Zwei fromme Edelleute, die Brüder de la Boueillerie und des Landes, angesehene Dilettanten der ärztlichen Kunst, brachten ihm Hilfe und wußten zugleich das Interesse des Kranken auf die letzten höchsten Fragen des Lebens zu lenken, wie sie in der mit jansenistischen Geist erfüllten ästhetischen Litteratur erörtert wurden. So machte Etienne P. Bekanntschaft mit Jansens Discours sur la réformation de l'homme intérieur, Arnaulds De la fréquente communion, St. Cyrans Lettres spirituelles und ähnlichen Schriften. Der entschiedene Ernst, mit dem die jansenistische Frömmigkeit jeden Kompromiß mit der Welt ablehnte, verfehlte auch bei dem jungen P. seinen Eindruck nicht. Die erste Phase seiner Belehrung fällt in

diese Zeit. Noch stärker als Blaise wurde seine Schwester Jacqueline vom Geist dieser Schriften ergriffen. Sie war damals 20 Jahre alt, ein reich begabtes, auch poetisch veranlagtes Mädchen mit weltaufgeschlossenem Sinn und energischem Charakter, und sollte sich mit einem Parlamentsrat in Rouen vermählen. Aber unter dem Einfluß des Geistes von Port-Royal reifte schon damals in ihr der Entschluß, mit der Welt zu brechen und ihr Leben ungeteilt Gott zu weihen. Zunächst galt es, den Vater P. für die religiösen Ideale der Geschwister zu gewinnen. Ihrem vereinigten Eifer gelang es, wie den Vater so auch die ältere Schwester Gilberte, als sie Ende 1646 mit ihren Gatten Perier nach Rouen kam, unter den Einfluß des frommen Geistes der Einsiedler von Port-Royal zu stellen. Im Herbst 1647 ging Blaise mit Jacqueline nach Paris, um dort Heilung für seine durch übermäßige Arbeit erschütterte Gesundheit zu suchen: er war am ganzen Körper wie gelähmt und konnte nur an Krücken gehen. In Paris hörte er häufig die Predigten des Abbe Singlin, des Beichtvaters von Port-Royal. Seine schlichte ernste Sprache, seine tiefe Kenntnis des menschlichen Herzens, seines natürlichen Glendes und seines Ewigkeitsbedürfnisses, zog suchende Gemüter an und trieb sie zu heiligen Entschlüssen. Bald trat Jacqueline durch ihren Beichtvater Guillebert in nahe Beziehung zu Port-Royal und unter die persönliche Leitung des Abbe Singlin. Schon jetzt wäre sie gerne in Port-Royal eingetreten. Aber der Vater P., der 1548 wieder nach Paris gezogen war, wollte sich von seiner Tochter nicht trennen. Doch ließ er ihr völlige Freiheit für ihr inneres Leben.

Es entspricht nicht dem geschichtlichen Thatbestand, wenn P.s Schwester und erste Biographin, Frau Gilberte Perier, ihn von dieser „Bekehrung“ des Jahres 1646 an allem weltlichen Wissen, auch seinen naturwissenschaftlichen und mathematischen Lieblingsstudien, den Abschied geben läßt. Fallen doch gerade in die nächsten Jahre seine epochemachenden physikalischen Entdeckungen und die Schriften, in denen er Rechenschaft giebt von seinen Untersuchungen über den Luftdruck, über den horror vacui, über barometrische Höhenmessung, über das Gleichgewicht der Flüssigkeiten u. s. w. (1647 nouvelles expériences touchant le vide und Préface sur le traité du vide; 1651 Traité de l'équilibre des liqueurs und Traité de la pesanteur de la masse de l'air). Es ist hier nicht der Ort, auf die naturwissenschaftlichen Leistungen P.s näher einzugehen. Nur das sei erwähnt, daß P. schon auf physikalischem Gebiete ein ernstliches Zusammentreffen mit den Jesuiten hatte, die ihn fälschlich des Plagiats beschuldigten und bezichtigten, er gebe die Entdeckung Torricellis für seine eigene aus. Andererseits schrieb Descartes, der am 23. u. 24. September 1647 mit P. eine Zusammenkunft in Paris gehabt hatte, in zwei Briefen an Carcavi (vom 11. und 17. Juni 1649) sich das Verdienst zu, Pascal, der ursprünglich gegenteiliger Ansicht gewesen sei, das Prinzip der barometrischen Höhenmessung suggeriert zu haben, das P. durch seinen Schwager Perier am 19. September 1648 auf dem Puy de Dôme untersuchen ließ und in Paris am Tour St. Jaques de la Boucherie selbst erprobte. Doch steht fest, daß der Vater P. schon 1636 die Idee gehabt hat, durch Beobachtungen auf verschiedenen Höhenlagen zu untersuchen, ob die Schwere eine Eigenschaft des fallenden Körpers ist oder aus der Anziehungskraft eines andern Körpers resultiert. Sicher ist auch, daß die Meinungsverschiedenheit über die Priorität jener Entdeckung keine dauernde Verstimmung zwischen Descartes und der Familie P. zur Folge gehabt hat.

Um 1649 finden wir Blaise P. in einer eigentümlich zwiespältigen Stimmung. Er trägt zwei Seelen in seiner Brust. Die Eindrücke von Port-Royal kann er nicht vergessen. Aber an einem völligen Verzicht auf die Welt und das eitle weltliche Wissen hindert ihn seine leidenschaftliche Liebe zur Wissenschaft. Daß es zwischen Vernunft und Glauben, zwischen Philosophie und Religion nur ein Entweder — Oder gebe, stand ihm wohl damals schon fest. Aber die religiösen und wissenschaftlichen Bedürfnisse hielten sich in ihm die Wage. Zu einer klaren Entscheidung konnte er auch in den nächsten Jahren nicht kommen.

Er hatte den Sommer 1649 in der heimatischen Auvergne verlebt. Da seine Gesundheit durch das Übermaß geistiger Arbeit, dem er in Paris sich hingegeben hatte, aus tiefste erschüttert war, suchte der Vater P. durch einen Aufenthalt in der alten Heimat den Sohn seinen Studien und zugleich Jacqueline dem immer stärker werdenden Einfluß Port-Royals zu entziehen. Blaise fand Freude an den Zerstreuungen der jungen Welt. Nach Paris zurückgekehrt (November 1649) schloß er Freundschaft mit einigen jungen Edelleuten, an deren lustigem Treiben er sich beteiligte, soweit sein mäßiges Vermögen es ihm erlaubte. Am 24. September 1651 starb der Vater P. Damit war für Jac-

queline der Zeitpunkt gekommen, ihren längst gefaßten Entschluß auszuführen. Am 4. Januar 1652 trat sie, trotz der Bitten des Brubers, ihn nicht zu verlassen, in Port-Royal auf dem Felde als Novize ein. Ehe sie Profess ablegte (5. Juni 1653), bat sie ihre Geschwister um das väterliche Erbeil. P. hatte es als lebenslängliche Rente angelegt, die an dem Tag erlöschen sollte, da Jacqueline ins Kloster eintrete. Nun, da sie als Schwester St. Euphemie die ewigen Gelübde ablegen wollte, häumte sich ihr Stolz dagegen auf, daß sie mittellos dem Kloster zur Last fallen solle. In Port-Royal freilich hätte man sie lieber ohne Mitgift aufgenommen als mit einem Vermögen, das einer lieblosen Gesinnung erst abgerungen werden mußte. Als Jacqueline bei ihrem Entschluß blieb, unterzeichnete P. eine Schenkung an Port-Royal. An seiner Versicherung, daß er 10 der Schwester Erbeil gerne herausgebe, zu zweifeln hat man kein Recht.

Den Schmerz über den Tod des Vaters suchte er in vermehrten Zerstreungen zu übertäuben. Die philosophischen Prinzipien für diese oberflächliche Lebensführung fand er in den Schriften Montaignes, den er neben Epiktet in dieser Zeit eifrig studierte. Aber auch in Scherz und Spiel bethätigte sich sein Wissenstrieb: er gab sich mathematischen Untersuchungen über den Zufall und die Wahrscheinlichkeit hin. So fallen in die Jahre 1653 und 1654 seine hauptsächlichsten mathematischen Entdeckungen. Er schrieb damals den *Traité du triangle arithmétique*, den *Traité des ordres numériques* (erst 1665 veröffentlicht) und mehrere kleinere Schriften, die er an die *Académie parisienne des sciences* richtete. Entwickelte er in diesen Abhandlungen die Theorien der Wahrscheinlichkeitsrechnung, so enthält der *Traité de la sommation des puissances numériques* die Grundzüge der Differential- und Integralrechnung.

Durch das weltliche Treiben einerseits und die Vertiefung in die mathematischen Probleme andererseits sind die religiösen Regungen P.s in den Hintergrund gedrängt worden. Er dachte nicht mehr an einen Kompromiß zwischen der Welt und Gott, wie ihn einst die Frömmigkeit des Vaterhauses geschlossen hatte. Aber auch das jansenistische Lebensideal war wieder vor ihm erblickt. Der Geist Port-Royals hatte wohl stark auf seinen Intellekt gewirkt, aber die Gefühls- und Willensseite seines Wesens nicht fest gefaßt. Was ihm an dieser Weltanschauung imponierte, war weniger ihre religiöse Kraft, als die straffe Logik ihrer Gedanken, das exakte Raisonnement, die Abneigung gegen Kon-30 promisse mit Ideen, die auf dem Boden einer anderen Auffassung des Lebens erwachsen sind, also das gleiche, was seinen Geist immer wieder zu den exakten Wissenschaften hinzog. Vorerst gehörte er noch ganz der Welt. Welt und Wissen sind die beiden Pole, um die sein Streben sich dreht. Allseitige Ausbildung des ganzen Menschen, der Bedürfnisse seines Geistes wie der Leidenschaften seines Herzens ist für ihn des Lebens Ziel. 35 1652 oder 1653 schrieb er den von Cousin wieder aufgefundenen *discours sur les passions d'amour*. Er will ein Amt annehmen und sich verheiraten.

Da wurden auf einmal jene alten Fragen, die seit der ersten Lektüre der jansenistischen Schriften ungelöst in seinem Herzen schlummerten, wieder in ihm wach. Tiefe religiöse Bedürfnisse rangen sich in seiner Seele zum Licht. Er fand schal und reizlos, 40 was ihm bisher Genuß und Befriedigung gewährt hatte. Er litt unter dem Mißverhältnis zwischen dem, was seine Seele suchte und dem, was die Welt und ihr Wissen ihm bot. Der Friede floh ihn. Nach Gott dürstete er, nicht nach dem Gott der Mathematiker, der nur ein algebraisches Zeichen ist, auch nicht nach dem Gott der Philosophen, der bloß als metaphysischer Begriff existiert, sondern nach dem Gott Abrahams, Isaaks und 45 Jakobs, nach dem Vater Jesu Christi. Von diesem lebendigen Gott fühlte er sein Herz angezogen. Gottes Gnade suchte ihn. Und wie seine Seele sich sehnt nach der Gnade, von der sie gesucht wird, so hat sie in diesem Sehnen die Gewißheit, Gott gefunden zu haben. „Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht gefunden hättest.“ In solcher Stimmung ging er oft hinaus nach Port-Royal und machte seine Schwester 50 Jacqueline zur Vertrauten seiner Leiden. Bei einem dieser Besuche — es war am 21. November 1653 — hörte er in der Kirche eine Predigt des Abbé Singlin über den Anfang des christlichen Lebens: wie es nicht nur eine Sache der Gewohnheit sein dürfe, sondern eine ernste Entscheidung vor Gott und einen völligen Bruch mit der Welt voraussetze. P. schien es, als wären diese Worte gerade für ihn gesprochen. Zwei Tage 55 darauf, am Montag, den 23. November 1653, hatte er ein wunderbares Erlebnis: wie verückt sah und fühlte er die Gegenwart Gottes. Es war abends von 10 $\frac{1}{2}$ Uhr bis um Mitternacht. Von dieser Stunde datiert seine Bekehrung: nicht durch Raisonnement, sondern durch unmittelbares Anschauen ist er Gottes inne geworden. Sein Herz hatte gefunden, was ihm fehlte. Nun strömte es über vor Freude und triumphierte in einer

Gewißheit, die alle Zweifel der Vernunft ersticht. Von den Gefühlen, die in jener entscheidenden Nacht durch seine Seele wogten, zeugen die abgerissenen Worte, die er in hastiger, unleserlicher Schrift auf ein Stück Papier warf: jubelnde Klänge einer Seele, die ihres Gottes froh geworden ist. Auf einen Pergamentstreifen geschrieben trug er diese heilige Erinnerung bis an sein Ende bei sich. Nach seinem Tod fand man das Pergament — eine glaubenslose, spöttische Zeit hat es sein „Amulet“ genannt — in sein Kleid eingenäht.

Schutz und Festigung für das neu erwachte innere Leben suchte er in der Einsamkeit von Port-Royal. Dort war man voll Danks gegen die göttliche Gnade, die diesen stolzen Geist gedemütigt und zur Erkenntnis von der Eitelkeit der Welt geführt hatte. Zugleich sah man in P. kommen einen besonderen Beweis der göttlichen Güte für das so hart angefeindete Kloster. P. unterwarf sich trotz des Abtragens der Ärzte den strengen Lebensgewohnheiten der Einsiedler und versagte unter Fasten, Nachtwachen und Selbstpeinigungen seinem zarten Körper jegliche Schonung. Doch wahrte er sich völlige Unabhängigkeit. Er ist oft in Paris. Mit den Einsiedlern vertieft er sich in die Bibel und die Schriften der Kirchenväter, aber er nahm auch gelegentlich Anlaß, den Ansichten der Väter von Port-Royal seine eigene Überzeugung gegenüberzustellen; so z. B. in der Frage nach dem Verhältnis zwischen Wissen und Glauben. Das Gespräch mit de Saci (*l'Entretien de Pascal avec M. de Saci*) zeigt, daß er weder das skeptische Mißtrauen Singlins und de Sacis gegen die theoretische Vernunft teilt, noch von einer völligen Trennung zwischen Theologie und Philosophie im Sinne Descartes' und Arnaulds etwas wissen will. Der Mensch ist ein Problem, dessen Lösung sich in Gott findet. Die Philosophie kann diese Lösung nicht geben. Die zwei Grundtypen aller Philosophie haben wir an Epiktet und Montaigne, an den Stoikern und Skeptikern. Die stoische Philosophie vermag wohl für die Größe des Menschen zu begeistern, aber sie versagt gegenüber seinem tatsächlichen Elend, seiner sittlichen Ohnmacht. Die Skeptiker wissen sich wohl mit dem Elend des Menschen abzufinden, aber sie verschließen die Augen vor seiner Größe, vor seiner göttlichen Bestimmung. Aus dieser Antinomie zwischen der *grandeur* und der *misère* des Menschen führt keine Philosophie hinaus, sondern allein der Glaube. Wenn also der Vernunft gegenüber dem Glauben kein selbstständiger Wert zukommt, hat sie dann zu Gunsten des Glaubens abzudanken? Nein; ihre Bedeutung ist eine formale: sie übt unsern Geist im folgerichtigen Denken, und eine vorbereitende: sie macht uns für den Glauben empfänglich. P. trug sich in dieser Zeit mit dem Plan zu einem großen apologetischen Werk, das die Philosophen und die Atheisten (Libertiner) für den Glauben gewinnen sollte.

Von diesen Gedanken wurde er abgelenkt durch seine Verwicklung in den Streit Port-Royals mit den Jesuiten.

Am 31. Januar 1655 (oder 1. Februar 1655, aber nicht am 24. Februar 1654, wie *Vd VIII S. 595, 16* zu lesen ist) verweigerte der Priester Picoté von St. Sulpice in Paris seinem Beichtkind, dem Herzog von Liancourt, die Absolution, weil er einen Freund von Port-Royal, dem Abbé de Bourzeis von der Académie française, bei sich aufgenommen hatte und seine Enkel in den Schulen von Port-Royal erziehen ließ. Dies veranlaßte Arnauld zu seinem *Lettre à une personne de condition*, der von den Jesuiten, besonders von dem Vater Annat heftig angegriffen wurde. Arnauld erwiderte am 10. Juli 1655 mit einem *Seconde lettre à un duc et pair de France* (Herzog von Luynez). Dieser Brief gab den Jesuiten erwünschte Gelegenheit, den Streit über das *fait* und *droit* (s. den A. Jansen *Vd VIII S. 594f.*) von neuem aufzurollen. Arnauld bezweifelt in diesem Schreiben, daß die fünf Sätze tatsächlich in dem Buch Jansens sich finden (*question de fait*), und bekennt sich zu der Überzeugung, daß die *grâce efficace* manchmal auch den Gerechten fehle, z. B. dem Petrus bei der Verleugnung. Diese Überzeugung deckt sich mit den ersten der fünf Sätze des Jansenius (*question de droit*). Arnauld wurde bei der Sorbonne denunziert. Es sollte nun ein Hauptschlag gegen ihn geführt werden. Am 14. Januar 1656 wurde er in betreff der *question de fait* mit 180 gegen 71 Stimmen und 15 Enthaltungen verurteilt. Wegen der *question de droit* waren die Thomisten geneigt, Arnauld freizusprechen, wenn er in der Seele des Gerechten eine *grâce suffisante* (im Unterschied von der *grâce efficace*) anerkenne. In Port-Royal hatte man wenig Hoffnung auf eine Freisprechung Arnaulds. Darum wollte man den Streit vor ein anderes Forum tragen, vor die Öffentlichkeit. Arnauld schien hierzu nicht geeignet. Seine Gelehrtennatur hätte nicht den richtigen Ton getroffen. So wurde P. beauftragt, das Interesse der Laienwelt auf diesen Streit zu lenken. Er that dies

im ersten der Provinzialbriefe (*Lettres écrites à un provincial par un de ses amis*). Es galt, Arnauld eine Verurteilung wegen der *question de droit* zu ersparen. Die Entscheidung lag bei den Dominikanern (Neuthomisten), die sich im Wortlaut auf die Seite der Molinisten stellten, obwohl sie sachlich die Ansicht Arnaulds teilten. Der Streit dreht sich um den Ausdruck *pouvoir prochain*. Nach molinistischer Deutung will dieser 5 Ausdruck besagen, daß der Gerechte im *pouvoir prochain* alles hat, was zu einer Handlung nötig ist. Nach neuthomistischer Lehre bleibt der *pouvoir prochain* wirkungslos, wenn nicht die *grâce efficace* dazu kommt, die den Willen determiniert, aber nicht allen gegeben ist. Der Brief erschien anonym am 23. Januar 1656. P. nahm die Maske eines Edelmanns, Louis de Montalte, an, der einen in der Provinz wohnenden 10 Freund unterrichten will über die Streitigkeiten, die gegenwärtig die Sorbonne beschäftigen. Da Montalte selbst von diesen theologischen Spitzfindigkeiten nichts versteht, befragt er sich je bei einem Thomisten, Jansenisten, Molinisten und Neuthomisten und kommt zu der Erkenntnis: Arnaulds Kezerei besteht einfach darin, daß er den Ausdruck *pouvoir prochain* nicht anwendet. In Port-Royal hatte man Bedenken wegen des Tons des 15 Briefes. Aber sein Erfolg war ein großartiger: 60 Freunde Arnaulds protestierten gegen das gesetzwidrige Verfahren der Sorbonne. Ermutigt durch die Wirkung des ersten Briefes schrieb P. einen zweiten (20. Januar 1656), in dem er nachwies, daß auch in der Lehre von der *grâce suffisante* die Neuthomisten tatsächlich auf der Seite der Jansenisten stehen und nur aus Furcht vor den Jesuiten die *grâce efficace* zu einer *grâce* 20 *suffisante* „temperieren“. Wie vorauszusehen war, wurde Arnauld auch in der *question de droit* verurteilt (31. Jan. 1656). Im dritten Brief vom 9. Febr. 1656 erhebt P. Protest dagegen. Arnauld hat zwar Augustin und die Kirchenväter auf seiner Seite: aber was nützt es ihn? Er mußte verurteilt werden. Der ganze Streit war nur ein Wortwand. Der Haß der Jesuiten richtet sich gegen Arnaulds Person. Nun geht P. im vierten 25 Brief (25. Februar 1656) zum Angriff auf die Jesuiten über. Er wendet sich gegen ihre Moral. Eine Sünde kommt nur da zu stande, — so läßt sich Montalte von einem gutmütigen Jesuitenpater, der ihn mit Vergnügen in die verwegensten Aussprüche der Moralthologen seines Ordens einweiht, belehren — wo die Erkenntnis des Bösen, das in der Sünde ist, und eine Inspiration, die von diesen Bösen abhält, vorhanden ist. 30 Giebt es dann überhaupt noch Sünde? Kann man nicht beim Blick auf einen solchen Moralthologen sagen: *ecce qui tollit peccata mundi*? Die Jesuiten untergraben die Moral. Sie normieren das ethische Ideal nicht nach dem, was der Mensch soll, sondern nach dem, was der Durchschnittsmensch kann. Sie degradieren die Religion zur Politik und die Moral zur Kasuistik. Am Tag des Erscheinens des fünften Briefes (20. März 35 1656) mußten die Einsiedler Port-Royal verlassen. Vier Tage darauf wurde P.s Nichte Margarethe Perier durch die Berührung des hl. Dorns von einem Geschwür am Auge befreit. In Port-Royal pries man diese wunderbare Heilung als Glaubensstärkung. Die Jesuiten sahen darin den letzten Versuch Gottes, die Ungläubigen zu belehren. Bald darauf durften die Einsiedler wieder zurückkehren. 40

Inzwischen rüstete sich P. durch das Studium Escobars und der jesuitischen Beichtstuhlpraxis zu neuen Angriffen. Am 10. April 1656 erschien der sechste Brief. Nun führt er Hieb auf Hieb und legt in den folgenden Briefen (6.—10. Brief von 25. April bis 2. August 1656) alle Schliche der frommen Väter, alle ihre schändlichen Konzeptionen an die Sünde bloß: die Grundsätze des Probabilismus, die *Methodus dirigendae* 45 *intentionis*, die Lehre von den zweideutigen Ausdrücken, von den günstigen Umständen, von den Mentalreservationen. Vom 11. Briefe an (18. August 1656) läßt P. die Maske fallen. Er tritt nun persönlich den Jesuiten gegenüber. Sie warfen ihm vor, er mache das Heilige lächerlich, er spekuliere auf die niedrigen Instinkte seiner Leser, er citiere nicht genau, er mache die Jesuiten verantwortlich für Lehren, die gar nicht aus dem 50 Orden stammen und schiebe die gewagten Anschauungen einiger unbedeutenden Lehrer dem ganzen Orden zu. In allem dem sei er der Sekretär von Port-Royal! So holte P. noch einmal zum Angriff aus, um einen vernichtenden Schlag gegen seine Gegner zu führen und weist an den Aussprüchen ihrer gefeiertsten Lehrer nach, welche Bewüstung des sittlichen Gefühls sie durch ihre Lehren vom Almosen, von der Si- 55 monie, vom Bankrott, vom Duell anrichten (11.—13. Brief, 18. August bis 30. September 1656). Am 16. Oktober 1656 erklärte Papst Alexander VII. durch die Konstitution *Ad Sanctam Beati Petri Sedem*, daß Jansen die fünf Sätze in verwerflichem Sinne gelehrt habe. P. ging zunächst auf diese dogmatische Frage nicht ein, sondern wandte sich in einer gewaltigen Philippika (14. Brief, 23. Oktober 1656) gegen die jesui-

tische Lehre vom Mord: man erlaube den Mord wegen einer Ohrfeige, wegen eines beleidigenden Worts.

Aber wie ist es zu erklären, daß die Jesuiten trotz ihrer leichtfertigen Moral auch viele ernste, fromme Seelen verführen? Das gelingt ihnen durch ihre Taktik der Verleumdung. Man darf andere verleumbden, um seine eigene Ehre zu retten. So verdächtigen sie ihre Gegner der Kezerei, des Einverständnisses mit Genf. Was ein Jesuit gegen seine Feinde vorbringt, verdient nur die einzige Antwort: *mentiris impudentissime*. Eine Lüge ist auch die Behauptung, daß P. zu Port-Royal gehöre. Selbst wenn man in Port-Royal häretische Ansichten hätte — „Je vous déclare que vous n'en pouvez rien conclure contre moi, parceque, grâces à Dieu, je n'ai d'attache sur la terre qu'à la seule Eglise catholique, apostolique et romaine, dans laquelle je veux vivre et mourir, et dans la communion avec le pape son souverain chef, hors de laquelle je suis très persuadé qu'il n'y a point de salut“ (17. Brief vom 23. Jan. 1657). Aber auch die Jansenisten sind keine Kezer. Sie leugnen nur das Faktum, daß die 5 Sätze bei Jansenius sich finden. In einer *question de fait* können auch der Papst und die Konzilien irren. Galilei ist wegen einer *question de fait* verurteilt worden: das hindert die Erde nicht, sich um die Sonne zu drehen. So kommt P. in den letzten Briefen (15.—18. Brief, 25. November 1656 bis 24. März 1657) wieder auf die *Affaire Arnauld* zurück: der Kampf gegen Arnauld richtete sich eigentlich gegen Augustin und die Lehre Christi, an deren Maßstäben gemessen die Jesuiten als Heiden und Gottlose sich entpuppen. Darum sollte mit Jansen auch Augustin fallen. Die Versammlung des Klerus, die am 17. März 1657 die Bulle Alexanders VII. erhalten hatte, redigierte ein Formular, das alle Geistlichen unterzeichnen sollten. Noch einmal griff P. zur Feder, um durch einen 19. Brief (an den Jesuitenpater Annat) die Freunde von Port-Royal zum Widerstand zu stärken. Aber mitten in einem Satz bricht der Brief ab. Wollte er den Streit, der sich um das Formular erhob, nicht noch erbittern? Hoffte er, daß der Widerstand der Bischöfe gegen das Formular siegen werde?

Die Provinzialbriefe hatten einen unbeschreiblichen Erfolg. In der lateinischen Übersetzung Nicoles (1658) wurden sie rasch in ganz Europa populär. Das öffentliche Gewissen war mit P. In Rom wurde das Werk als häretisch verdammt, ebenso unter dem Druck der Regierung von der Versammlung des französischen Klerus und von der Sorbonne. Nach Beschluß des Staatsrats vom 23. September 1660 wurde das Buch Ludovici Montaltii *Litterae provinciales* durch den Henker verbrannt. Auf P. machte die Verurteilung keinen Eindruck: „wenn meine Briefe in Rom verdammt sind, so ist das, was ich darin verurteile, im Himmel verdammt: *ad tuum, domine Jesu, tribunal appello*“. Als er ein Jahr vor seinem Tode gefragt wurde, ob er bereue, die Briefe geschrieben zu haben, gab er die Antwort: „*bien loin de m'en repentir, si j'étais à les faire, je les ferais encore plus fortes*“.

Die Bewunderung, die den *petites lettres* bei ihrem Erscheinen zu teil wurde, verdienen sie heute noch im höchsten Maß. Zunächst waren sie eine kühne sittliche That. Unter den heftigsten körperlichen Leiden stellte sich P. als Verteidiger der Gewissensfreiheit, der Wahrheit und Gerechtigkeit den in der Gunst des Hofes allmächtig gewordenen Jesuiten entgegen ohne Angst vor der Bastille oder den Galeeren. Und dieser flammende Protest gegen die Unmoral der trockenen Schleicher ist aus P.s Feder als literarisches Meisterwerk geflossen. Die Briefe sind Gelegenheitschriften. Es lag ihnen kein Plan zu Grunde. Und doch fügen sie sich in dramatischer Steigerung zu einem künstlerischen Ganzen. Statt ungenießbarer Diskussionen über scholastische Subtilitäten und kasuistische Distinktionen formt P. aus dem spröden Stoff eine lebensvolle, von köstlicher Komik übersprudelnde Konversation: die prächtige Gestalt des jovialen Paters, der mit dummpfiffigem Schmunzeln dem neugierigen Montalte in die gewagtesten Nummern seiner kasuistischen Bibliothek Einblick gewährt, erinnert an Molières beste Figuren. Die von straffer Logik gezügelte Leidenschaft des empörten Gewissens, wie sie uns im 14. Brief entgegentritt, hat den Vergleich mit Demosthenes nahegelegt. Der sehnige, kraftvolle und nüchterne Stil stellt P. unter die ersten französischen Prosaisten. Dazu kommt noch, daß P. die raffiniertesten theologischen Probleme als Laie vor Laien zu erörtern versteht. Wie er alle Schulformeln, jeden Gelehrtenjargon vermeidet, so setzt er bei seinen Lesern nichts voraus als gesunden Menschenverstand und ein unverdorbenes sittliches Empfinden. Aber auch als wissenschaftliche Leistung sind die Briefe von bleibendem Wert. P. hat, unterstützt von Nicole und anderen Freunden, die Waffen geschmiedet, nach denen die Polemik gegen die Jesuiten in der Folgezeit immer wieder gegriffen hat. Mag es auch

htig sein, daß der Probabilismus und die übrigen bedenklichen sittlichen Maximen nicht von den Jesuiten erfunden wurden, die Ehre oder die Schmach, diese Dinge in ein System gebracht zu haben, bleibt ihnen für alle Zeiten, Mag auch manches Zitat vor einer genaueren Prüfung nicht standhalten, manches Urteil einseitig sein: P. tritt als Ankläger, nicht als Richter den Jesuiten gegenüber, er hat nicht die Wage in der Hand, sondern 5
s Schwert.

Während des Streites mit den Jesuiten ist sein inneres Leben im Wachstum nicht 11 gestanden. Das Wunder mit dem heiligen Dorn trug viel zur Festigung seiner religiösen Überzeugungen bei. Nun, nachdem er wieder frei war für seine apologetischen Studien, hätte er das Werk, das in seinem Geist fertig vorlag und im Plan den Freunden 10
in Port-Royal bekannt war, in kurzer Zeit niederschreiben können. Aber er schrieb wenig und arbeitete das Geschriebene immer wieder um. Erst als die fortwährenden Kopfschmerzen sein Gedächtnis schwächten, gab er sich dazu her, seine Gedanken auf einzelnen Blättern zu fixieren. Daß von dem geplanten apologetischen Werk P.s nicht mehr 15
etwas kam, als diese zerstreuten Blätter, ist begründet in P.s zunehmender Kränklichkeit. 16
Er legte seinem schwächlichen Körper die größten Entbehrungen auf. Zumal die letzten Jahre seines Lebens verbrachte er in der strengsten Askese. Um den Leib trug er einen Gürtel mit eisernen Stacheln, mit dem er sich selbst peinigete, wenn ihm ein eitler Gedanke kam. Die frommen Übungen beobachtete er gewissenhaft. Die heilige Schrift wußte 20
er fast auswendig: besonders lieb war ihm der 118. Psalm. Mit Jesus stand er in einem innigen Gebetsumgang (le mystère de Jésus). Er diente ihm an den Armen, denen in unbegrenztem Wohlthun zugethan war. Dagegen that er sich selbst Zwang an, nicht seine Liebe zu seinen Verwandten und Freunden einzubämmen. Er will völlig brechen 25
mit der Welt und seiner eigenen Natur. Und doch wachte noch einmal die alte Liebe zur Mathematik in ihm auf. Er arbeitet an der Lösung mathematischer Probleme und findet 26
die Grundgedanken der Infinitesimalrechnung.

Durch den von neuem entfachten Kampf gegen Port-Royal wird er aus diesen Studien herausgerissen. Am 23. April 1661 kam der königliche Befehl an Port-Royal, alle Zöglinge und Novizen zu entlassen. Ein Hirtenbrief der Generalvikare des Erzbischofs von Paris vom 8. Juni 1661 verlangte die Unterzeichnung des Formulars. Er war 30
vielleicht unter P.s Mitwirkung) so abgefaßt, daß er die Härten des Formulars erweichte, und es auch für die Jansenisten annehmbar zu machen. Aber die Nonnen verweigerten die Unterschrift, allen voran Jacqueline. „Nur die Wahrheit macht frei, — schrieb sie im Juni 1661 an die Unterpriorin im Pariser Kloster von Port-Royal — wenn Bischöfe 35
den Mut von Mädchen haben, dann müssen Mädchen den Mut von Bischöfen zeigen. 36
Wir können die Wahrheit nicht verteidigen, so wollen wir für sie sterben.“ Trotzdem unterzeichnete, durch Arnauld bestimmt, Port-Royal auf dem Felde wie vorher das Haus von Paris. Drei Monate später, am 4. Oktober 1661, starb Jacqueline, 36 Jahre alt. 37
In einem zweiten Hirtenbriefe kategorischer als der erste die Unterzeichnung des Formulars verlangte, zeigte sich P. im Gegensatz zu den Freunden von Port-Royal unerschütterlich. 40
Die vorbehaltlose Untertwerfung unter das Formular wäre in seinen Augen einer Verminderung nicht nur des Jansenius, sondern auch des Augustin, des Paulus und der Kirche efficae gleichgekommen. Der Schmerz über den Wankelmut Arnaulds und Miles gab seiner Gesundheit den letzten Stoß. Seit Juni 1661 verschlimmerte sich sein 45
Krankheitszustand. Um eine arme Familie mit einem podenkranken Kinde, die er in sein Haus aufgenommen hatte, nicht vertreiben zu müssen und die Kinder seiner Schwester, die ihn häufig besuchten, nicht der Gefahr der Ansteckung auszusetzen, ließ er sein Haus diesen 50
Armen und siedelte zu Frau Perier über. Die Freunde von Port-Royal waren viel um ihn. In frommen Gesprächen mit ihnen und in selbstloser Fürsorge für die Armen verbrachte er seine letzten Tage. Er beichtete oft und empfing noch vor seinem Tode die 55
heiligen Kommunion. „Mein Gott, verlaß mich nicht“ waren seine letzten Worte. Am 9. August 1662 entschlief er im Alter von 39 Jahren. In der Kirche St. Etienne du Mont hat er sein Grab gefunden. In der Halle des Turmes St. Jacques steht sein 60
eigenes Standbild.

In P.s Nachlaß fanden sich zahlreiche lose Blätter und Papierschnitzel, beschrieben 55
mit einzelnen Gedanken und persönlichen Bekenntnissen: Skizzen und Vorarbeiten für die projektierte Apologie des christlichen Glaubens gegenüber den Atheisten. Acht Jahre nach seinem Tod wurde das Manuskript von seinen Freunden veröffentlicht unter dem Titel: 60
'pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers. Leider war diese Publikation nicht

weniger als eine treue Wiedergabe des Originals. Wir finden in der ersten und den folgenden Ausgaben keine zwanzig Zeilen im Zusammenhang, die nicht irgendwelche größere oder kleinere Abweichungen vom ursprünglichen Text enthielten. Aus Gründen der Furcht und der Klugheit haben sich Arnauld und Nicole verpflichtet gefühlt, bald die Gedanken P.s zu unterdrücken, bald durch Zusätze zu erläutern, Disparates zusammenzustellen und Zusammengehöriges auseinanderzureißen. Erst 1843 ist durch P. Cousins Schrift „Des Pensées de Pascal“ die Aufmerksamkeit auf den originalen Text gelenkt worden. Die erste vollständige Ausgabe ist die von Faugère 1844. Heute haben wir in der Ausgabe von Michaut eine getreue Reproduktion der Pensées in ihrem ursprünglichen Zustand mit all den unvollendeten Sätzen, einzelnen Worten, Streichungen, Rasuren, verschiedenen Lesarten, wie P. sie hinterlassen hat. Auf Grund dieser Skizzen und Andeutungen ist je und je versucht worden, den Grundriß der geplanten Verteidigungsschrift P.s festzustellen. Aber die zerstreuten Bruchstücke wollen sich nicht ineinander fügen. Bei manchem Stück hat man den Eindruck, als hätten wir gar nicht P.s eigene Gedanken vor uns, sondern die seiner Gegner, die er niedergeschrieben hatte, um sie gelegentlich zu wiederlegen. Auch darf nicht vergessen werden, daß die Pensées aus verschiedenen Zeiten stammen und daß P. über die wichtigsten Fragen, z. B. über das Verhältnis von Wissen und Glauben, zu verschiedenen Zeiten verschieden dachte. Aber so bedauerlich auch die fragmentarische Form der Pensées sein mag, so liegt doch der besondere Reiz dieser Bekenntnisse gerade darin, daß sie in dieser Form nicht für die Welt bestimmt waren, daß wir hineinschauen dürfen in das reiche Innenleben eines frommen Gemütes und in die geheime Werkstatt seiner Gedanken. Darum finden die Pensées ihren Platz neben Augustins Konfessionen. Wir haben an ihnen nach Vinets schönem Wort, „das Wanderbuch einer Seele auf dem Weg zum Glauben“.

Unbefriedigt vom Studium der abstrakten Wissenschaften, die für die letzten und höchsten Rätsel des Lebens keine Lösung wissen und darum die tiefsten Bedürfnisse des Herzens unbefriedigt lassen, wendet sich P. dem Studium des Menschen zu. Die Mathematik liefert wohl unserem Denken eine unwiderlegliche Methode, aber nicht eine einzige konkrete Wahrheit. Ihre Grundprinzipien setzt sie als elementare Wahrheiten voraus und alle ihre Operationen bestehen einzig darin, durch jeden neuen Schluß den vorhergehenden abzuwandeln. Gott selbst ist für die Wissenschaft nur erreichbar als mathematischer Schluß, als philosophischer Grenzbegriff. Nur eine ethische Wirkung geht von der Beschäftigung mit der Mathematik aus: durch die Begriffe des unendlich Kleinen und des unendlich Großen führt sie den Menschen zur Selbsterkenntnis und zur Ehrfurcht vor dem Unendlichen. Das Studium, zu dem der Mensch seiner Bestimmung nach berufen ist, ist das Studium des Menschen.

Der Mensch ist ein Chaos, eine Chimäre, ein unverständliches Monstrum, ein Wesen voller Widersprüche. Wir verlangen nach Wahrheit und finden in uns nur Ungewißheit. Wir sehnen uns nach Ruhe und suchen immer die Zerstreuung. Wir dürsten nach Glück und finden in uns nur Elend. Dieses Verlangen und diese Ohnmacht ist ein Beweis, daß der Mensch einst ein wirkliches Glück besessen hat, von dem ihm nichts geblieben ist als eine leere Spur, die er vergeblich zu füllen sucht mit allem, was ihn umgibt: er sucht in dem, was er nicht hat, die Hilfe, die er nicht findet in dem, was er hat, während doch weder das eine noch das andere im stande ist, ihm diese Hilfe zu reichen, weil dieser unendliche Abgrund nur durch ein unendliches Objekt ausgefüllt werden kann. Sein Elend stammt aus dem Fall: er ist ein abgesetzter König. Über diese Kluft zwischen unserer ewigen Bestimmung, die wir nicht vergessen können und zwischen der natürlichen Ohnmacht, in der wir seufzen, führt keine Brücke. Zwar versprechen die Philosophen die Lösung des Problems. Allein entweder enttäuschen sie uns, indem sie wohl unsere Größe uns vorhalten, aber unser Elend übersehen (Epiktet und die Stoiker), oder degradieren sie den Menschen, indem sie mit einem Elend sich abfinden und seine Größe aus den Augen verlieren. Deshalb besteht das größte Verdienst der Philosophie darin, daß sie über sich selbst hinausweist und zur Theologie, dem Centrum aller Wahrheit, führt.

Wäre nämlich auch ein Mensch durch seine Vernunft zur Erkenntnis Gottes als eines wissenschaftlichen und philosophischen Postulats gelangt, für sein Heil hätte er damit noch nichts gewonnen. Denn die Erkenntnis, daß Gott ist, genügt hierfür nicht. Wir müssen wissen, wie er ist, wie er sich uns gegenüber verhält. Darüber geben die Religionen Aufschluß. Sie erheben den Anspruch, Gott zu offenbaren. Um die wahre Religion zu suchen, haben wir zunächst kein anderes Instrument als unsere Vernunft. Die göttliche Offenbarung muß also für unsere Vernunft erkenntlich, sie darf wenigstens nicht wider die Vernunft

sein. Durch Wunder und Weisagung, wie durch den geschichtlichen Verlauf des Lebens Jesu erweist sich das Christentum vor unserer Vernunft als die wahre Religion. Dieser Erweis hat freilich nicht die Evidenz einer mathematischen Wahrheit: die Beweise für die Wahrheit der göttlichen Offenbarung sind nicht *géométriquement convaincantes*. Aber sie zeigen die christliche Lehre als eine Hypothese, die unsere Vernunft befriedigt. Die Lehren von der Natur und der Gnade, vom Fall und vom gottmenschlichen Erlöser bieten die notwendige Ergänzung zur Erfahrung des Menschen von seinem Elend und seiner Größe. So hilft die Vernunft den Glauben vorbereiten. Da sich aber unsere gottfeindlichen Leidenschaften dieser vernunftmäßigen Erkenntnis Gottes und seiner Offenbarung widersetzen, so giebt es ein zweites Mittel, um den durch die Vernunft gewonnenen Glauben zu befestigen: die Gewohnheit. Den Widerstand unseres Herzens können wir dadurch abschwächen, daß wir thun, als ob wir glaubten. Wir sind ebenso sehr Automaten als geistige Wesen: erst die Gewohnheit macht die von unserer Vernunft erkannte Wahrheit uns vertraut und unverlierbar. Jedoch haben beide, Vernunft und Gewohnheit, nur vorbereitende Bedeutung für den Glauben. Der Glaube selbst ist ein Geschenk der göttlichen Gnade. Gott neigt unser Herz zum Glauben. Nicht die Vernunft, sondern das Herz ist das Organ des Glaubens. Ohne Vermittlung der Vernunft wirkt Gott unmittelbar auf unser Herz durch die Inspiration. Die, denen Gott durch das unmittelbare Erleben ihres Herzens geschenkt wird, sind glücklich und haben eine unerschütterliche Gewißheit; wer die persönliche Erfahrung von der Wirkung der göttlichen Gnade an seinem Herzen noch nicht gemacht hat, kann nur auf dem Weg des Raisonnements zur Religion geführt werden, bis es Gott gefällt, an seinem Herzen sich zu bezeugen. Die Inspiration, durch die unser Herz zum Glauben geneigt wird, geht aus von Christus; nur durch Christus erkennen wir Gott. Nicht in der Natur oder durch metaphysische Beweise, die uns nicht über den Deismus hinausführen. In Christo erkennen wir unser Elend als Folge des Falles und Gott als den Gott der Liebe und des Erbarmens, der mit seiner Fülle unsern Mangel deckt. Wie aber Christus diejenigen erleuchtet, die Gott in Liebe zum Glauben erwählt hat, so geht von ihm auch die Verblendung derer aus, die nach Gottes verborgenem Willen nicht zum Glauben bestimmt sind.

In diesen religiösen Grundgedanken der Pensées erkennen wir leicht P.s persönliche Erlebnisse in der Sprache der jansenistischen Frömmigkeit Port-Royal's. Aus ihr ist auch das ethische Ideal erwachsen, das P. in seinem Leben angestrebt und in seinen Pensées dargestellt hat. Die christliche Vollkommenheit besteht für ihn in der Nachfolge des armen Lebens Jesu: bußfertige Selbstbetrachtung, mönchische Abtötung des natürlichen Menschens, mystische Hingabe an Jesum, kontemplative Erhebung zu Gott sind die wesentlichsten Mittel der Heiligung. Nach dem Verhältnis zur Welt ist P.s Lebensideal vorwiegend negativ bestimmt. Die Pflicht der Liebe gegen die Armen und Kranken erscheint als die einzige positive Pflicht. Für das Berufs- und Staatsleben hat P. wenig Sinn. Das Wort „Familie“ kommt in den Pensées gar nicht vor. Die Ehe nennt er *la plus périlleuse et la plus basse des conditions du christianisme*. So leuchtend P.s religiös-sittliches Ideal mit seinem Dringen auf Innerlichkeit und persönliche Lebensheiligung sich abhebt von der jesuitischen Allertweltsmoral, die er in den Provinzialbriefen bekämpft, so zeigt doch die mönchisch-asketische Färbung desselben aufs deutlichste, wie fremd die evangelische Auffassung von christlicher Vollkommenheit zeitlich ihm geblieben ist. Er war kein „Protestant in katholischer Hülle“. So wenig als die Jansenisten oder die modernen Reformkatholiken hat er durch seine eigenen Äußerungen über den Protestantismus und seine großen Männer den Verdacht aufkommen lassen, daß er Sympathien, oder auch nur ein Verständnis für sie besitze. Aber er ist, wie seine Freunde von Port-Royal, auch in der römischen Kirche ein Fremdling geblieben bis auf den heutigen Tag. Dafür war von Anfang an der Einfluß seiner Gedanken an keine konfessionellen Schranken gebunden. Durch seine Frömmigkeit, die im Evangelium von Jesu Christo wurzelt, ist er wie Paulus und Augustin, seine großen Lehrmeister, ein Pfadweiser geworden für alle, die Gott suchen. Es giebt wohl einen Standpunkt, auf dem sich das Urteil Votheißens verstehen läßt: „wir können nur bedauern, daß er seine seltene geistige Kraft nicht der Erforschung der Naturgesetze zugewandt hat, wie er in seiner Jugend so erfolgreich begonnen. Dann besäße Frankreich wahrscheinlich in ihm einen Mann, den es neben Newton stellen könnte“. Aber gewiß ist auch noch eine andere Schätzung P.s möglich. Ein Geistesverwandter P.s, Alexander Rinet, hat sie ausgesprochen in den schönen Worten: „Pascal kannte noch edlere Bedürfnisse als das Wissen. Seine Seele dürstete nach Gerechtigkeit mehr als sein Geist nach Erkenntnis. Das öffnet die Augen, so

oder vielmehr das giebt Augen. Um sich von der Wahrheit des Evangeliums zu versichern, hatte er von da an einen Sinn, der den Geschicktesten und Begabtesten fehlen kann. Er wußte von da an, daß Wahrheit und Leben nicht zwei Dinge sind, sondern daß es eine wesentliche Wahrheit giebt, die allein die Wahrheit ist. So durfte er schauen, was in keines Menschen Herz gekommen, was Gott offenbart denen, die ihn lieben. Er hatte teil an dem Segen, der denen verheißen ist, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten“. Ein Fürst im Reich des Wissens, steht er noch größer da in der Welt des Glaubens als einer, „von des Leibe Ströme des lebendigen Wassers fließen“.

Eugen Lachemann.

10 Paschalis, Gegenpapst 687, f. d. A. Sergius I.

Paschalis I., Papst 817—824. — Quellen: Jaffé 1, S. 318—320; Liber Pontificalis ed. Duchesne 2, S. 52—68; Annales Einhardi S. 87—824 ed. Kurze, Annales Regni Francorum; Theganus, V. Ludovici c. 30 Bd 2, S. 597; Vita Hludovici c. 37, ebd. S. 627; das sogenannte pactum Ludovicianum bei Sidel, Das Privilegium Ottos I. für die römische Kirche, Innsbruck 1883, S. 173 ff., und Boretius, Capitularia regum Francorum 1, S. 253 ff. — Litteratur: Bazmann, Die Politik der Päpste 1, S. 329 ff.; Simson, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Ludwig dem Frommen Bd 1; Mühlbacher, Deutsche Geschichte unter den Karolingern, S. 328 f. 341 f.; Niehues, Verhältnis von Kaisertum u. Papsttum 2, S. 69 ff.; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands 2², S. 481 ff.; Langen, Geschichte der römischen Kirche von Leo I bis Nikolaus I., S. 800 ff. Speziell zur Wahl des Paschalis und dem Ludovicianum vgl. Hinschius, Kirchenrecht 1, S. 231; Ficker, Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens 2, S. 299 ff., 322 ff.; Sidel a. a. O. S. 50 ff., woselbst auch die ältere Litteratur; Bayet, Revue historique 24, S. 15 ff.; Lamprecht, Die römische Frage, S. 26 ff.; Dopffel, Kaisertum und Papstwechsel, S. 58 ff.; Heimbucher, Die Papstwahlen unter den Karolingern, S. 116 ff.; Lindner, Die sogenannten Schenkungen Pippins, Karls d. Gr. und Ottos I. an die römische Kirche, S. 60 ff.; Grauert, HZ 20 (1899), S. 292 ff.

Paschalis, der Sohn des Römers Bonosus und der Theodora Episcopa, erlernte im Patriarchium des Lateran den Kirchendienst, wurde daselbst Subdiakon und Presbyter und unter Leo III. Leiter des Klosters und der Pilgerherberge St. Stephanus Major bei St. Peter. Als Stephan IV. starb — 24./25. Januar 817 —, wurde er noch am selben Tage zum Papste gewählt und bereits am nächsten Tage 25./26. Januar konsekriert. Diese Eilfertigkeit ist auffällig. Es scheint doch, daß man einer Einmischung des fränkischen Hofes in die Wahl zuvorkommen wollte. Dafür spricht auch, daß der neue Papst für nötig hielt, alsbald ein „Entschuldigungsschreiben“ und eine Gesandtschaft an Kaiser Ludwig zu richten. Ludwig erhob jedoch keinerlei Einspruch. Er erneuerte auch auf Antrag einer zweiten Gesandtschaft des Papstes noch im selben Jahre das pactum seiner Vorgänger mit dem hl. Petrus und stellte darüber der römischen Kirche eine Urkunde aus, sogenanntes pactum Ludovicianum. Über die uns erhaltene Fassung dieser Urkunde, deren älteste Gewährsmänner Anselm von Lucca und Deusdebit sind (f. die 40 A.), ist im Laufe der Jahrhunderte eine ganze Litteratur entstanden. Heute erklärt man sie allgemein nicht mehr für unecht, sondern nur für verunrechnet. Aber über den Umfang der späteren Interpolationen gehen die Ansichten noch weit auseinander. Meist hielt man nur die Worte et insulas Corsicam et Sardiniam et Siciliam für eingeschoben, eine Anzahl Forscher (Nichter-Dove, Hinschius, Simson, Dopffel) bezeichnen jedoch auch 45 den Passus über die Papstwahl als sehr verdächtig. Noch weiter geht Hauck: er betrachtet den ganzen Schlußabschnitt nullumque in eis bis consuetudo erat faciendi als spätere Zuthat. Entscheidend für die Frage ist 1. die Thatsache, daß in der Nachurkunde, dem Ottonianum von 962/963, nirgends die von Hauck beanstandeten Sätze anklängen, 2. die fränkische Politik der Jahre 817—824. Es ist nicht anzunehmen, daß 50 Ludwig 823 Anspruch auf die oberste Gerichtsbarkeit in Rom und 824 außerdem auch Anspruch auf Mitwirkung bei der Papstwahl erhoben hätte, wenn er 817 förmlich und feierlich auf diese Rechte verzichtet hätte. D. i. auch der ganze Schlußabschnitt ist gefälscht. — Die Beziehungen des Papstes zum fränkischen Hofe waren zunächst freundliche. Im Mai 821 nahmen päpstliche Gesandte an dem Reichstage zu Nymwegen teil, im Oktober 55 desselben Jahres ließ der Papst den jungen Kaiser Lothar durch eine eigene Gesandtschaft zu seiner Vermählung beglückwünschen. Im Frühjahr 823 ging der junge Kaiser Lothar nach der einen Quelle auf Bitten des Papstes, nach der anderen im Auftrage seines Vaters nach Rom, woselbst ihn Paschalis am 5. April in St. Peter krönte. Auch auf dem Gebiete der Mission gingen Kaiser und Papst Hand in Hand: Halitgar von 60 Cambrai erhielt in Rom den gewünschten Empfehlungsbrief, und den Milchbruder des

Kaisers, Ebo von Reims, ernannte Paschalis sogar unaufgefordert 823 zum päpstlichen Vikar für die annoch heidnischen Länder des Nordens. Allein noch im Jahre 823 langte am Hoflager zu Compiègne die Nachricht an, daß der Primicerius Theodor und der Nomenklator Leo, beide im Frankenreiche wohlbekannte Personen, von Dienstleuten des Papstes im Lateran geblendet und getötet worden seien —, weil sie die Interessen des jungen „Kaisers Lothar in jeder Beziehung getreulich vertreten hätten.“ Kaiser Ludwig beschloß sogleich durch kaiserliche Gewaltboten an Ort und Stelle eine Untersuchung vornehmen zu lassen und ließ sich hiervon auch nicht durch eine päpstliche Gesandtschaft abhalten, die den Hof über den Vorfall beruhigen sollte. Aber die kaiserlichen Gewaltboten konnten nichts ausrichten. Papst P. schützte sich durch einen Reinigungseid gegen den Verdacht, daß die Bluttat von ihm selber angeordnet worden sei, erklärte aber zugleich die Getöteten für Majestätsverbrecher und ihre Henker für schuldlos. Damit war jede weitere Untersuchung so gut wie abgeschnitten. Daher ließ der Kaiser die Sache fürs erste fallen. — Der Wiederausbruch des Bilderstreits gab dem Papsttum Gelegenheit, wieder einmal im Oriente als Anwalt des rechten Glaubens aufzutreten. Aber auch Paschalis hatte in dieser Rolle kein Glück. Kaiser Leo der Armenier kehrte sich nicht an die Vorstellungen des römischen Gesandten. Aber der Papst hatte wenigstens die Genugthuung, daß der römische Stuhl in der Not der Zeit von den Bilderfreunden als oberster Stuhl der Kirche gepriesen wurde und die griechischen Mönche scharenweise wie einst im 8. Jahrhundert in seiner Stadt eine Zuflucht suchten. — In Rom selbst schuf sich Paschalis durch seine lebhafteste Bauhätigkeit ein Andenken: er gründete nicht weniger als drei Klöster und restaurierte unter anderem die Kirche St. Maria in Dominka, die berühmte Basilika der hl. Cäcilia, deren Grab ihm angeblich durch eine Vision gezeigt wurde, die Kirche St. Prassede. Unter den barbarischen Mosaiken der letzteren Kirche finden sich noch heute sein Bild und das Bild seiner Mutter, der Theodora Episcopa. — Das Papstbuch rühmt P. als einen überaus sanften, milden und wohlthätigen Regenten. Aus den fränkischen Quellen ergibt sich ein ganz anderes Bild. Danach war P. ein überaus herrischer Papst (vgl. Forschungen zur deutschen Geschichte 5, S. 385). Die Gesandten des Abtes Hraban von Fulda ließ er z. B. kurzerhand einkerkern und den Abt selbst erkommunizierte er, nur weil er nichts von der nachgesuchten Privilegierung des Klosters wissen wollte. Das römische Volk liebte ihn darum nicht. Es suchte, als er April, Mai (Jaffé), 1. Juni (Langen) 824 starb, die Beisetzung des Leichnams zu verhindern. Doch hatte P. auch gewisse Vorzüge. Vor allem war er ein ergebener Freund der Mönche, ein eifriger Förderer des Reliquien- und Heiligentums. Diesen Tugenden verdankt er wohl seine Versetzung unter die Heiligen der Kirche (Tag: 35 14. Mai). **S. Böhmer.**

Paschalis II., Papst, gest. 1118. — Quellen: *Epistolae et privilegia Paschalis II.* (538 Nr.): MSL tom. 163, p. 31—447; 106 *Epistolae Paschalis II.*: Recueil des historiens des Gaules et de la France, tome XV, Paris 1808, p. 17—63; MG Epp. tom. III p. 106 ff.; *MS III* p. 169—178; VI p. 292; VII p. 87, 166, 198 ff.; XIII p. 595; XVII 40 p. 11, 222; XX p. 277, 285; XXI p. 574; XXII p. 647; XXIII p. 396 ff., 611, 635, 643, 646, 653; XXV p. 532, 536, 881; S. Löwenfeld, *Epistolae pontificum romanorum ineditae*, Lipsiae 1885, S. 67 ff.; J. v. Pflugk-Hartung, *Iter Italicum*, Stuttgart 1833, vgl. Index nominum; ders., *Acta pontificum romanorum inedita*, 1. Bd, Tübingen 1881, S. 69—115; 2. Bd, Stuttgart 1884, S. 168—216; 3. Bd, ebend. 1886, S. 19—26; *HZ* V, 45 München 1884, S. 507 ff. 543 f.; M. Edrales, *Wolfsbüttler Fragmente*, Münster i. W. 1891, S. 111—117; C. B. Graf v. Hade, *Die Palliumsverleihungen bis 1143*, Marburg 1898, S. 153 f.; P. Kehr, *Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philolog.-historische Klasse*, 1898, S. 66 ff. S. 218 ff. S. 314 ff. S. 377 ff.; ebend. 1899 S. 221 f.; ebend. 1900 S. 23 ff. S. 152 ff. S. 221 ff. S. 310 ff. S. 403 ff.; ebend. 1901 50 S. 89 ff. S. 251 ff.; ebend. 1902 S. 86 ff. S. 422 ff.; ebend. 1903 S. 100 ff. S. 551 f.; P. Hagenmeyer, *Epistolae et chartae ad historiam primi belli sacri Spectantes*, Innsbruck 1901, S. 178 ff.; 26 Briefe an Paschalis: MSL tom. 163 p. 447—476; Codex Udalrici: P. Jaffé, *Bibliotheca rerum germanicarum*, tom. V, Berlin 1869; Mansi XX, XXI; Ekkehardi *Chronicon*, MG SS VI p. 211 ff.; *Annales Patherbrunnenses*, wiederhergestellt von P. Scheffer-Boichorst, Innsbruck 1870, S. 106 ff.; *Annales Hildesheimenses* (*Script. rer. germ. in usum scholarum*), Hannover 1878, S. 50 ff.; *Chronica monasterii Casinensis*, MG SS VII p. 771 ff.; *Chronicon S. Andreae castri Cameracesii*, ib. p. 545 ff. u. a.; P. Jaffé, *Regesta pontificum romanorum* Ed. II tom. I, Lipsiae 1885, p. 702—772, Nr. 5807—6630; tom. II p. 714; *Vita Paschalis a Petro Pisano conscripta: Liber pontificalis* ed. L. Duchesne (*Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 2^e série*), tome II, Paris 1892, p. 296—306; *Annales Romani* p. 338 ff. p. 369 ff.; J. W. Watterich,

- Pontificum Romanorum vitae, tom. II, Lipsiae 1862, p. 1—17, MSL tom. 163 p. 13—28.
- Literatur: Chr. W. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, 2. Aufl., Göttingen 1758, S. 239 ff.; Arch. Bower, Unparth. Historie der römischen Päpste, übers. v. Rambach, Bd VII, Magdeburg und Leipzig 1768, S. 56 ff.; G. A. Stenzel, Geschichte Deutschlands unter den fränkischen Kaisern, 1. Bd, Leipzig 1827, S. 571 ff.; E. Sugenheim, Das Staatsleben des Klerus im Mittelalter, 1. Bd, Berlin 1839, S. 217 f.; E. Gervais, Politische Geschichte Deutschlands unter der Regierung Heinrich V. und Lothar III., 1. Bd, Leipzig 1841, S. 28 ff.; G. Schöne, Kardinallegat Runo, Bischof von Präneste, Weimar 1857; A. v. Druffel, Kaiser Heinrich IV. und seine Söhne, Regensburg 1862; A. v. Neumont, Geschichte der Stadt Rom, 2. Bd, Berlin 1867, S. 390 ff.; Fr. Kolbe, Erz. Adalbert I. von Mainz und Heinrich V., Heidelberg 1872; F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom, 4. Bd, 3. Aufl., Stuttgart 1877, S. 299 ff.; W. Schum, Die Politik Papst Pascalis II. gegen Kaiser Heinrich V. im J. 1112 (Jahrb. d. Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt, Heft VIII, 1877); E. Franz, Papst Pascalis II., 1. Tl. (Diss.), Breslau 1877; E. Stuger, Zur Kritik der Investiturverhandlungen im Jahre 1119, in *JdG XVIII*, Göttingen 1878, S. 225 ff.; Th. Klemm, Der englische Investiturstreit unter Heinrich I. (Diss.), Leipzig 1880; S. Gulele, Der Bericht des David über den Römerzug Heinrich V. vom Jahre 1111 in *JdG XX*, Göttingen 1880, S. 406—423; ders., Deutschlands innere Kirchenpolitik von 1105 bis 1111 (Diss.), Dorpat 1882; G. Schneider, Der Vertrag von Sante Maria del Turri und seine Folgen (Kost. Diss.), 1881; E. Bernheim, Artikel gegen Eingriffe des Papstes Pascalis II. in die Kölner Metropolitanechte, *Westdeutsche Monatschrift* 1882, S. 374—382; G. Peiser, Der deutsche Investiturstreit unter Kaiser Heinrich V. bis zu dem päpstlichen Privileg vom 3. April 1111, Berlin 1883; M. Schmitz, Der engl. Investiturstreit, Innsbruck 1884; R. Reodon, Beiträge z. Geschichte Heinrichs V. (Diss.), Leipzig 1885; A. Wagner, Die unteritalischen Normannen u. d. Papsttum in ihren beiderseitigen Beziehungen (Diss.), Breslau 1885, S. 16 ff.; J. Köstens, Heinrich V. u. Pascalis II., Essen 1885; E. J. v. Hefele, Conciliengeschichte, 5. Bd, 2. Aufl., besorgt von A. Knöpfler, Freiburg i. Br. (1886), S. 259—339; D. Schäfer, Die Quellen für Heinrichs V. Romzug: Historische Aufsätze, dem Andenken von G. Wais gewidmet, Hannover 1886, S. 144 ff.; W. Maurer, Papst Calixt II. 1. 2, München 1886, 1889; G. Buchholz, Eckehard von Aura I, Leipzig 1888; M. Manitius, Deutsche Geschichte unter den sächsischen und salischen Kaisern (911—1125), Stuttgart 1889, S. 599 ff.; E. Gerhardt, Die erste Romfahrt Heinrich V. (Diss.), Heidelberg 1890; W. v. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, 3. Bd 5. Aufl., Leipzig 1890, S. 697 ff.; J. Langen, Geschichte der römischen Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III., Bonn 1893, S. 214—270; E. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands III, Leipzig 1896, S. 874 ff.; J. Gerdes, Geschichte des deutschen Volks und seine Kultur im Mittelalter, 2. Bd, Gesch. der salischen Kaiser, Leipzig 1898, S. 319 ff.; G. Richter, Annalen der deutschen Geschichte im Mittelalter, III. Abt., 2. Bd, Halle a. S. 1898, S. 458 ff.; R. Köhricht, Geschichte des Königreichs Jerusalem (1100—1291), Innsbruck 1898; J. v. Pflugk-Harttung, Die Bullen der Päpste bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts, Gotha 1901, S. 234—263; W. Norden, Das Papsttum und Byzanz, Berlin 1903, S. 67 ff.; U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen âge, Paris 1877 ff. S. 1721. 2761; Fr. Cerroti, Bibliografia di Roma medievale e moderna, vol. I, Roma 1893, S. 411 f.; vgl. d. Art. Calixt II. Bd III S. 641, Investitur Bd IX S. 214 ff.

45 Pascalis II., der vor seiner Erhebung zum Papst den Namen Rainerius führte, stammte aus Gallata im Ravennatischen (Ann. Rom.; Petrus Bisanus: Bleda, vgl. Duchesne p. 306 n. 1), war als Knabe ins Kloster getreten und als er im Alter von 20 Jahren in Angelegenheiten seines Klosters nach Rom kam, von Gregor VII. hier festgehalten und zum Presbyter an St. Clemente geweiht worden (Duchesne p. 296).

50 Nach dem Tode Urbans II. (29. Juli 1099) wurde Rainerius eben in St. Clemente von den Karдинаlen am 13. August zum Papst erwählt und am 14. in der Peterskirche konsekriert (Jaffé, Reg. p. 703; Petrus von Pisa giebt eine ausführliche Beschreibung der Wahlceremonien vgl. Duchesne p. 306 n. 4).

Zahlreiche und schwierige Aufgaben harrten der Lösung durch den neuen Papst. 55 Daher war es ein Ereignis von nicht geringer Bedeutung, daß Wibert von Ravenna (Clemens III.), der einst von Heinrich IV. aufgestellte Gegenpapst, aus Rom vertrieben wurde (Duchesne p. 297 f.) und bald darauf, September 1099, in Castellum starb (Jaffé, Reg. p. 635). Allerdings sind von seiten der Wibertisten noch weitere Versuche unternommen worden, das Gegenpapsttum fortzusetzen, aber ohne dauernden Erfolg. Theoderich, Bischof von St. Rufina, der nachts in der Peterskirche geweiht und inthronisiert wurde, 60 fiel bereits den nächsten Tag, als er aus Rom fliehen mußte, Pascalis in die Hand und wurde von diesem in dem Trinitatiskloster zu Cava in Apulien gefangen gesetzt (Duchesne p. 298; Annales Romani MG SS V p. 477). Zwar wurde nun sofort Bischof Albert von Sabina in der Basilika des hl. Marcellus gewählt und er hat sich auch

5 Tage in Rom behauptet. Aber dann fielen seine Anhänger infolge von Bestechung n ihm ab und lieferten ihn an Paschalis aus, der ihn in dem Laurentiuskloster zu verja in Apulien einkertern ließ (Duchesne p. 298; Ann. Rom. I. c. p. 477). Die hebung des römischen Erzpriesters Maginulf durch den römischen Adel und den Mark- 5 asen Werner von Ancona am 18. November 1105 hatte anfänglich allerdings einen vroblicheren Charakter, denn es gelang, den in der Kirche St. Maria Rotunda Gewählten : Lateran zu inthronisieren, so daß Paschalis sich zur Flucht in die Johanneskirche auf r Tiberinsel Pycaonia gezwungen sah. Aber das Papsttum Silvesters IV., wie Magi- lf sich nannte, hatte kurzen Bestand, schon am 19. November mußte er „deficiente 6unia“ (Ann. Rom.) Rom verlassen, er zog sich nach Tibur zurück. Obwohl er fortan 10 ne politische Rolle mehr gespielt hat, ist er im April d. J. 1111 von dem deutschen inig Heinrich V., nach dessen Verständigung mit dem Papste, gezwungen worden, Pa- alis auch formell sich zu unterwerfen und ihm Gehorsam zu geloben. Seine Ausliefe- ng an den Papst ist aber nicht erfolgt, den Rest seines Lebens verlebte er bei dem arkgrafen Werner (Duchesne p. 298; Ann. Rom. I. c. p. 477 f.; Sieberti chro- 15 con z. J. 1105, MG SS VI p. 368; M X p. 464; Ann. Ceccanenses, MG SS IX p. 281; Jaffé, Reg. p. 773 f.).

Die deutsche Frage lag für Paschalis bei seinem Regierungsantritt insofern günstig, s in Deutschland selbst, auch bei Heinrich IV., eine Kampfesmüdigkeit sich eingestellt hatte. um hatte der Kaiser den Tod Clemens III. erfahren, so entbot er die Fürsten auf 20 eihnachten 1100 nach Mainz zu einer Beratung über die Wiederherstellung des kirch- hen Friedens (Constitutiones et acta publica imperatorum et regum ed. L. Wei- nd, tom. I, MG SS Sect. IV Nr. 73 S. 124 f.). Sie erschienen zahlreich und rieten, esandte nach Rom zu schicken (Ann. Hildesheimenses z. J. 1101, Hannover 1878, . 50); Heinrich soll sogar bereit gewesen sein, zu einem Anfang Februar 1102 in Rom 25 zuberufenden Konzil persönlich zu erscheinen: *quatinus tam sua quam domni apo- olici causa canonice ventilata catholica inter regnum et sacerdotium con- maretur unitas*. Aber weder das eine noch das andere ist zur Ausführung gelangt, cht einmal die Gesandten gingen ab (Ekkehardi Chronicon z. J. 1102, MG SS l p. 222; vgl. Haut S. 874).

Paschalis war dagegen vom Beginn seiner Regierung an zu einer energischen Fort- 30 zung des Kampfes entschlossen (Brief an Bischof Gebhard von Konstanz vom 18. Jan. .00, Jaffé Nr. 5817). Graf Robert von Flandern wurde von ihm zum heiligen Krieg gen Heinrich „haereticorum caput“ aufgerufen (21. Januar 1102, Jaffé Nr. 5889), Schwaben und Baiern suchte er die Kampfesfreude neu zu entfachen (2. Febr. 1104, 35 affé Nr. 5970. 5971) und verkündete bereits auf der Fastensynode im März 1102 das athema perpetuum gegen Heinrich (Ekkehardi Chronicon, MG SS VI p. 224). ber dieses Vorgehen fand keinen Widerhall, das Friedensbedürfnis war ein allgemeines ernoold, Chronik z. J. 1100, MG SS V p. 467) und jenes Schreiben an Robert von landern trug Paschalis eine scharfe Zurückweisung ein (Siebert von Gemblour, Epistola 40 eodicensium, MG libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. nscripti, tom. II, Hannoverae 1892, II, p. 449 ff., vgl. Mirbt, Publizistik S. 72 f.). Der apst gestattete jedoch diesem Umschwung der öffentlichen Meinung keinen Einfluß auf seine olitik, ja er trat sogar auf die Seite des gegen den Kaiser sich empörenden Sohnes uncios Romam direxit, quaerens consilium ab apostolico propter iuramen- 45 am, quod patri iuraverat, numquam se regnum sine eius licentia et consensu vasurum. Apostolicus autem ut audivit inter patrem et filium discidium, erans haec a Deo evenisse, mandavit ei apostolicam benedictionem per ebehardum Constantiensem episcopum, de tali commisso sibi promittens ab- lutionem in iudicio futuro, Ann. Hildesh. z. J. 1104, S. 52) und legitimierte 50 n Eidbruch und die Rebellion. Heinrichs V. Haltung entsprach allens Erwar- ngen und Hoffnungen des Papstes (Landtag zu Goslar nach Ostern 1105, Synode zu ordhausen 10. Mai, vgl. Ekkehardi Chron.; Ann. Hildesheim.; Ann. Pather- unnessens), er ließ es an Äußerungen der Demut, ja der Untertwürfigkeit nicht fehlen id schien durch die Entfernung der schismatischen Bischöfe (Haut S. 880 ff.), die Deutsch- 55 nd die lang entbehrete Einheit zurückgab, den Beweis seiner Aufrichtigkeit zu liefern. Als niser Heinrich IV. den aufregenden Wechselfällen der letzten Jahre nicht mehr gewachsen, n 7. August 1106 gestorben war, trat nach päpstlicher Auffassung der größte Feind s kirchlichen Friedens vom Schauplatz ab. Wenige Jahre später hätte das Urteil anders lautet.

Die kirchenpolitische Situation verlor durch das Hinscheiden Heinrichs IV. an Rompliziertheit, denn es ermöglichte in eine Revision der bisherigen Fragestellungen einzutreten. Daß dies auf eine Einschränkung der Streitobjekte hinauslief, war die Folge davon, daß Papst Paschalis sein Interesse auf die Investitur konzentrierte (Brief an Bischof Rutherick von Mainz vom 11. Nov. 1105; Jaffé, Reg. Nr. 6050) und in deren Sicherstellung gegenüber dem staatlichen Einfluß nicht nur das wichtigste, sondern fast das einzige Ziel seiner Politik erblickte. Paschalis hatte zuerst die Absicht, die Verhandlungen mit Heinrich V. in Deutschland zu führen und sich selbst dorthin zu begeben, bereits war auch von der Kaiserkrönung die Rede (Haud S. 883). Aber die Reise unterblieb und die in
 10 Aussicht genommene Synode fand nicht in Deutschland, sondern am 27. Oktober 1106 in Guastalla, zwischen Parma und Mantua, statt. Daß Paschalis hier das Investiturerbot erneuerte, bedeutete die Wahrung des beanspruchten Rechts, keinen Fortschritt zur Regelung der Materie; aufs neue versprach er, zu Verhandlungen nach Deutschland zu kommen. Aber auch diese Reise hat nicht stattgefunden. Daß Heinrich in voller Über-
 15 einstimmung mit der Praxis seines Vaters das Investiturrecht fortgesetzt ausübte, machte den Papst stutzig und erregte sein Mißtrauen. Es mußte sich steigern, als die Gesandten des Königs ihn im Mai 1107 in Châlons begrüßten. Denn Erzbischof Bruno von Trier, ihr Führer, hielt hier fest an dem Recht des Königs auf die Investitur und begründete es durch die Geschichte der Bischofswahlen und die Herkunft der weltlichen Gerechtfame der
 20 Bischöfe. Als der Papst diese Forderung scharf zurückwies, fiel bereits das Wort, die Sache werde in Rom durch das Schwert entschieden werden (Suger vita Ludovici VI. Francorum regis 9, MG SS XXVI S. 50). Auf der bald darauf, e. 23. Mai, in Troyes abgehaltenen Synode (vgl. Jaffé, Reg. S. 730) hat jedoch Paschalis sich zu seiner Auffassung aufs neue bekannt, indem er die Synode beschließen ließ, daß fortan
 25 jeder durch einen Laien Investierte samt seinem Ordinator abgesetzt werden solle (Const. Imp. Nr. 396 S. 567). König Heinrich, der durch seine Gesandten gegen die Verhandlung deutscher Angelegenheiten „in alieno regno“ protestiert hatte, wurde eine einjährige Frist zugestanden, um nach Rom zu kommen und dort seine Ansprüche auf die Investitur vor einem allgemeinen Konzil zu vertreten (Ekkehardi Chron. z. J. 1107, l. c. S. 242).
 30 Zu diesen Verhandlungen ist es nicht gekommen. Dagegen verschärfte sich die Beziehung zwischen Papst und König. Der im Beisein von Paschalis gefaßte Beschluß der Synode zu Benevent im Oktober 1108, der die Erteilung wie den Empfang der Laieninvestitur mit der Strafe des Bannes bedrohte, hat wegen seiner offensibaren Spitze gegen den deutschen König (vgl. Brief des Papstes an Anselm von Canterbury vom 12. Okt.
 35 1108, Jaffé, Reg. 6206) symptomatische Bedeutung, aber dieses Gesetz ist doch ohne unmittelbare Wirkung geblieben, mag es in Deutschland unbekannt geblieben (Haud S. 889) oder mit Bedacht ignoriert worden sein.

Der Anstoß zu der unvermeidlichen Auseinandersetzung über die Investiturfrage ging aus von dem König, als dieser an den Papst die Forderung der Kaiserkrönung richtete.
 40 Aber es gelang der Gesandtschaft, die zur Vorbereitung der Romfahrt 1109 an den Papst abgeordnet wurde, nicht, mehr als die Zusicherung freundlicher Aufnahme zu erreichen (Ann. Patherbr. z. J. 1109, Ekkehardi Chron. z. J. 1110 l. c. 243. Über den damaligen Standpunkt des Königs zu dem Investiturproblem vgl. den Traktat De investitura episcoporum: Libelli de lite II p. 498—504; vgl. Haud S. 589 Anm. 3; Mirbt,
 45 Publizistik S. 516 ff.). Das Festhalten der bisherigen Grundsätze durch Paschalis bewiesen die Beschlüsse der Lateransynode vom 7. März 1110 (Const. Imp. Nr. 397 S. 568 ff.). Ein Jahr später erfolgte die Katastrophe. Heinrich V. hatte mit großer Heeresmacht seine Romfahrt im August 1110 angetreten, von Arezzo aus kündigte er Januar 1111 den Römern sein Kommen an (Const. Imp. Nr. 82, S. 134) und schickte Gesandte an den
 50 Papst (Ekkehardi Chron. z. J. 1111 l. c. S. 244), aber ohne zunächst eine Verständigung zu erzielen. Dann aber führten die Verhandlungen in der Kirche S. Maria in Turri am 4. Februar 1111 zu folgendem Ergebnis. Der König versprach am Tage seiner Kaiserkrönung in Gegenwart des Klerus und des Volkes auf die Investitur zu verzichten, ferner wenn der Papst sein Versprechen in Bezug auf die Regalien eingelöst habe,
 55 den Eid zu leisten, niemals wieder in die Investitur sich einzumischen; sodann seine Unterthanen von ihren den Bischöfen geleisteten Eiden zu entbinden; schließlich den Papst in den Besitz der gesamten Güter des hl. Petrus zu setzen und ihm durch Stellung von Weiseln persönliche Sicherheit zu gewährleisten. Die Versprechungen des Petrus Leonis, des Führers der päpstlichen Gesandten, gingen dahin, daß der Papst, wenn der König die
 60 von ihm übernommenen Zusagen eingelöst habe, am Krönungstage den anwesenden deut-

schen Bischöfen befehlen werde, dem König und dem Reiche die Regalien zurückzugeben, die zur Zeit Karls, Ludwigs, Heinrichs und seiner anderen Regierungsvorgänger dem Reiche gehört haben; der Papst wird ferner bei Strafe des Anathems den Bischöfen, den anwesenden wie den abwesenden, wie ihren Nachfolgern verbieten, diese Regalien (*id est civitates, ducatus, marchias, comitatus, monetas, teloneum, mercatum, advocatias regni, iura centurionum et curtes, quae regni erant, cum pertinentiis suis, militiam et castra*) in Zukunft aufs neue zu beanspruchen und auszuüben, und er wird, ebenfalls bei Strafe des Anathems, seine Nachfolger zur Anerkennung dieser Abmachung nötigen; er wird endlich den König zum Kaiser krönen und ihm zur Erhaltung seines Reichs mit seiner Hilfe zur Seite stehen. Auch der Papst sollte Geiseln stellen (Const. Imp. I, Nr. 83—86 S. 137 ff.). — Am 9. Februar wurde diese Abmachung in Sutri von Heinrich V. bestätigt, freilich mit einer nicht unwichtigen Einschränkung. Der von ihm geleistete Schwur (Nr. 87 ebend. S. 139 f.) erstreckte sich lediglich auf die Vereinbarungen über die persönliche Sicherheit des Papstes und knüpfte auch diese Zusage an die Bedingung, daß Pascalis seinerseits an dem nächsten Sonntag 15 die übernommenen Verpflichtungen einlösen würde. Nach Ekkehard (Chron. 3. J. 1111 l. c. S. 244) hat der König seine Zustimmung noch an die weitere Bedingung geknüpft, daß sämtliche geistliche und weltliche Fürsten der Preisgabe der Regalien zustimmten. — Die Durchführung des Vertrages war eine Lösung von Rechtsverhältnissen, die auf einer mehrhundertjährigen Vergangenheit fußten, machte die Bischöfe mit einem Schlage 20 aus Fürsten zu Bettlern, warf die ganze deutsche Kirche aus ihrer bisherigen Entwicklung heraus und war eine Revolution von oben, die in ihren Konsequenzen das gesamte kirchliche Leben berührte, und diese Umwälzung sollte vor sich gehen, ohne daß die zunächst davon Betroffenen, die deutschen Bischöfe, auch nur Gelegenheit erhalten hatten, ihr Urteil abzugeben. Ob unter anderen Zeitverhältnissen ein derartiges Projekt Aussicht 25 auf Verwirklichung gehabt hätte, ist eine müßige Frage. Jedenfalls war es damals schlechthin unausführbar, denn es stand Pascalis kein anderes Zwangsmittel gegenüber dem zu erwartenden und von ihm auch in Rechnung gezogenen Widerspruch zur Verfügung, als die Verhängung des Bannes d. h. einer Strafe, deren Ansehen gerade in dem vorangegangenen halben Jahrhundert an Kredit schwerlich gewonnen hatte und in dem 30 Augenblick noch weiter an Gewicht verlor, wenn sie als Kollektivstrafe in einer Angelegenheit verhängt wurde, bei der die Gefraften Recht und Herkommen und die öffentliche Meinung gerade der einflußreichen Kreise auf ihrer Seite hatten. Sobald Pascalis diese Erwägungen anstellte, mußte er, so scheint es, vom politischen wie vom kirchlichen Standpunkt aus zur Erkenntnis der Aussichtslosigkeit der getroffenen Übereinkunft ge- 35 langen, dann aber war ihr Abschluß ein doloses Verfahren; das hat Heinrich V. auch angenommen (Encyklika, Const. Imp. I, S. 150). Und doch ist von dem Verhalten Pascalis' der Vorwurf der Unehrllichkeit fern zu halten. „Die Annahme, daß der ehemalige Mönch vor die Frage gestellt, ob er um der Freiheit der Kirche willen von neuem einen Kampf mit allen seinen Schrecken beginnen wollte, davor zurückbehte und lieber den 40 Ausweg traf, auf ihre äußere Macht zu verzichten“ (Haud S. 893), beseitigt den größten Teil der psychologischen Schwierigkeiten, wenn der Zustand, in dem der Papst seine Entscheidung traf, als eine auch seine Umgebung erfassender panischer Schrecken aufgefaßt wird, der die ruhige Überlegung ausschaltete, und zugleich im Auge behalten wird, daß Pascalis ohne Einsicht in die innere Gliederung des gregorianischen Systems durch die 45 Behauptung der Investitur dessen wichtigste Forderung durchgesetzt zu haben meinte. Was der Mensch Pascalis bei dieser Erklärung gewinnt, verliert freilich der Politiker.

Am 12. Februar hielt Heinrich V. seinen Einzug in Rom und wurde von Pascalis feierlichst empfangen. Als dann aber in der Peterskirche die vereinbarten Urkunden zur Verlesung gelangten, erhob sich unter den geistlichen wie weltlichen Fürsten über die Be- 50 raubung der Kirchen und der kirchlichen Lehen ein solcher Sturm der Entrüstung, daß der Vollzug des geschlossenen Vertrags zur Unmöglichkeit wurde (Ekkehardi Chron. l. c. S. 244; Ann. Hildesh. Patherbr. S. 61). Die ergebnislosen Verhandlungen endeten am Abend des Tages damit, daß der Papst samt den Kardinälen durch Heinrich gefangen genommen und trotz der tumultuarischen Erhebungen der Römer im Gewahrsam 55 festgehalten wurden. Eine zweimonatliche Haft hat genügt, den Widerstand des Papstes gegen die Wünsche des Königs zu brechen. Am 11. April wurde in *agro iuxta pontem Mammeum* folgender, von beiden Kontrahenten beschworener, Vertrag abgeschlossen. Pascalis gesteht zu, daß der frei, ohne Simonie, und mit Zustimmung des Königs gewählte Bischof und Abt von dem König die Investitur mit Ring und Stab 60

und danach die Konsekration von dem zuständigen Bischof bzw. Erzbischof erhalten soll, letztere aber darf nur nach vorangegangener Investitur erteilt werden; der Papst verspricht ferner den König und sein Reich weder wegen der Investitur noch wegen der ihm zugefügten Unbilden zu beunruhigen und niemals das Anathem gegen Heinrich zu verhängen; verpflichtet sich, den König zu krönen und Reich und Kaisertum nach Kräften zu unterstützen. Heinrich V. seinerseits beschwor, am 12. oder 13. April den Papst, die Bischöfe, die Karbinäle und alle übrigen Gefangenen frei zu lassen und nicht mehr an ihm sich zu vergreifen, dem römischen Volk Frieden zu gewähren, Paschalis als Papst anzuerkennen (vgl. oben Maginulf), der römischen Kirche ihre Patrimonien und Güter zu erhalten bzw. wiederzuerverschaffen und Paschalis den ihm als Papst zukommenden Gehorsam zu leisten, doch *salvo honore regni et imperii*. Am 13. April erfolgte die Krönung Heinrichs in der Peterskirche, der Papst erhielt die Freiheit und der Kaiser das Investiturprivileg, das jeden Geistlichen und Laien, der es angreifen würde, mit Anathem und Absetzung bedrohte (Const. Imp. I Nr. 91 ff. S. 142 ff.; Ann. Romani; Ann. Hildesh.).

Daß Paschalis, offenbar unter dem Einfluß starker Depressionen, sich diese Zugeständnisse an den Kaiser hatte abringen lassen, hat er schwer büßen müssen. Denn sie kosteten ihm das Vertrauen der Kreise, die bisher zu ihm gestanden hatten, und haben den Rest seines Pontifikats zu einer Leidenszeit gemacht. Das Entsetzen der gregorianischen Kreise war wohl begreiflich. Denn der von Paschalis geschlossene Vertrag bedeutete das Fallenlassen Dezennien hindurch erhobener und mit nicht geringen Opfern von kirchlicher Seite vertretener Forderungen, entwertete mit einem Schlag die auf eine Umgestaltung der öffentlichen Meinung in Bezug auf die Investitur abzielenden Bemühungen und versperrte, wenn durchgeführt, sogar den Weg zu ihrer Wiederaufnahme in der Zukunft. Über das dem Papst und seiner Nachgiebigkeit gegenüber einzuschlagende Verfahren sind die Meinungen geteilt gewesen und zwar aus guten Gründen. War das Papsttum die von Gott eingesetzte Institution, die auf bedingungslose Unterwerfung unter ihre Entscheidungen Anspruch machen konnte und war das von Gregor VII. gezeichnete Bild seiner Machtvollkommenheit im innerkirchlichen wie im politischen Leben (vgl. d. A. Gregor VII. Bd VII S. 96) zutreffend, so schien die logische Konsequenz auf eine Anerkennung der getroffenen Maßnahmen hinzuweisen, ja hinzubringen und demütige Unterwerfung unter sie zur Pflicht zu machen. Wurden dagegen die von Gregor VII. wie seinen letzten Vorgängern und Nachfolgern in der Investiturfrage aufgestellten und verfochtenen Prinzipien als der Kirche nicht nur heilsame, sondern notwendige erkannt, so war das Verhalten des Papstes ein Mißgriff von geradezu unberechenbaren Folgen und forderte schleunige Retraction. Die dogmatische Schätzung des Papsttums empfahl demnach die Unterwerfung unter die Maßnahmen des damaligen Inhabers, ihre kirchenpolitische Beurteilung dagegen führte zu einer scharfen Kritik, in der That eine höchst verwickelte Situation, die für jede Entscheidung, wie immer sie ausfiel, mit Gewissenskonflikten verbunden war.

Ein Sturm der Entrüstung erhob sich gegen Paschalis. In Rom selbst lehrte ihm eine Gruppe von Klerikern den Rücken (Ekkehard z. J. 1112 S. 246) und auch im übrigen Italien kam es zu nachdrücklichen und ernststen Protesten (Mirbt, *Publizistik* S. 75 ff. 512 ff. vgl. d. Art. Bruno v. Segni Bd III S. 514 f.; Placidus v. Nonantula, *de honore ecclesiae*, freilich wurden auch andere Stimmen laut vgl. *Disputatio vel defensio papae Paschalis*, Publ. S. 78 f. 523 f.), der französische und burgundische Klerus war unter der Führung des Erzbischofs Guido von Vienne (vgl. den Art. Calixt II. Bd III S. 641), des Abtes Gottfried von Vendôme (vgl. d. Art. G. v. B. Bd VII S. 37), und des Bischofs Josceranus von Lyon so rebellisch, daß Ekkehard erzählt, sie hätten ein *novum schisma* schaffen wollen; daß ein solches unterblieb, war zum nicht geringsten Teil das Verdienst der Besonnenheit des Bischofs Ivo von Chartres (vgl. den Art. Bd IX S. 664 ff.). Auch Deutschland hat sich von dieser auffälligen Stimmung nicht ganz frei gehalten, mochten auch hier infolge der Haltung des Kaisers und weil es den Gregorianern an einem großen Führer fehlte für den Papst die Verhältnisse günstiger liegen.

Paschalis war in der Gefangenschaft der Mut des Martyriums oder auch nur des passiven Widerstandes versagt geblieben, jetzt raubte ihm der Einspruch seiner Gesinnungsgenossen das Selbstvertrauen. Er wird irre an dem Recht seiner Handlungen (Brief an Joh. von Tusculum, Juli 1111, Jaffé 6301) und blieb doch durch seinen Eid an sie gefettet, daher die Halbheiten seines Verfahrens in den nächsten Jahren. Dieser Zustand wurde weiteren Kreisen offenbar durch die Lateransynode vom 18.—23. März 1112.

Hier hat Paschalis nicht nur, um die Zweifel an seiner Rechtgläubigkeit zu zerstreuen, vor den Synodalen ein Bekenntnis seines Glaubens abgelegt, in dem er vornehmlich (praecipue) die Dekrete Gregors VII. und Urbans II. anerkannte, sondern er hat auch dem von dem Bischof Gerard von Angoulême eingebrachten und von dem Konzil angenommenen Dekret zugestimmt, daß das dem Papst durch die Gewalttätigkeit des Königs Heinrich abgezwungene Privilegium, das in Wahrheit Privilegium heißen müsse, nach dem Urteil des hl. Geistes zu verdammen, für ungiltig zu erklären und außer Kraft zu setzen sei, weil es die Investitur durch den König festsetze, die gegen den hl. Geist und gegen das kirchliche Recht verstoße (Const. Imp. I Nr. 399 S. 571 ff.).

Nachdem Paschalis in dieser Weise den ersten Teil seines im April d. J. 1111 geleisteten Eides gebrochen, hat er sich dem Drängen der Gregorianer auf kirchliche Censurierung Heinrichs V. auch nicht zu entziehen vermocht. Denn als die Synode von Vienne am 16. September 1112 unter dem Vorsitz des päpstlichen Legaten Erzbischof Guido die Laieninvestitur als Häresie verurteilte, gegen Heinrich V. (alter Judas) die Exkommunikation aussprach und eben diese Beschlüsse dem Papst zur Bestätigung überfandte, unter Hinzufügung der Drohung mit Abfall für den Fall, daß sie versagt würde, hat er nicht gesäumt, sie zu erteilen (20. Okt., Jaffé Nr. 6330); die Synodalen wurden sogar noch belobt (Cum alicuius morbi detentione caput afficitur, membris omnibus communiter ac summopere laborandum est, ut ab eo penitus expellatur. Mansi XXI S. 76). Daß er für seine persönlichen Beziehungen zu dem Kaiser aus dieser Exkommunikation die Konsequenzen nicht gezogen hat (Jaffé 6339; vgl. Hauck S. 900), änderte an der Thatsache dieses zweiten Eidbruchs nichts. Nachdem der Bann gegen Heinrich in den folgenden Jahren mehrfach von den Legaten Runo und Dietrich wiederholt worden war (Beauvais, Rheims, Köln, Goslar), wurde er im Jahre 1116 auf der am 6. März eröffneten Lateransynode Gegenstand eingehender Erörterungen. Hier fand zuerst das Investiturprivileg seine Verurteilung. Paschalis selbst sagte sich von ihm feierlichst los und verurteilte es sub perpetuo anathemate; trotzdem entspann sich eine peinliche Debatte darüber, ob der Papst sich einer Häresie schuldig gemacht habe (Ekkehard, Chron. z. J. 1116, l. c. S. 250 f.). An einer Beschlusfassung über den Bann des Königs war besonders der Kardinallegat Runo interessiert, er trug daher auch die Kosten der Diskussion. Wenn er in Wahrheit sein Legat gewesen — so redete er den Papst an — und seine Handlungen seinen Beifall gefunden hätten, solle Paschalis dies vor der Synode erklären und seine Handlungen durch seine Autorität decken. Der Papst gab die Erklärung ab. Nunmehr berichtete Runo von Pränesse, wie er als päpstlicher Legat in Jerusalem auf die Nachricht von der Gefangennahme des Papstes über den König die Exkommunikation verhängte und sie in Griechenland, Ungarn, Sachsen, Lothringen, Frankreich auf Konzilien wiederholt habe und richtete an das Konzil die Bitte, daß es ebenso wie der Papst seine Thätigkeit als Legat anerkennen möge. Die gleiche Forderung erhob Erzbischof Guido von Vienne durch seine Gesandten. Die Synode entsprach diesen Anträgen. Paschalis hatte also auch den zweiten Teil seines Eides öffentlich preisgegeben.

Trotz dieser Beschlüsse der Lateransynode kam es zu keinem völligen Abbruch der Beziehungen zwischen Papst und Kaiser. Nach Briefen des letzteren an Bischof Hartwig von Regensburg (Cod. Udalr. Nr. 178. 177; Jaffé V S. 313. 307) hat sogar Paschalis später erklärt, daß er die Bannung Heinrichs selbst weder befohlen noch gebilligt und den einen periurus und sacrilegus genannt habe, der dem König die Treue gebrochen habe. Ob Paschalis wirklich diese Selbstverleugnung geübt hat oder nicht, sie würde seinem Charakterbild keinen neuen Zug hinzufügen, in jedem Fall haben diese weiteren Verhandlungen kein positives Ergebnis gehabt — nach Ekkehard, Chron. z. J. 1117 l. c. S. 253 erklärte der Papst die von den Bischöfen gegen den Kaiser ausgesprochene Exkommunikation nur auf Grund der Zustimmung einer neuen Synode lösen zu können — und sind wohl überhaupt „kaum für ernstgemeint“ (Hauck S. 905) zu halten. Als Heinrich V., der Anfang 1116 aufs neue in Italien erschien, im Frühjahr 1117 gegen Rom vorrückte, entfloh der Papst nach dem Süden.

Die anderen Staaten haben für die Regierung Paschalis' II. nicht entfernt die gleiche Bedeutung gehabt. Zwar kam es auch in England zwischen dem Königtum und der Kirche zu einem heftigen Kampf um die Investitur (vgl. über ihn den Art. Anselm von Canterbury Bd I S. 564 und den Art. Investitur Bd IX S. 217 f.), aber er fand bereits durch das Konkordat von 1107 seinen Abschluß, also vor dem großen Zusammenstoß zwischen den Papst und dem deutschen König, und übte infolge seiner Lokalisierung

keine ähnliche allgemeingeshichtlich bedeutsamen Wirkungen aus wie der deutsche Investiturstreit. Paschalis verlor übrigens auch in den folgenden Jahren England nicht ganz aus den Augen. Als Bischof Radulf von Rochester ohne seine Erlaubnis zum Erzbischof von Canterbury gewählt wurde, hat er dies ernstlich gerügt, erteilte aber dann doch das Palium (Jaffé, Reg. 6449. 6482); er versuchte König Heinrich I. gegenüber die pseudodoktrinalen Grundsätze hinsichtlich der Appellationen an den apostolischen Stuhl und betreffend der Abhaltung von Synoden zur Geltung zu bringen, beanspruchte für seine Legaten und Erlasse den Wegfall des königlichen Placet (Jaffé, Reg. 6450; vgl. außerdem Nr. 6523) und forderte größeren Eifer in der Entrichtung des Peterspfennigs (Jaffé, Reg. 5883 census, Jaffé, Reg. 6525 eleemosyna s. Petri genannt, vgl. D. Jensen, Der englische Peterspfennig, Heidelberg 1903, S. 41 ff.). — In Frankreich gab die Fortsetzung des Verhältnisses des Königs Philipp I., der sich von seiner Gattin getrennt und Bertrade von Montfort, die ihrem Gemahl Graf Fulco von Anjou entlaufen war, 1092 geheiratet hatte, dem Papst Gelegenheit zum Eingreifen. Schon Urban II. hatte sich mit diesem Eheband befaßt und gegen den König den Bann verhängt, ihn dann allerdings wieder davon gelöst (1097), als er in Nîmes die Entlassung der Bertrade zugesagt. Gegen den rückfälligen König wurde nun von der im Beisein der päpstlichen Legaten abgehaltenen Synode zu Poitiers im J. 1100 (Hefele V, S. 262) der Bann erneuert und erst am 2. Dezember 1104 auf der Synode zu Paris im Auftrag des Papstes die Absolution erteilt, nachdem Philipp eidlich gelobt, jeden Verkehr mit Bertrade einzustellen (Hefele V, S. 272 ff.). — Der erste große Erfolg der von Urban II. eingeleiteten Kreuzzugsbewegung, die Eroberung Jerusalems kam nicht mehr diesem Papst zu statten, denn erst am Anfang der Regierung Paschalis' II. gelangte die Nachricht davon nach Rom. Die aus der Begründung des Königreichs Jerusalem erwachsenden kirchlichen Aufgaben haben ihn dann mehrfach in Anspruch genommen, vor allem die Streitigkeiten über die Befetzung des Patriarchats von Jerusalem und die Rivalität zwischen den Patriarchenstühlen von Antiochien und Jerusalem. In der Hoffnung, daß die Niederwerfung des griechischen Kaiserreichs die Ausrottung des griechischen Schismas zur Folge haben werde, hat er die anti-byzantinische Politik des Normannenfürsten Boemund von Antiochia unterstützt, aber dessen hochfliegende Pläne scheiterten vor Dyrrachium (1107/1108).

Paschalis II. starb in Rom am 21. Januar 1118.

Carl Mirbt.

Paschalis III., Gegenpapst, 1164—1168. — Quellen: Jaffé, 2^o, S. 426—429 Liber Pontificalis ed. Duchesne 2, S. 410—420. Weiteres und die Literatur s. d. A. Alexander III. Bd I S. 340 f.; speziell Reuter, Geschichte Alexanders III. Bd 2; dazu Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands 4, S. 258 ff.

Unter den vier oder fünf Karbinälen, die am 7. September 1159 Oktavian = Viktor IV. gegen Alexander III. zum Papste wählten, genoß das größte Ansehen der Kardinalpriester von S. Calixt Guido von Crema. Denn er war von vornehmster Herkunft, sowohl mit dem französischen Hofe (Jaffé nr. 14486), wie mit dem englischen Hofe (Johann von Salisbury SS XX, p. 531 f.) verwandt und zugleich, da er anscheinend schon seit Innocenz II. in päpstlichen Diensten stand, ein „Veteran“ der Kurie (Gottfried von Viterbo). Daraus erklärt es sich, daß er nach dem Ableben Viktors IV. (20. April) bereits am 22. April 1164 zu Lucca von den viktorianischen Karbinälen und Reinald von Dassel zum Papste gewählt und am 26. April als solcher unter dem Namen Paschalis III. von dem Bischof Heinrich von Lüttich geweiht wurde. Kaiser Friedrich I. erkannte ihn sofort an. Aber in Italien und Burgund fand seine Erhebung keinen Anklang, in Deutschland sagten sich jetzt auch der Erzbischof von Trier und der neue Erzbischof von Salzburg von der kaiserlichen Partei los. Um eine weitere Zerbröckelung derselben zu verhindern, griff der Kaiser zu einem ungewöhnlichen Mittel. Auf dem Hofstage zu Würzburg 22. Mai 1165 gelobte er eidlich mit allen anwesenden Fürsten, niemals Alexander III. als Papst anzuerkennen. Das gleiche Versprechen leisteten im Namen ihres Herrn die Gesandten Heinrichs II. von England. Um den Anhang Alexanders im Volke mundtot zu machen, sollte aber dieser Eid auch von sämtlichen Laien und Klerikern gefordert werden. Gleichzeitig nahm sich der Kaiser in Burgund und Italien rührig der Sache seines Papstes an. Toskana, die Maritima und Campagna wurden genötigt, Paschalis anzuerkennen, Pisa erklärte sich aus freien Stücken für ihn, selbst Rom machte eine Zeit lang Miene, Alexander aufzugeben. 1166 mußten dann in Pisa und anderwärts die alexandrinisch gesinnten Bischöfe kaisertreuen Gegenbischöfen weichen, und im Juli 1167 nach dem glänzenden Siege von Tusculum konnte sogar

Paschalis mit dem Kaiser in Rom einziehen, am 22. Juli in St. Peter sich inthronisieren lassen, am 30. Juli auf einmal 15 Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe weihen und am 1. August die Kaiserin Beatrix krönen. Aber die Katastrophe, welche im August das kaiserliche Heer fast auftrieb, nötigte auch ihn die ewige Stadt fürs erste wieder zu verlassen. Erst Anfang 1168 führte ihn Erzbischof Christian von Mainz zurück. Doch 5 gehorchte ihm allein der Stadtteil am rechten Tiberufer und auch dieser nur, weil der römische Senat wegen der Verhandlungen über die Freilassung der Kriegsgefangenen keinen Gewaltstreich wagte. Schon glaubte man im Lager der Alexandriner den Tag angehen zu können, an dem diese Schonung ein Ende erreichen werde (Johann von Salisbury epist. 261), als der greise Veteran der kaiserlichen Partei am 20. September 10 1168 in dem päpstlichen Haus bei St. Peter starb. — Das merkwürdigste Ereignis von P.s Pontifikat ist die Heiligprechung Karls d. Gr. am 8. Januar 1166. Aber es scheint nicht, daß P. dabei beteiligt war. **S. Böhmer.**

Paschasius s. Rabbert Paschasius.

Passah, altkirchliches und Passahstreitigkeiten. — Bingham, Origines I. XX, 5 (ed. 16 Grischovius² IX, 87 sqq.); Mosheim, De rebus ante Constant. M. commentarii (Helmstedt 1753) p. 435 sqq.; A. Neander, Erläuterungen über die Veranlassung und Beschaffenheit d. ältesten Passahstreitigkeiten in der christl. Kirche (Kirchenhist. Archiv hgg. v. Stäublin, Tschirner und Vater, Halle 1823, 2, 90 ff.); ders., Allgem. Gesch. d. christl. Religion u. Kirche¹ I, 2, 518 ff.;² I, 2, 512 ff.; Mettberg, Der Passahstreit d. alten Kirche in s. Bedeutung u. s. Verlauf, *ZhTh* 20 II [1832], 2, 93 ff. — Im Zusammenhang mit der Kritik des Johannesev., ist die Frage lebhaft von den Tübingern und ihren Gegnern erörtert worden und hat zu einer lebhaften Kontroverse geführt; s. Schwegler, D. Montanismus, S. 191 ff.; ders., D. Nachapostol. Zeitalter II, 352 ff.; Raur in zahlreichen Aufsätzen: *Theol. Jahrb.* 1844, 638 ff.; 1847, 89 ff.; 1857, 242 ff.; *ZwTh* 1858, 298 ff.; 1870, 171 ff.; Hilgenfeld, D. Passahstreit in d. alten Kirche 1850. 25 Dazu *ZhTh* 1849, 209 ff.; 1857, 523 ff.; *ZwTh* 1858, 121 ff. u. ö. Keizergesch. d. Urchristentums, S. 601 ff.; Weigel, D. christl. Passahfeier 1848; Steiß in d. *StKr* 1856, 721 ff.; 1857, 772 ff.; 1859, 716 ff.; *ZdTh* 1861, S. 102 ff. Die älteren Untersuchungen faßt zusammen und führt an einigen Punkten weiter Schürer, *De controvers. Paschalibus* 1869 (Diss.; in dieser sorgfältigen Arbeit findet man auch die ältere Litteratur; deutsche Bearbeitung *ZhTh* 1870, 182 ff.); Renan, 30 *L'église chrétienne* 445 ss.; Marc Aurèle 194 ss. *DchrA* I, p. 588 ff.; Duchesne, *La question de la Pâque au Concile de Nicée: Revue des questions histor.* XXVIII (1880), p. 1 ss.; ders., *Origines du culte chrétien*, Paris 1889, p. 226 ss.; Jahn, *Geschichte d. neutest. Kanons* I, 180 ff.; ders., *Forschungen z. Gesch. d. neutest. Kanons* IV (1891), 283 ff. Ueber die Entstehung des Osterfestes ist meist bei Gelegenheit der Passahstreitigkeiten gehandelt worden. 35 Einige ältere Dissertationen s. bei Winer, *Handbuch d. theol. Litteratur*² I (1838), 618. Vgl. d. A. „Festen in d. Kirche“ *Bd V*, S. 770 ff.

I. Die Passahfeier in der alten Kirche. Für diejenigen Christen, die vom Judentume herkamen und am Gesetz festhielten, verstand sich die Bewahrung der alten Festsitte von selbst. Sie feierten wie ihre Väter das Passahfest in üblicher Weise und 40 wenn sie vielleicht auch dabei des Todes Jesu in irgend einer Form gedacht haben mögen, so ist doch darüber nichts mehr auszumachen. Anders stand die Sache in den paulinischen Kreisen. Mit der Verbindlichkeit des Gesetzes war auch die Verpflichtung gefallen, die alttestamentlichen Festgebote zu halten. Daß die Heiden, wenn sie messiasgläubig wurden, an sich keine Neigung verspürten, sich die jüdische Festsitte anzueignen, 45 liegt auf der Hand. Daher wird *Rol* 2, 17 die Feier der Feste, Sabbathe und Neumonde als unterchristlich, als eine *οκιά τῶν μελλόντων* bezeichnet, und der Spott über das *παρρησιάζομαι ἡμέρας καὶ μῆρας καὶ καιρὸς καὶ ἐνιαυτοῦς* *Gal* 4, 10 ist nicht anders zu verstehen. Und wenn Paulus 1 *Kor* 5, 6 f. den Ritus des Rüsttags und die Passahfeier geistig umdeutet, so ergibt sich daraus, daß er von einer Feier des 50 jüdischen Passah in seinen Gemeinden nichts wußte und auch keinen Grund fand, diese Sitte etwa einzuführen. Daß er 1 *Kor* 16, 8 nach dem Pfingstfest datiert, ist kein Beweis, daß die korinthische Gemeinde dies Fest und damit auch das Passahfest zu feiern pflegte. So wird man eine Trennung der Christenheit nach der Sitte anzunehmen haben. Der judaisierende Teil behielt die Feier des jüdischen Passah bei, wie er die Feier der 55 anderen Jahresfeste, der Neumonde und Sabbathe ebenfalls beibehielt. Der andere Teil kannte keine derartige Feier; nur am Tag nach dem Sabbath, also an dem Tage, der als Auferstehungstag Jesu eine besondere Bedeutung hatte, kam man zu einer Feier zusammen, bei der man auch die Gemeindeangelegenheiten geordnet und Kollekten eingesammelt zu haben scheint (1 *Kor* 16, 2; *AG* 20, 7 vgl. d. A. „Sonntag“). 60

Wie lange sich dieser Zustand gehalten hat, ist nicht mehr auszumachen. Die Nichterwähnung des Passahfestes oder eines Ersatzes dafür ist an sich noch kein Grund, da Mehrheit der christlichen Gemeinden ein derartiges Fest überhaupt abzusprechen (Sitzb. Stkr 1856, 737 f.). Für die Ebioniten wird die Feier des Passahfestes ausdrücklich 5 bezeugt. Euseb (h. e. III, 27, 5) sagt bestimmt, daß sie den Sabbath und die übrige jüdische Weise (*καὶ τὴν ἄλλην Ἰουδαϊκὴν ἀγωγὴν*) ebenso wie die Juden beibehielten. Daß sie das jüdische Passah feierten, bemerkt Epiphanius ausdrücklich (haer. XXX, 16); und Origenes bezeichnet es als Rückfall in Ebionitismus, wenn jemand das Passah in jüdischer Weise begehe (in Matth. ser. 79 [IV, 406 Lommatzsch]: *secundum haec* 10 *forsitan aliquis imperitorum requiret cadens in Ebionismum ex eo, quod Jesus celebravit more Judaico pascha corporaliter sicut et primam diem azymorum et pascha, dicens quia convenit et nos imitatores Christi similiter facere, non considerans quoniam Jesus, cum venisset temporis plenitudo et missus fuisset, factus est de muliere . . . ut educeret eos ex lege*). Gegen 15 diese Sitte, die jüdischen Feste auch in christlichen Kreisen weiterzufeiern, ist auch die Polemik des Kerygma Petri gerichtet, wenn es darin heißt, man solle nicht Gott in der Weise der Juden dienen, die ihre Feste genau nach dem Monde regelten und Sabbath, Neumonde, Passah, Pfingsten und den Versöhnungstag nicht feierten, wenn nicht die Mondphase vorhanden wäre (Clemens Al., Strom. VI, 5, 41; vgl. Origenes, in Joh. 20 XIII, 17, 104; Breuschen, Antilegomena S. 52, 13 ff.).

Andererseits ist die Thatsache bezeugt, daß die jüdische Festsitte in den Kreisen der antijudaistischen Gnosis wie in der Großkirche verlassen wurde. Justin (dial. 12) verwirft den Genuß des Ungefäuerten und damit die Feier des Passah. Der Christ feiert 25 Passah, indem er den alten Sauerteig auslegt, d. h. sein Leben zu einem neuen Wandel sittlich umgestaltet (dial. 14); und er erfährt daher von Trypho mit Recht den Vorwurf, daß die Christen den Heiden gleichstehen, weil sie weder die jüdischen Feste noch die Sabbathe feiern (dial. 10: *ἐν τῷ μῆτι τὰς ἑορτὰς μῆτι τὰ σαββάτα τηρεῖν μῆτι τὴν περιτομὴν ἔχει*). Beweisend ist ferner das Schweigen der Didache. Hätte man dort, wo sie entstanden ist, eine Feier des Osterfestes genannt, so wäre sie in der Schrift erwähnt worden. Für die Sitte der Gnostiker, deren Antinomismus von vorneherein eine 30 Beibehaltung der gesetzlichen Feste des Judentums in Frage stellte, ist das Zeugnis des Ptolemäus ausschlaggebend (ep. ad Floram bei Epiphan., haer. XXXIII, 3 f. [Text bei Harnack, SBZ 1902, 536 ff.]). Zu den symbolischen Stücken des Gesetzes rechnet er (3, 9; nach Harnacks Versteilung) Opfer, Beschneidung, Sabbath, Fasten, 35 Passah- und Mazzenfest (*τὸ δὲ ἐστὶ μέγος αὐτοῦ τυπικόν, τὸ κατ' εἰκόνα τῶν πνευματικῶν καὶ διαφερόντων κείμενον, τὰ ἐν προσφοραῖς λέγω καὶ περιτομῇ καὶ σαββάτῳ καὶ νηστείᾳ καὶ πάσχα καὶ ἀζύμοις καὶ τοῖς τοιοῦτοις νομοθετηθέντα*).

Als Tertullian seine Schrift vom Fasten schrieb, konnte er seinen Gegnern vorkommen, die die montanistische Fastensitte als judaisierend ablehnten: „wenn der Apostel 40 jede Beobachtung von Zeiten, Tagen, Monaten und Jahren völlig ausrottete, warum feiern wir dann im ersten Monat in jährlicher Wiederkehr das Passah?“ (de jejun. 14: *si omnem in totum devotionem temporum et dierum et mensium et annorum erasit apostolus, cur pascha celebramus annuo circulo in mense primo?*) Mag auch die Art der Feier noch so verschieden gewesen sein und mag gerade hierbei 45 der örtliche Brauch an Einzelheiten der Festfeier besonders zähe festgehalten haben, so ist doch jedenfalls die Feier eines Jahresfestes „im ersten Monat“ d. h. im März nach der altrömischen Monatsrechnung (Zdeler, Handbuch d. Chronol. II, 17), durch die Notiz sichergestellt. Wie es dazu kam, daß sich in der Kirche die an das jüdische Fest angelehnte Sitte durchsetzte, und wann die Durchsetzung erfolgte, ist nicht mehr zu ermitteln. Daß 50 die Kämpfe mit der Gnosis, die im zweiten Jahrhundert die Kirche erschüttert haben und deren Resultat die katholische Kirche war, auch hierauf einwirkten, kann man wohl vermuten, aber nicht mehr beweisen. Immerhin ist eine Phase dieser Kämpfe noch genauer bekannt und von hier aus ist der Versuch zu unternehmen, eine Aufklärung über die Durchsetzung des Festes zu gewinnen.

2. Die Passahstreitigkeiten des 2. Jahrhunderts. Das wichtigste Material zur Geschichte der Streitigkeiten hat Euseb gesammelt (h. e. V, 23 ff.); einiges ist in der Vorrede des Chronicon paschale (p. 14 sqq. Dindorf) erhalten. Was die Ketzerbestreiter über die Quartodezimaner berichten, ist meist von geringem Belang (Pseudo-tertullian, De praescr. haeret. 53. Philastr. 58. Hippolyt, Philosoph. VIII, 18, 60 Epiph. haer. 50); sie haben sich das richtige Verständnis der ganzen Frage von vorne-

herein dadurch erschwert, daß sie die Angelegenheit unter die Beleuchtung einer falschen Fragestellung brachten und eine Kezerei witterten, wo es sich um eine uralte Differenz der Sitte handelte. Zudem ist der eigentliche Streitpunkt offenbar früh in Vergessenheit geraten und dadurch gewinnen die zudem teilweise unter ganz anderen Gesichtspunkten veranstalteten Exzerpte nicht eben an Deutlichkeit. Das gilt namentlich von den Auszügen aus Hippolyt, Clemens Alex. und Apollinaris, die uns das *Chronicon paschale* aufbewahrt hat, dessen Verfasser ein anderes Interesse hatte, als die Schriftsteller des 2. und 3. Jahrhunderts. Den modernen Darstellungen des Passahstreites hat es nicht zum Vorteil gereicht, daß man sie fast durchweg zu dem Zweck unternahm, mit ihrer Hilfe Gründe gegen oder für die Echtheit des 4. Evangeliums zu gewinnen. Dadurch mußten sich von selbst die Gesichtspunkte verschieben. Bei der folgenden Darstellung der Streitigkeiten ist der Versuch gemacht, von den Fragmenten der alten Streilitteratur aus ein Verständnis der Frage zu gewinnen und die späteren Darstellungen erst in zweiter Linie heranzuziehen.

Über die Frage, was den Gegenstand des Streites ausgemacht habe, gehen die Ansichten auseinander. Nach der Meinung zahlreicher Forscher (s. die Aufzählung bei Schürer, *JhTh* XL, S. 183 f.) feierten die Kleinasiaten am 14. Nisan das jüdische Passah, indem sie damit die Erinnerung an den Abschied Jesu von seinen Jüngern und die Einsetzung des heiligen Abendmahles verbanden. Andere nahmen an (s. Schürer a. a. D. S. 185 f.), die Kleinasiaten hätten den Tag lediglich in strenger Befolgung des jüdischen Gesetzes gefeiert. Dabei sei die evangelische Geschichte überhaupt nicht in Frage gekommen, sondern nur ein streng gesetzlicher Standpunkt sei das Motiv der Feier gewesen. Nach einer dritten Ansicht (s. Schürer a. a. D. S. 186 ff.) haben die Kleinasiaten am 14. Nisan das Andenken an den Tod Jesu festlich begangen. Da der Tod die Erlösung zum Abschluß gebracht habe, sei die Erinnerungsfeier dementsprechend als festliche Feier betrachtet worden. Man habe daher am Nachmittag dieses Tages das Fasten beendet. Die römische Gemeinde, die ihr Fasten erst am Morgen des Sonntages beendete, habe aus dieser Differenz Anlaß zum Kampf genommen. Schürer, dem man die gründlichste Untersuchung der Frage aus neuerer Zeit verdankt, ist zu dem Resultat gekommen, daß die Kleinasiaten den Tag als Tag des gesetzlichen Passahmahles gefeiert hätten; aber diese Feier sei nicht rein jüdisch gewesen, sondern sie habe dem Gedächtnis der christlichen Erlösung gegolten und zwar der Erlösung überhaupt, nicht einem einzelnen Moment in ihr (Schürer a. a. D. S. 258 ff.). Prüft man unbefangen die Quellen, ohne Rücksicht auf die Bedeutung der Resultate für die Evangelienkritik, so muß man zu einem andern Resultat über Sinn und Bedeutung der Feier kommen.

Euseb sagt (h. e. V, 23, 2), auf Grund zahlreicher Konferenzen der Bischöfe habe man beschlossen und den Beschluß allen Gemeinden mitgeteilt, daß man an keinem andern Tage als dem Tage des Herrn das Mysterium der Auferstehung des Herrn von den Toten feiern dürfe und daß man an eben diesem Tage die österlichen Fasten beenden müsse (*συνοδοι δὴ καὶ συγκροτήσεις ἐπισκόπων ἐπὶ ταῦτον ἐγένοντο, πάντας τε μὴ γνώμη δι' ἐπιστολῶν ἐκκλησιαστικὸν δόγμα τοῖς πανταχόσε διευποῦντο, ὡς ἂν μηδ' ἐν ἄλλῃ ποτὲ τῆς κυριακῆς ἡμέρα τὸ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως ἐπιτελοῖτο τοῦ κυρίου μυστήριον, καὶ ὅπως ἐν ταύτῃ μόνη τῶν κατὰ τὸ πάσχα νηστειῶν φυλαττοίμεθα τὰς ἐπιλύσεις*). Daraus ergibt sich mit aller Deutlichkeit, daß die in den Konferenzen bekämpfte Partei an eben dem Tage, an dem sie das Fasten abbrach, auch das Mysterium der Auferstehung festlich beging und daß dieser Tag nicht der Sonntag war, sondern der 14. Nisan, um den sich der Streit drehte. Daß dieser Schluß berechtigt ist, beweist auch der Bericht des Epiphanius über die Quartodezimerer (haer. 50, 1 [II, p. 447, 13 ff. Dindorf]), der angiebt, daß man den einen Tag faste und zugleich an ihm auch die Mysterien feiere (*ἑτεροὶ δὲ ἐξ αὐτῶν τὴν αὐτὴν μίαν ἡμέραν ἄγοντες καὶ τὴν αὐτὴν μίαν ἡμέραν νηστεύοντες καὶ τὰ μυστήρια ἐπιτελοῦντες*). Die Feier des Mysteriums der Auferstehung ist nicht etwa das Abendmahl. Dies hat man nicht so genannt und konnte es nicht so nennen, wenn die Bezeichnung irgend einen Sinn haben sollte. Wohl aber versteht man die Bezeichnung, wenn man sich der Beschreibung der Sterbgottesdienste erinnert, die Silvia in ihrem Itinerar aus Palästina geliefert hat (Itinera Hierosol. ed. Geyer p. 78 sqq.). Die Auferstehung Jesu wurde in der That durch Mysteriengottesdienste gefeiert. Dann aber gewinnt die von Euseb und Epiphanius übereinstimmend berichtete Thatsache, daß die Kleinasiaten Tod und Auferstehung an einem Tage feierten, eine besondere Bedeutung. Für sie gab es noch eine Ueberlieferung, auf die man sich berief und die man auf die Apostel selbst zurück-

führte, nach der Jesus noch an dem Abend des Todestages auferstanden war (Polyklos bei Euseb., h. e. V, 24, 1 ff. s. u.). Den Tag, den man feierte, beging man als Gedächtnistag für Tod und Auferstehung zugleich und dagegen richtete sich der Kampf der Abendländer. Daß man über die Frage, ob man einen oder zwei oder drei Tage zu fasten habe, einen so energischen Kampf begonnen haben sollte, ist von vorneherein wenig wahrscheinlich und völlig unverständlich ist es, daß die Kleinasiaten wegen dieser geringfügigen Differenz hätten aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden sollen. Dagegen wird die Differenz allerdings bedeutungsvoll, wenn die Kleinasiaten der Tradition der Evangelien zum Trotz von einer Auferstehung am dritten Tag überhaupt nichts wissen wollten und demgegenüber eine Überlieferung bewahrten, für die sie schriftliche Autoritäten offenbar überhaupt nicht ins Feld führen konnten.

Die vorstehenden Schlussfolgerungen aus dem Wortlaut der kirchlichen Sagung, die Euseb jedenfalls den ihm vorliegenden Synodalschreiben entnommen hat, schwebten so lange in der Luft, als der Nachweis nicht gelingt, daß es in der That einen derartigen Auferstehungsbericht gegeben hat. Der Ausdruck *ὅτι δὲ σαββάτω* (Mt 28, 1, so nach LA Syr Sin Arm. Latt.) läßt sich ungedrungen nur so verstehen, daß damit die Auferstehung auf den Abend verlegt werden soll. Damit steht freilich das *τῆ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν τῶν σαββάτων* in unlösbarem Widerspruch, wenn man es nicht als die ungenaue rechnerische Bezeichnung für den anbrechenden Sonntag verstehen will (Metz, D. vier kanon. Evv. II, 1. S. 437). Doch ist damit allein nicht viel gewonnen, da der Tag nicht stimmt. Dagegen besitzen wir in der syr. Didaskalia c. 21 (p. 88, 13 ff. Lagarde; vgl. die Übersetzung von Fleming, II, N. X, 2, S. 106 f.) einen Bericht, der offenbar den Zweck hat, beide Traditionen, die der kanonischen Evangelien und die andere auszugleichen. Er lautet: „und als nun der Morgen anbrach am Freitag verklagten sie ihn viel vor Pilatus und etwas Wahres vermochten sie nicht nachzuweisen, sondern sie gaben falsche Zeugnisse gegen ihn ab und erbaten von Pilatus die Hinrichtung. Und sie kreuzigten ihn an eben demselben Freitag. Sechs Stunden nämlich am Freitag litt er, und diese Stunden, während deren unser Herr litt, werden als ein Tag gerechnet. Und danach war ferner eine Finsternis drei Stunden und das wird als Nacht gerechnet. Und weiter von der 9. Stunde bis zum Abend drei Stunden: ein Tag. Und weiter danach die Nacht des Leidensabbaths. Im Evangelium des Matthäus aber ist also geschrieben: Am Abend, am Sabbath, als der erste Tag der Woche anbrach, kam Maria“ u. s. w. Die Rechnung ist sonderbar; aber ihr Zweck ist leicht zu erkennen. Der Verfasser weiß es nicht anders, als daß Jesus am Abend eben des Freitags, an dem er den Tod erlitten hat, auferstanden ist. Um nun diese Tradition mit der andern, die eine Auferstehung am dritten Tage annahm, auszugleichen, rechnete er die Tagesstunden des Freitags um in Tage und Nächte, nämlich 1.—6. Stunde = 1 Tag; 3 Stunden Finsternis = 1 Nacht; 3 Stunden bis zum Abend = 1 Tag, Anbruch des Leidensabbaths = 1 Nacht. So kann er denn annehmen, daß Jesus wirklich nach 2 Tagen und 2 Nächten auferstanden ist, obwohl überhaupt erst ein Tag verfloßen ist. In ähnlicher Weise hat Aphraates (hom. XII, 5) die Schwierigkeiten zu beseitigen gesucht. Vielleicht hat Irenäus eine ähnliche Berechnungsweise im Auge, wenn er schreibt *τεσσαράκοντα ὥρας ἡμερῶν τε καὶ νυκτερινῶν συμμετροῦσιν τὴν ἡμέραν αὐτῶν* (bei Euseb., h. e. V, 24, 12). Allerdings ergibt die Addition der Tag- und Nachtstunden in der Didaskalia 48 Stunden; die Zahl 40 ist wohl gewählt mit Rücksicht auf das vierzig tägige Fasten Jesu. Diese Erörterung ist darum wertvoll, weil sie uns den Zwiespalt zwischen der, dem Verfasser der Didaskalia bekannten Überlieferung der Evangelien und dem Brauche zeigt, den Freitag als Tag des Todes, und die Nacht von Freitag auf Sonnabend als Zeit der Auferstehung zu feiern. Dieser Brauch aber ist der der Kleinasiaten, der jedoch nicht nur auf Kleinasien beschränkt war.

Über die Art der Feier des Tages lehrt uns der Streit nichts Bestimmtes. Da man den Sonntag nicht als Auferstehungstag kannte, so ergibt sich von selbst, daß eine wöchentliche Feier dieses Tages nicht stattfand. Ob man statt dessen den jüdischen Sabbath festhielt, läßt sich nicht mehr ausmachen. Auf Grund der Annahme, daß Jesus am Freitag, dem 14. Nisan, gestorben und auferstanden sei, war eine dreifache Feststunde möglich: entweder man feierte den Freitag jeder Woche durch Fasten und durch die Mysterien der Auferstehung, oder man beging den 14. jeden Monats in demselben Sinn oder man verzichtete auf Wochenfeste und beging als Erinnerungsfest jährlich einmal den 14. Nisan. Nach Sokrates (h. e. V, 22, 14) könnte es scheinen, als habe man den 14. jeden Monats gefeiert; aber aus seinen Worten ist nur zu entnehmen, daß man den Sonntag nicht

feierte. Im übrigen kannte er als kleinasiatische Sitte, wie es scheint, auch nur das Jahresfest am 14. Nisan. Welche Wochenfeste etwa sonst gefeiert wurden, bleibt fraglich. Da das Martyrium des Polykarp auf den „großen Sabbath“ datiert ist (c. 21), so kann man daran denken, daß Kleinasien die Sabbathfeier beibehalten hat. Doch ist der Schluß zum mindesten unsicher.

Ebenso wenig läßt sich über die der kleinasiatischen entgegenstehende abendländische Sitte sicher ausmachen. Daß man hier zwei Tage in der Woche, den Mittwoch und Freitag regelmäßig fastete (s. v. Bd V, S. 770 ff.) und den Sonntag als Auferstehungstag festlich beging, ist bekannt. Ob man aber daneben noch ein Jahresfest besaß, an dem doch nur dieselben Gedanken zum Ausdruck kommen konnten, wie bei den Wochenfesten, ist zweifelhaft. Wenn das Abendland zu Anfang des 3. Jahrhunderts auch ein Jahresfest beging, so könnte man darin einen Erfolg der Streitigkeiten sehen, sofern etwa der Brauch einer neutralen Partei (Palästina, Ägypten) adoptiert wurde. Da die Zeugnisse hier völlig versagen, darf man nichts ausmachen wollen.

Auf die Differenz hinsichtlich der Sitte des Abendlandes und Morgenlandes ist man 15 überhaupt erst spät aufmerksam geworden. Als Polykarp seinen Besuch bei Aniket in Rom machte (man setzt diesen Besuch in das Jahr 154 s. Lightfoot, Ignatius² I, p. 676; Zahn, Forschungen IV, S. 274; das Datum läßt sich nicht mehr ermitteln), kam auch die Passahfeier zur Sprache. Irenäus, der in seinem Brief an Victor von Rom (bei Euseb., h. e. V, 24, 16f.) davon redet, hat sich nicht so deutlich ausgesprochen, daß seine Worte jeden Irrtum ausschließen. Er nennt die Angelegenheit eine Hauptsache (l. c. § 16 *περὶ τοῦτου τοῦ κεφαλαίου μὴ φιλερωσίσαντες εἰς ἑαυτούς*), sagt aber nicht ausdrücklich, was sie betraf. Daß den Gegensatz das *τηρεῖν* und *μὴ τηρεῖν* bildete, ist freilich klar (l. c. § 14, 16f.). Aber das Verbum hat kein Objekt und damit ist allen Vermutungen freier Spielraum gelassen. Nach dem vorausgehenden Fragment des Briefes (l. c. § 12 f.) könnte man annehmen, daß es sich um die Fastenfrage gehandelt habe. Aber das ist unmöglich; denn Irenäus betont, daß die römischen Bischöfe „nicht beobachtet“ hätten, während die Stationsfasten nach Hiermas (Sim. V, 1) bereits um die Mitte des 2. Jahrhunderts in Rom in Brauch waren. Daher kann man dem ganzen Zusammenhang nach nur an die Beobachtung des jüdischen Passahgesetzes denken. In Kleinasien war sie üblich, in Rom war sie unbekannt. Dort pflegte man den 14. Nisan zu feiern, hier wußte man nur von einer wöchentlichen Sonntagsfeier, die das Gedächtnis der Auferstehung Jesu wacherhielt, wie die Stationsfasten am Mittwoch und Freitag die Gemeinde immer wieder an Jesu Gefangennahme und Tod erinnerte; dort blieb man bei der jüdischen Treue gegen das Gesetz wenigstens in dieser Hinsicht stehen, hier nahm man den paulinischen Standpunkt ein und machte von dem Gesetz keinen Gebrauch mehr. Es kam zwischen Aniket und Polykarp zu keinem Ausgleich. Polykarp berief sich auf das Alter der kleinasiatischen Auffassung, Aniket auf die römische Tradition. Keiner gab nach, aber beide hielten die Gemeinschaft aufrecht, ja in der Gemeindeversammlung überließ Aniket aus Höflichkeit dem Polykarp die Leitung der eucharistischen Feier (Euseb., h. e. 40 V, 24, 17: *καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παρεχώρησεν ὁ Ἀνίκητος τὴν εὐχαριστίαν τῷ Πολυκάρπῳ, κατ' ἐντροπὴν δηλονότι*). Eine Änderung der bestehenden Sitte ist weder in dem einen noch in dem andern Kirchengebiet erfolgt.

Ungefähr in dieselbe Zeit, in der Polykarp seinen Besuch in Rom machte, fallen die Anfänge des Montanismus in Kleinasien (s. Bd XIII S. 418 f.; Zahn, Forschungen V, S. 1 ff.). Es wird kaum ein Zufall sein, daß die Streitigkeiten über die Passahfeier um etwa dieselbe Zeit beginnen und daß einer der energischsten litterarischen Verteidiger der kirchlichen Sitte, Melito von Sardes, zugleich in zahlreichen Schriften die Montanisten bekämpfte und eine Auseinandersetzung über das Passah verfaßte (s. Bd XII S. 564, 36 ff., 565, 1, 567, 2), in der er die alte Sitte in Schutz nahm. Wenig später lebte Apollinaris von Hierapolis (Euseb., Chronic. ad. ann. X Commodi [II, p. 173 Schöne]: Apollinaris Asianus Hierapolitanus episcopus insignis habetur; der Armenier setzt die Notiz zum 11. Jahr des Commodus), Euseb (h. e. IV, 17) kennt von ihm eine an Commodus gerichtete Apologie, eine Streitschrift *πρὸς Ἕλληνας*, zwei Bücher *περὶ ἀληθείας*, wohl eine Darstellung der christlichen Religion enthaltend, zwei Bücher gegen die Juden (dieser Titel fehlt bei Rufin, Hieron., de viris inl. 26 und in Cod. Paris. 1430) und eine Bekämpfung des Montanismus, der sich eben auszubreiten begann (Euseb., l. c.: *καὶ ἂ μετὰ ταῦτα συνέγραψε κατὰ τῆς τῶν Φρυγῶν ἀιρέσεως, μετ' οὐ πολὺν καινοτομηθείσης χρόνον, τότε γὰρ μὴν ὥσπερ ἐκφυεῖν ἀρχομένης, ἐν τοῦ Μοντανῶ ἅμα ταῖς αὐτοῦ ψευδοπροφητικῶν ἀρχαῖς τῆς παρεκτροπῆς*

ποιούμενον). Aus dieser letzteren Schrift wird wohl das Fragment entnommen sein, das im Chronicon paschale p. 13 sq. Dindorf als aus einer Abhandlung *περὶ τῆς Πάσχα* stammend citiert wird. Hier sagt Apollinaris ausdrücklich, daß der 14. das wahre Passah des Herrn sei *ἡ ἰδ' τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα, ἡ θύοια ἢ μεγάλη, ἢ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς τοῦ θεοῦ κτλ.* Man hat auf Grund dieser Ausführung mit Unrecht Apollinaris zu einem Gegner der Quartodezimer gestempelt. Faßt man die Streitfrage so, wie oben geschehen ist, so liegt dazu nicht der mindeste Anlaß vor. Apollinaris stand im Gegenteil ausdrücklich auf Seiten derer, die an der Feier des 11. festhielten. Daß die großen antimontanistischen Schriftsteller auch für die Überlieferung der Passahfeier der Kirche eintraten, wird wohl nicht ohne Grund geschehen sein. Sozomenus weiß davon zu berichten (h. e. VII, 18, 12 ff. vgl. Bonwetsch, Gesch. des Montanismus S. 166 ff.), daß die Montanisten eine „fremdartige Methode“ befolgt hätten, um das Osterfest zu berechnen. Sie benutzten einen Kalender, dem das Sonnenjahr zu Grunde gelegt war; sie zählten daher, genau wie die Ägypter (Zdeler, Handb. der Chronol. I, S. 94 ff.), zwölf Monate zu 30 Tagen, denen sie am Schluß des Jahres fünf und alle vier Jahre sechs Tage zufügten. Diese Kalenderform entspricht den aus dem ägyptischen Kalender geflossenen Kalendern der Ägypten, Araber und Aethyopier. In Kleinasien ist m. W. eine derartige Kalenderform nirgends nachweisbar. Hiernach berechneten sie Ostern. Der erste Monat ist für sie, wie für die altrömische Zeitrechnung (s. o. S. 726, 47), der mit den Frühlingsäquinocium (bei ihnen IX Kal. Apr. [Sozom. I, c. § 12 I, 740, 4 Hussey]; VIII Kal. April. im julianischen Kalender) beginnende, da man auf den Tag des Äquinociums allgemein auch den Beginn der Welterschöpfung setzt (Zdeler, Handb. d. Chronol. II, 279¹. 452 f.). Zudem sie den 14. Tag dieses ersten Monats berechnen, kommen sie auf VII a. Id. Apr. (bei Sozomenus [I, p. 741, 3 Hussey] steht VIII a. Id. Apr. = 6. April; dann muß es oben heißen VIII a. Kal. Apr., wie auch Epiphanius Scholasticus hat), d. h. auf den 7. April, an dem sie ohne Rücksicht auf den Wochentag und die Mondphase ihr Passah feiern. Nun gab es im 2. Jahrhundert in Ägypten unter den Gnostikern noch eine Überlieferung, die Clemens von Alexandria (Strom. I, 21, 146) aufbewahrt hat nach der Jesus am 7. April gestorben sei (s. Preuschen, ZntW V, S. 5 ff.). Auf Ägypten weist der Kalender; darüber weist auch diese verlorene Kunde von dem wahren Todestag Jesu. Auf welchem Weg von dort die Kunde zu den Montanisten gedrungen ist und wie es zusammenhängt, das man in den montanistischen Kreisen mit dem ägyptischen Kalender zugleich ein festes Datum für das Osterfest annahm, ist hier nicht weiter zu untersuchen. Jedenfalls ist aber soviel deutlich, daß diese Berechnung des Osterfestes in den montanistischen Kreisen alt ist; älter jedenfalls als Sozomenus. Man wird eine solche Entlehnung eben nur im 2. Jahrhundert wahrscheinlich machen können, da sich in Ägypten selbst später die Kunde von dem wahren Todestag Jesu völlig verlor, die ägyptische Festsitte zudem nie von ihr Gebrauch gemacht hatte. Im Rahmen der Gesamtbeurteilung des Montanismus ist diese Thatsache interessant; sie zeigt, daß der neue Geist, der in Montanus wirkt, früh auch die Schranken der festgefühten kirchlichen Sitte überspringt. Zu dem revolutionären Zug, der dieser ganzen Bewegung anhaftet, paßt das vortrefflich.

Gegen diesen revolutionären Geist aber kämpfte die kleinasiatische Kirche, und darum kämpfte sie auch gegen die montanistische Passahfeier. Wodurch der Streit über Kleinasien hinausgetragen worden ist, wie sich vor allem das allzustürmische Vorgehen des römischen Bischofs Victor erklärt, läßt sich nur noch vermuten. Daß man auch im Abendlande sehr bald auf die Montanisten aufmerksam wurde, war erklärlich. In den Kreisen, deren Stimmung der Hirte des Hermas entsprach, mußte der Montanismus günstigen Boden finden. Daß daher der in Kleinasien durch Schriften und auf Synoden mit Erbitterung geführte Kampf gegen die Montanisten Aufmerksamkeit erregte, war klar. Daß dabei auch die altertümliche und singuläre Passahfeier der Kleinasien auffallen mußte, war ebenfalls zu erwarten. Die Entscheidung über die Kirchlichkeit des Montanismus ist in Rom nicht sofort gefallen. Aber vielleicht war es gerade Victor, der zunächst die Montanisten begünstigte, und der eben im Begriffe stand, für den Montanismus offen einzutreten, als ihm Praxas in die Arme fiel und die der phrygischen Häresie günstige Entscheidung zu verhindern wußte (Tertullian, adv. Prax. 1, der leider den Bischof nicht nennt; vgl. dazu Zahn, Forschungen V, S. 49; andere denken an Eleutherus, so Bonwetsch, Gesch. d. Montanismus S. 140; Bd XIII, S. 425, 2). Ist Victor der montanistenfreundliche Bischof gewesen, so ist sein Vorgehen gegen die Kleinasien in der Osterfrage schwerlich ohne Zusammenhang mit jener Angelegenheit gewesen.

Wie dem auch sei, Victor sagte den Gemeinden der Provinz Asien, sowie den ihnen benachbarten Kirchen die Gemeinschaft auf, indem er ein leider verlorenes Rundschreiben rief, in dem er anordnete, daß die Brüder als heterodox auszuschließen seien (Euseb., I. e. V, 24, 9: *ἐπὶ τούτων ὁ μὲν τῆς Ῥωμαίων προεστὼς Βίκτωρ ἀθρόως τῆς Ἀσίας πάσης ἅμα ταῖς ὁμόροις ἐκκλησίαις τὰς παροικίας ἀποτέμνειν, ὡς ἂν ἐπεροδοξοῖσας, τῆς κοινῆς ἐνώσεως πειρῶται, καὶ στηλιτεύει γε διὰ γραμμάτων βιονωνήτους πάντας ἄρθην τοὺς ἐκείσε ἀνακηρύττων ἀδελφούς.* Vgl. Soer., I, e. V, 22, 15. Sozom., h. e. VII, 18, 1). Victor drang jedoch mit dieser Maßregel nicht durch. Von seiten der Kleinasiaten trat Polykrates von Ephesus als Verteidiger für die alte Sitte ein (Fragmente seines Schreibens bei Euseb., h. e. V, 24, 2). Er verief sich dafür, daß ihre Feier nicht leichtfertig gegen den Brauch eingeführt sei, auf die uralte Tradition seiner Kirche. Apostel und geistbegabte Männer sind seine Zeugen: der Apostel Philippus, dessen jungfräulich gebliebene Töchter, der Apostel Johannes, die Märtyrer Polykarp von Smyrna, Thraseas von Eumeneia, Sagaris von Laodicea; ferner Papius und Melito von Sardes, der Eunuch. Von allen diesen Zeugen ist nur die Erwähnung des Papius nicht mehr zu erklären. Alle andern sind für Polykrates unbedingt verbindliche Autoritäten weil sie in besonderer Weise Träger des hl. Geistes sind, Philippus als Apostel, die Bischöfe als Märtyrer, die Töchter des Philippus als Prophetinnen, Melito von Sardes als Eunuch. Der pneumatischen Autorität der Montanisten und der kirchenregimentlichen Victors setzt er die kirchlich beglaubigte Autorität dieser Träger des Geistes entgegen. Sie alle haben den 14. Tag des Passahfestes gefeiert dem Evangelium entsprechend, ohne deswegen in den Verdacht zu kommen, daß sie Häretiker seien (Euseb., I. e. § 6: *οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς πεντεκαδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, μηδὲν παραβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες*). Polykrates hatte, dem Verlangen Victors entsprechend, eine Versammlung von Bischöfen einberufen, die in dieser Sache ihr Urteil abgeben sollten; auch sie hatten sich auf seine Seite gestellt (Euseb., I. e. § 8).

Auch von anderer Seite erstanden den Kleinasiaten Bundesgenossen. In Trensus regte sich die alte Heimatliebe; seine Erinnerungen an Polykarp wurden wieder wach; so schrieb er im Namen der gallischen Bischöfe an Victor und mahnte zum Frieden (Feste des Schreibens bei Euseb., h. e. V, 24, 12 ff.). Eine Übereinstimmung, schrieb er, herrsche ja doch auch andertwärts nicht. Über den Tag und die Dauer des Fastens bestünden Differenzen in den einzelnen Ländern. In aller Einfachheit bewahrten zahlreiche Gemeinden ihre alten Sitten und doch bräche man die Gemeinschaft mit ihnen darum nicht ab. So hätten auch Victors Amtsvorgänger trotz der Differenz nicht daran gedacht, den Kleinasiaten die Gemeinschaft aufzusagen, ja Aniket habe Polykarp aus Höflichkeit in der Gemeindeversammlung die Leitung des Abendmahlsgottesdienstes überlassen. Derselben Meinung waren auch andere Bischöfe, die ebenfalls rieten, wegen dieser Sache den Frieden nicht zu brechen (Euseb., I. e. § 10). Trensus begnügte sich nicht damit, Victor zur Friedfertigkeit zu ermahnen. Er wandte sich auch an andere Bischöfe in demselben Sinne und wirkte auch bei ihnen für die kirchliche Einheit.

Interessant war die Stellung der Palästiner. Markissus von Jerusalem, Theophilus von Caesarea, Rastus von Tyrus, Clarus von Ptolemais u. a. hielten eine Synode ab und erließen dann ein leider bis auf den Schluß verlorenes Synodalschreiben (bei Euseb., I. e. 25), in dem sie die von der apostolischen Zeit bis jetzt bewahrte Tradition eingehend auseinander setzten. Zum Schluß fordern sie auf, Abschriften ihrer Briefe in allen Gemeinden zu verbreiten, „damit wir nicht die Schuld tragen an denen, die leichtfertig ihre Seele betrügen.“ Sie berufen sich dann noch darauf, daß sie die Feier des Tages gemeinschaftlich mit den Alexandrinern begehen, mit denen sie sich über den Termin verständigten (Euseb., I. e. *δηλοῦμεν δὲ ὑμῖν, ὅτι τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἄγουσιν ἡπερ καὶ ἡμεῖς παρ' ἡμῶν γὰρ τὰ γράμματα κομίζεται αὐτοῖς καὶ ἡμῖν παρ' αὐτῶν ὡστε συμφώνως καὶ ὁμοῦ ἄγειν ἡμᾶς τὴν ἁγίαν ἡμέραν*). So stand Tradition gegen Tradition. Die Kleinasiaten konnten auf zwei Apostel hinweisen, die ihre Sitte begründet oder zum mindesten gebilligt hatten. Die Palästiner beriefen sich in etwas hochfahrender Weise, wie es scheint, auf die apostolische Tradition schlechthin. Dazu wurde die an sich schon beträchtliche Autorität der Palästiner unterstützt durch die mächtige Kirche von Alexandria. Damit war der Schwerpunkt zu Ungunsten der Kleinasiaten verschoben.

Die Bewegung ergriff nun noch weitere Kreise. Auf zahlreichen Synoden scheint man über die Sache verhandelt zu haben (Euseb., h. e. V, 23, 1). Gegen die Kleinasiaten standen außer den Palästinern und Victor von Rom die Bischöfe von Pontus, so

deren Alterspräsident Palmas war, die Gallier, in deren Namen Irenäus schrieb, die Bischöfe von Osröene und Bathyllus von Korinth. Die Verteilung der Parteien ist einfach und verständlich: der Westen (Gallien, Italien, Griechenland und dazu Pontus) stand zusammen. Auf dieser Seite stand von den östlichen Ländern nur Osröene. Das ist aus der Geschichte des Reiches verständlich. Die Christianisierung des Landes erfolgte in einer Zeit, als die Dynastie in völlige Abhängigkeit von Rom geraten war, unter Abgar IX. Severos, der 188 n. Chr. zur Regierung kam (v. Gutschmid, Untersuchungen über d. Gesch. d. Königreichs Osröene in den Mémoires de l'Académie impér. des sciences de S. Pétersbourg Sér. VII, t. 35 p. 13 ff. 29 ff.). Die Einzelheiten der Bekehrungsgeschichte dieses Fürsten, die sich in der edessenischen Abgarfage noch wiederzuspiegeln scheinen (s. Lipsius, D. edess. Abgarfage S. 8 ff.), sind dunkel; doch wird wohl sein Besuch in Rom (Dio Cassius [Xiphilinus] LXXIX, 16) nicht ohne Einfluß geblieben sein. Dann aber begreift sich vollkommen, daß die Bischöfe der Osröene auf Seiten Victor's standen. Daß Pontus nicht mit den andern Kleinasien ging, erklärt sich vielleicht daraus, daß von hier aus zu allen Zeiten eine Verbindung mit dem Abendland aufrecht erhalten wurde. Aquila stammte aus Pontus, ebenso Marcion; beide wandten sich nach Rom. Dionysius von Korinth schrieb an die Gemeinden in Pontus (Euseb., h. e. IV, 23). Schon 112 hat man in Bithynien offenbar die römische Sitte der Sonntagsfeier gehabt (Plin., ep. 96). Auf der Seite der Kleinasien stand Syrien und Mesopotamien (Athanas., ep. ad Afr. 2; de Synod. 5; Epiphan., h. 70), sowie Persien (Aphraates, hom. XII, 8). Eine selbstständige Stellung nahmen Palästina und Ägypten ein. Dort berief man sich auf die eigne Tradition, die man auf die Apostel zurückführte und den Zusammenschluß mit Ägypten. Demgegenüber schien jede abweichende Sitte, einerlei ob sie im Abendland oder in Kleinasien heimisch war, ein Abfall von der Wahrheit.

Wer in diesem Streite gesiegt hat, läßt sich nicht so einfach sagen. Victor nicht; denn sein Beschluß, die Kleinasien als Heterodoxe aus der Kirchengemeinschaft auszuschließen, ging nicht durch. Eine Sache, die nur das Gebiet kirchlicher Sitte berührte, wollte man offenbar in dieser Zeit, in der man sich noch der Gnosis zu erwehren hatte, nicht zu einer Glaubensfrage stempeln. Auch die Kleinasien drangen nicht durch. Schon von allem Anfang an stand ihre Sache verzweifelt schlecht. Es war nicht zu erwarten, daß eine Kirche, die von jeher den Sonntag gefeiert hatte, nun auf diese Feier verzichten sollte, und das zu Gunsten eines Auferstehungsberichtes, der in offenbarem Widerspruch mit der alttestamentlichen Weissagung, der paulinischen Tradition und den anerkannten Evangelien stand, und zu Gunsten einer Sitte, die nur begründet werden konnte durch die Berufung auf Autoritäten, denen man nicht dieselbe Bedeutung zuschreiben konnte, wie den Evangelien und dem Apostolos. Entscheidend scheint hier schließlich die palästinaisch-ägyptische Tradition den endlichen Ausgang des Streites beeinflusst zu haben. Von Clemens v. Alex. wissen wir, daß er in der Sache eine Schrift verfaßt hat (s. Bd IV S. 158, 29 ff.), die sich nach seiner eigenen Angabe (Euseb., h. e. IV, 26, 4) gegen die von Melito versuchte Verteidigung des quartodezimanischen Brauches richtete. Auch die an Alexander von Jerusalem gerichtete Schrift *κατὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς ἰουδαίους* wird sich vermutlich mit derselben Angelegenheit befaßt haben. In welchem Sinne Clemens die Frage erörterte, geht aus dem von dem Chronicon paschale p. 14 sq. aufbewahrten Fragment hervor. Seine Chronologie ist: am 13., als an dem 45 Tage, an dem die Heiligung des Ungefäuerten erfolgte, belehrte er die Jünger über die typische Bedeutung des Festes; am 14. starb er und am 3. Tag fand die Auferstehung statt. Für die Bedeutung des 14. als des Todestages Jesu beruft sich Clemens auf das übereinstimmende Zeugnis der Evangelien. Das starke Betonen des 14. als des Todestages hat nur dann Sinn, wenn damit geleugnet werden soll, daß die Auferstehung an demselben Tage statt hatte.

Wichtiger für die Folgezeit war die in Alexandria wohl zuerst aufgekommene Berechnung des Termines. In Kleinasien hat man sich offenbar darüber gar keine Gedanken gemacht, sondern sich einfach an das jüdische Passahfest gehalten. Die Juden hielten streng darauf, daß das Fest am Vollmond stattfand, versuchten im übrigen aber gar keine genaue Bestimmung (Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes, II, S. 747 ff.). Diese Abhängigkeit von der jüdischen Monatsbestimmung, die rein empirisch geschah, mußte als untraglich empfunden werden, sobald das Christentum aus dem Schatten der jüdischen Gemeinde heraustrat und das Selbstbewußtsein der christlichen Gemeinde soweit wuchs, daß man die Unzulänglichkeit der jüdischen Kalenderbestimmung erkannte. In Ägypten wird man daher zuerst als festen Punkt das Frühlingsäquinodium ins Auge gefaßt haben.

Dies war der früheste Termin, da nach der in Ägypten (wie auch im Abendland) geläufigen Chronologie Jesus an diesem Tage gestorben war. Indem man von diesem Termin aus den nächsten Vollmond bestimmte, kam man zu der später allgemein rezipierten Osterberechnung, die in Ägypten zur Zeit des Athanasius geläufig war, die man aber unbedenklich als älter bezeichnen darf. Daß sie sich ohne weiteres empfahl, leuchtete ein. 5 Dazu war sie durch das gewichtige Zusammengehen zweier Landeskirchen gestützt; sie war getragen von einer, wenn auch wohl nicht aufgezeichneten, so doch präsumierten apostolischen Tradition, und sie stand im Einklang mit den Evangelien. So läßt sich ihr Sieg verstehen.

3. Der weitere Verlauf der Streitigkeiten. In Rom scheint sich nun in- 10 zwischen eine andere Berechnung des Osterfestes durchgesetzt zu haben, die sich bis in die Tage dieses Streites zurückverfolgen läßt und die neben der Feier des Sonntags als des Auferstehungstages einen Gegenstand des Streites zwischen beiden Parteien abgab. Tertullian sagt (de jejun. 14), daß man Ostern in jährlicher Wiederkehr im ersten Monat feiere. Berechnete man Ostern nach dem Vollmond, der auf das Frühlingsäquinodium folgt, so fällt Ostern durchaus nicht immer in den Monat März. Der Widerspruch, der in dieser Bemerkung zu liegen scheint, löst sich nur dann, wenn man annimmt, daß, als Tertullian jene Schrift schrieb (Anfang des 3. Jahrhunderts), Ostern in Karthago und wahrscheinlich im Abendland überhaupt an einem festen Termin lag, und zwar an einem, der in den Monat März fiel. Da Tertullian an anderer Stelle (adv. Jud. 8; vgl. adv. Marc. 20 I, 15) als Lobestag Jesu VIII Kal. Apr. = 25. März bezeichnet, die Tradition sich im ganzen Abendland sehr häufig findet (Lactanz, Instit. IV, 10, 18; De persec. mort. 2; Augustin, de civit. dei XVIII, 54; Chronograph von 354 [Monum. Germ. Antiquiss. IX, 57]; auch Acta Pilati 1 u. v. a.; vgl. Ideler, Handbuch der Chronologie II, S. 413 ff.), so liegt es nahe, daran zu denken, daß man im Abendland, von 25 diesem Datum ausgehend, am 25. März und den nächsten Tagen bis zum folgenden Sonntag fastete und dann durch die Feier der Eucharistie die Fasten beendete. Daß die Gallier ursprünglich ihr Osterfest am 25. März gefeiert hätten, berichtet ausdrücklich Beda (de tempor. ratione 45), und Epiphanius weiß zu erzählen, daß man in Kappadozien das Osterfest an eben demselben Tage begangen habe (haer. 50, 1 [II, p. 447, 20 80 Dindorf]). Hierin wird wohl eine Spur der alten abendländischen Sitte zu erblicken sein, die auch Tertullian bezeugt. Doch lassen sich hierfür sichere Zeugnisse nicht beibringen und die Stelle bei Tertullian kann auch anders erklärt werden (vgl. Ideler, Handbuch d. Chronol. II, S. 227). In den folgenden Jahrzehnten haben wiederholt Versuche stattgefunden, die Ostertermine nach einer festen Regel zu bestimmen (Ostertafel Hippolyts, 35 Computus paschalis von 243 [Opera Cypriani ed. Hartel III, 218 sqq.] Osterskanon des Anatolius [Euseb., h. e. VII, 32] u. a.). Doch scheint sich keine bestimmte Methode durchgesetzt zu haben (die Einzelheiten s. im Art. „Zeitrechnung, christliche“).

Um eine Einheit herbeizuführen setzte Konstantin auf dem Konzil zu Nicäa auch die Passahfrage auf die Tagesordnung. Über den Termin bestand die größte Unsicherheit, 40 auch die kleinasiatische Sitte, die man jetzt als häretisch empfand, war nicht erloschen (Euseb., Vita Constant. III, 5). Man suchte nun der Verschiedenheit dadurch ein Ende zu machen, daß man die ägyptische Berechnung, die mit der der Palästinenser übereinstimmte, für alle Provinzen adoptierte (Synodalschreiben an die Kirche von Alexandria bei Theodoret, h. e. I, 8; Circularschreiben an die Bischöfe bei Euseb., Vita Const. 45 III, 17; Theodoret l. c. I, 9; Athanasius, de Synod. 5; ep. ad Afros 2). Man feierte demnach Ostern am Sonntag und berechnete diesen, dem 19 jährigen Cyklus des Anatolius folgend, nach dem ersten Vollmond nach dem Frühlingsäquinodium. Aber auch durch diese Beschlüsse war eine einheitliche Regelung der Frage noch nicht garantiert. Auf der Synode zu Antiochien im J. 341 verhandelte man abermals über den Oster- 50 termin und schärfte die Nicänischen Beschlüsse von neuem ein (c. 1 bei Brun, Canones Apostol. et Conc. I p. 80sq.), was beweist, daß man sich nicht überall nach den Bestimmungen von 325 richtete. Das lebhafteste antijüdische Interesse, das sich bei der Regelung der Frage seit dem 3. Jahrhundert erkennen läßt, hat später wohl in erster Linie bewirkt, daß die palästinisch-ägyptische Sitte zum Siege kam. Ein wichtiges Zeugnis aus 55 dieser späteren Phase der Streitigkeiten, wenn man sie so nennen kann, ist die 3. Homilie des Chrysostomus gegen die Juden (I, p. 606 sq. Montf. um d. Jahr 387). In diesem Jahre fiel der 14. Nisan auf den 18. April (Frühlingsvollmond: 19. April 3—4 Nm.); dieser Tag war ein Sonntag und die ägyptische Regel schrieb in diesem Fall Verschiebung des Festes auf den nächsten Sonntag vor, damit nicht die Christen mit den Juden zu- 60

gleich feierten. Da die antiochenischen Christen an sich große Neigung zeigten, sich an den jüdischen Festen zu beteiligen, hielt es Chrysostomus für seine Pflicht, seine Gemeinde auf die Bedeutung und die rechtmäßige Feier des Festes hinzuweisen. Aus seinen Worten geht aber hervor, daß es Christen gab, die entgegen den nicänischen Beschlüssen das Fest einen ganzen Monat früher feierten. Demnach hatte man auch am Ende des Jahrhunderts noch keine Einheit durchzuführen vermocht.

Zu derselben Zeit war in Mesopotamien ein Mönchsorden verbreitet, den Epiphanius (haer. 70) nach seinem Stifter Audius die Audianer nennt (s. d. Art. Bd II S. 425). Sie feierten das jüdische Passah (Epiphan., l. c. § 9) und beriefen sich dafür auf eine apostolische Anordnung (Epiphan., l. c. § 10: *παράφεροισι τὴν τῶν ἀποστόλων διάταξιν*); die Anweisung stimmt mit Didascalia syriaca c. 21. Die auch in Antiochien bestehende und von Chrysostomus bekämpfte Neigung, den Konzilsbeschlüssen zum Trotz an dem uralten Brauch festzuhalten, erstreckte sich demnach auch auf Mesopotamien. Für etwa dieselbe Zeit besitzen wir in Aphraates (hom. XII) einen Zeugen, der uns die kirchliche Sitte Oshyriens, die sich von der mesopotamischen schwerlich unterscheiden haben wird, mit genügender Deutlichkeit kennen lehrt. Aphraates trägt (hom. XII, 4) eine sehr gekünstelte Berechnung vor, die er erfunden hat, um die synoptische Leidenschronologie mit der Passahfeier, wie er sie kennt, zu vereinigen. Jesus hat am 14. Nisan (d. h. nach unserer Tageseinteilung am Abend des 13.), so führt er aus, mit seinen Jüngern das Passahmahl gegessen. Da er ihnen seinen Leib und sein Blut gab, so ist dies Mahl mit seinem Tode gleichzusetzen. „Denn wer sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken giebt, wird unter die Toten gerechnet“. Indem nun Aphraates ebenso rechnet, wie die Didaskalia (s. oben 728, 20), erhält er von der Stunde des Mahles bis zur Nacht des Sonntag (der Samstag Abend beginnt) drei Tage und drei Nächte. Sein Auferstehungsbericht deutet sich also mit dem der Didaskalia, nur ist aus Freitag Abend durch Ausgleich Samstag Abend geworden. Dabei begegnet ihm das seltsame Mißverständnis, daß er diesen 14. Nisan für den Festtag der Juden hält und demgemäß den 15. Nisan für den christlichen Hauptfesttag. Fällt der „große Festtag“, d. h. nach dem Mondkalender der 15. Nisan, auf einen Sonntag, so ist er am Montag zu feiern. Die nächsten sieben Tage folgt darauf das Fest der ungesäuerten Brote (l. c. § 8). Übrigens scheint Aphraates auch Leute zu kennen, die am Freitag jeder Woche trauern und am 14. jeden Monats feiern (s. oben 728, 48). Doch läßt sich nicht mehr erkennen, ob und wie sich etwa diese Sitte erhalten hat.

Erwin Preuschen.

Passah, altkirchliches, liturgisch. — Literatur: Vgl. die Literaturangaben zum vorstehenden Artikel: Passah und Passahstreitigkeiten. Außerdem: Steib, Art. Passah, christliches in *RG* 2, Bd XI, S. 280 ff.; Winterim, Denkwürdigkeiten der christl.-kath. Kirche, Bd V, 1. Teil (1829), S. 177 ff.; Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie Bd II (1818); Kliefoth, Liturg. Abhandlungen Bd IV 2, 1. Teil (1858), S. 344 ff.; Rietchel, Lehrbuch der Liturgik I (1900), S. 172 ff.; Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik II (1890), S. 544 ff.; Achelis, Lehrbuch der praktischen Theologie I 2 (1898), S. 292 ff. — Außerdem lag mir der vorstehende Artikel von Preuschen im Manuskript vor.

1. Entstehung und Alter des christlichen Passahfestes. Während wir über die Entstehung der christlichen Passahfeier in der Großkirche völlig im Dunkeln sind (über die Feier bei Judenchristen und Ebioniten vgl. den Art. „Passahstreitigkeiten“ S. 725, 38 ff. und 726, 4 ff.), können wir in Bezug auf ihr Alter nur so viel sagen, daß am Ausgang des 2. Jahrhunderts eine christliche Passahfeier allgemein war. Weder die apostolischen Väter noch Justin noch auch die Didache erwähnen überhaupt ein Jahresfest. Aus dem Schweigen der Didache zu schließen, daß sie ein Osterfest überhaupt in ihrem Bereich nicht kannte (Art. „Fasten in der Kirche“ Bd V, S. 173, 3 ff. und Art. „Passahstreitigkeiten“ oben S. 726, 28), 50 erscheint mir gewagt, denn der Verfasser bringt nicht alles, was sich auf das kulturelle Leben der Gemeinde bezieht, zur Sprache, sondern nur das, was ihm reformbedürftig erscheint. Recht wohl kann in Syrien, denn dahin ist die Didache wohl mit Sicherheit zu verlegen, bereits ein christliches Ostern gefeiert worden sein, als die vorliegende Gestalt der Didache entstand, ohne daß dasselbe hier Erwähnung findet. Man hat andererseits schon in 1 Ko 5, 7 u. 8 eine Bezeugung des christlichen Passahfestes sehen wollen (z. B. Weigel, S. 184 ff.; Lechler, Apost. und nachapostol. Zeitalter, S. 350; Thalhofer a. a. D., II, 544; Schmiedel z. St. in Holzmans Handkommentar z. NT), allein die betreffende Stelle gestattet auch eine andere Auffassung (vgl. z. B. Heinrici z. St. in Meyers Kommentar), und so ist aus ihr etwas Sicheres nicht zu entnehmen. Auch daß sich Polykrates auf

den Apostel Johannes für seine Osterfeier berief (Euseb., hist. eccl. V, 24, 6), beweist noch nicht, daß Johannes ein christliches Ostern gefeiert hat (vgl. Schürer in JhTh 40, S. 257). Daß aber die Sitte, Passah zu feiern, unter den Christen sehr alt gewesen sein muß, beweist die ausnahmslos allgemeine Verbreitung, die dieses Fest gegen Ende des 2. Jahrhunderts gehabt hat. Allgemeinheit spricht aber fast immer für hohes Alter. Der Bericht bei Euseb (hist. eccl. V, 23), der auf alten Akten beruht, verrät mit keiner Silbe, daß über das Daß einer Osterfeier in der Kirche eine Meinungsverschiedenheit gewesen sei. Im Gegenteil hebt er hervor, daß den Kleinasiaten *αὐτὰ τὴν λουτὴν ἀπαοαρ οἰκουμένην ἐκκλησίαι* gegenüber standen mit ihrer bisher geübten Osterfeier. An dieser Angabe zu zweifeln haben wir um so weniger Grund, als sich doch im Osterstreit eine dritte Partei fast notwendig hätte erheben müssen, die für das Nichtfeiern der christlichen Ostern eingetreten wäre, wenn dies der Überlieferung entsprochen hätte. Allein nur dies dürfen wir mit Sicherheit behaupten, daß um 200 in der Kirche nicht nur überall eine christliche Osterfeier Brauch war, sondern auch daß dieser Brauch offenbar schon alt und eingewurzelt war.

2. Die Bedeutung des Wortes *πάσχα* und der Gegenstand der Passahfeier. — Wo immer wir auf eine christliche Osterfeier stoßen, begegnet uns dafür der Name *πάσχα* oder pascha. Indem man dem Sprachgebrauch nachgeht, wird zugleich sich ergeben, was die Christen am Passahfest eigentlich feierten. Während man früher annahm, daß die christliche Passahfeier schon im 2. Jahrhundert den zweifachen Charakter der Passionsstrauer und der Auferstehungsfreude in sich vereinigt habe (so z. B. Neander, Weigel, Hilgenfeld), stellte Steitz die Behauptung auf, daß sich jene beiden Stimmungen ursprünglich auf zwei getrennte, wenn auch äußerlich aufeinanderfolgende Festzeiten, auf das Passah und die Pentekoste verteilt hätten. Die Passahfeier des 2. und 3. Jahrhunderts sei ausschließlich Passionsfeier gewesen und erst seit dem 4. Jahrhundert sei das Wort *πάσχα* ein Kollektivbegriff geworden, der die Feier von Tod und Auferstehung Jesu umfaßte. Abweichend davon und im Gegensatz dazu behauptete Schürer, daß das Passah ein Fest bedeutet habe, „welches ganz allgemein dem Gedächtnis der durch Christum vollbrachten Erlösung galt, abgesehen davon, daß dieses Erlösungswerk in einzelne Momente, wie Tod und Auferstehung, zerfiel“ (a. a. D. S. 193; vgl. auch S. 199, wo es von den 90 Kleinasiaten heißt: „Nicht sowohl der Auferstehung, als vielmehr der Erlösung im Allgemeinen werden sie bei ihrer Feier des christlichen Passahmahls gedacht haben“; S. 207 ff.; S. 238; S. 259 f.). Diese von Schürer vertretene Auffassung hat weite Anerkennung gefunden (vgl. z. B. Hefele, Konziliengesch. I², S. 88; S. 97 f.; K. Müller, Kirchengesch. I, S. 104; Möller-von Schubert, Kirchengesch. I², S. 276; Rietschel, Liturgik I, S. 173). Jedenfalls hat sie darin Recht, daß, sobald die erbauliche Betrachtung über das christliche Passah sich erging, der Gedanke von der Erlösung hervortrat und daß dieser Gedanke je länger desto kräftiger in den Vordergrund rückte (vgl. z. B. die Festbriefe des Athanasius unten S. 740). Allein diese richtige Erkenntnis giebt uns doch keine Antwort auf die Frage, ob die Passahfeier dem Tod und der Auferstehung oder nur dem Tode allein oder welchen Ereignissen aus der heiligen Geschichte sonst sie galt. Wie mir scheint, hat nun Steitz im wesentlichen das Richtige gesehen. Sicher richtig ist, daß etwa seit dem 4. Jahrhundert das Wort *πάσχα* Todes- und Auferstehungsfeier bezeichnet; was man an dem Passah genannten Fest begeht, sind beide Ereignisse, aber die Auferstehung steht im Vordergrund, sie giebt dem Feste den Charakter eines Freudenfestes, sie macht das Fest zu einem Fest der Erlösung. Richtig ist auch dies, daß sich im 2. und 3. Jahrhundert, aber in abgelegeneren Kirchengebieten auch noch später, ziemlich deutlich erkennen läßt, daß Passah eigentlich ein selbstständiges Fest war, an das sich zwar in der Regel die Feier der Auferstehung unmittelbar anschloß, aber dessen Charakter nicht diese, sondern die Erinnerung an Tod, Leiden und Grabesruhe Jesu, bez. sein Weilen im Totenreich bestimmte. Man kann deutlich diese Entwicklung in der Großkirche verfolgen. Abgelegene Kirchengebiete halten, wie gesagt, die ältere Auffassung noch ziemlich lange fest. Ich möchte dies im folgenden nun im einzelnen beweisen.

Die Entwicklung verrät sich schon in der sprachlichen Deutung, die man zu verschiedenen Zeiten dem Worte *πάσχα* gegeben hat. Man leitete es nämlich anfangs von *πάσχειν* ab — ein Beweis, daß der Gedanke des Leidens und dementsprechend die Trauer bei diesem Feste im Vordergrund standen. So thut es Tertullian (adv. Jud. 10; de bapt. 19), Irenäus (adv. haer. IV, 23, ed. Stieren I, 588), Laktanz (div. inst. IV, 26 CSEL 19, 384), während schon Gregor von Nazianz, dem das Fest durchaus den Charakter der Auferstehungs- und Erlösungsfreude trägt, auf diese Ableitung als auf einen Irrtum!

Vergangenheit herabsieht (serm. 45, 10 MSG 36, 636f.). Ebenso bekämpft Augustin (ep. 55, 1 MSL 33, 205) diese vulgäre Ableitung mit Entschiedenheit. Gregor übersetzt das Wort πάσχα mit διάβασις (a. a. O. 636; vgl. auch Athanasius, Festbriefe, deutsch von Larfow S. 63; 84; 148; vgl. Lagarde, Onomastica sacra p. 64, 22; 70, 70; 197, 17; 204, 24), während es Origenes mit διαβατήρια, d. i. eigentlich Opfer für den glücklichen Übergang über die Grenze, wiedergibt; hier aber ist das Wort vom Übergang selbst gebraucht (so auch bei Euseb, περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἑορτῆς, bei Mai, Patr. nova biblioth. IV, 209f.; Gregor von Nazianz ep. 120 MSG 37, 213 u. a.). Die späteren Lateiner übersetzen πάσχα meist mit transitus, so z. B. Augustin ep. 55, 1 MSL 33, 205; Ambrosius sermo 34, 4 MSL 17, 694, der aber auch noch die Bedeutung passio kennt (sermo 35, 1 MSL 17, 695). Was jene Deutung empfahl, war einmal der Gedanke, daß Christus durch die Auferstehung vom Tode zum Leben hinübergegangen war, sodann daß dieser Übergang sich bei den Christen in der österlichen Taufe vollzog und sich im Christenleben immer wieder vollziehen sollte. Hier tritt also, bei dem Be-
 15 griff des Passah der Gedanke an die Erlösung stark hervor, ein Beweis, daß das Passahfest jetzt vorwiegend das Auferstehungsfest geworden ist.

Das älteste Zeugnis, um festzustellen, was man unter πάσχα verstand und was man an diesem Feste feierte, bietet uns Euseb (hist. eccl. V, 23f.) in dem Bericht über den Passahstreit. Diese Stelle sagt uns, daß die Kleinasiaten am 14. Nisan
 20 Passah feierten, aber die Frage ist, ob sie dabei wirklich Tod und Auferstehung des Herrn feierten. Die Gegner der Kleinasiaten fasten offenbar das Fastenbrechen am Tage, wo man das Passah feierte, als eine Feier der Auferstehung auf. Dafür spricht auch die Notiz aus dem Briefe des Bischofs Polykrates an Viktor von Rom, die Euseb c. 24, 2 mitteilt: ἡμεῖς οὖν ἀσφαδιούρητον ἀγομεν τὴν ἡμέραν, μήτε προσι-
 25 θέντες μήτε ἀραιρούμενοι. Dieser letztere Zusatz (μήτε προσι. μήτε ἀφ.) ist jedenfalls nicht bloße schriftstellerische Phrase, sondern wendet sich wohl gegen einen gegnerischen Vorwurf, der etwa so lauten mochte: Ihr Kleinasiaten setzt zum Passahfest etwas hinzu, nämlich die Auferstehungsfeier, und ihr verkürzt den Tag, nämlich um die schuldigen Fasten. Ferner spricht dafür die Angabe, daß Irenäus an Viktor geschrieben habe, δεῖν ἐν μόνῃ τῇ τῆς κυ-
 30 ρακῆς ἡμέρᾳ τὸ τῆς τοῦ κυρίου ἀναστάσεως ἐπιτελεῖσθαι μυστήριον (c. 24, 11). Das also hat den Römer so erbittert, daß die Kleinasiaten Tod und Auferstehungsfeier an einem Tage abhielten und damit dem Sonntag nicht die ihm gebührende Ehre zu teil werden ließen. Nun zeigt aber die Stelle hist. eccl. V, 23, 2, in der Euseb wohl sicher aus den Akten citiert, daß man damals in der Großkirche scharf voneinander die Feier
 35 des Tages τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως τοῦ κυρίου und τὸ πάσχα schied; denn die Wendung „τῶν κατὰ τὸ πάσχα νηστευῶν ἐπιλύσεις“ zeigt deutlich, daß Fasten und Passah ebenso zusammengehörten, wie Nichtfasten und Auferstehungsfest. Über den Sprachgebrauch von πάσχα in der Großkirche um 200 sind wir also damit genügend unterrichtet: feiert man πάσχα, so feiert man fastend nur Leiden und Tod des Herrn,
 40 nicht seine Auferstehung. Ob freilich die Kleinasiaten ihr Fastenbrechen an ihrem Passahfest, am 14. Nisan, als Auferstehungsfeier meinten, läßt sich nicht ausmachen (anders Preuschen, o. S. 727, 44 ff.; gegen die Berufung Preuschens auf die Berechnung der Zeit zwischen Tod und Auferstehung Jesu in c. 21 der Didaskalie vgl. Achelis in TU, Nf. X, 2 S. 353 f. u. 375 f.; auch Harnack, TU IX, 2 S. 40f.). Aus den Auszügen aus dem Verteidigungsbrief
 45 Polykarp's, die uns Euseb giebt, geht darüber nichts hervor. Hier verteidigt jener nur die Wahl des Tages, des 14. Nisan als Passahfesttages, und behauptet, daß sie ihn der Überlieferung gemäß halten. Da sie offenbar sich streng an die jüdische Sitte hielten, so liegt es nahe anzunehmen, daß sie entsprechend dem jüdischen Passahmahl die Eucharistie (vielleicht noch in der Form einer wirklichen Mahlzeit) am Abend des Passahfestes feierten
 50 (so auch Schürer in JhTh 40, S. 198; 224; 253), ohne damit schon eine Auferstehungsfeier zu verbinden: am Morgen war das Passahmahl, Christus, geschlachtet, am Abend wurde es in der Eucharistie genossen; damit war die jüdische Sitte ins Christliche umgesetzt. Auch Appollinaris (bei Dindorf, Chron. Pasch. p. 13 f.), der mit Recht von Preuschen auf die Seite der Quartodezimaner gestellt wird (s. oben S. 730, 5 ff.), redet nur von Tod, Kreuzigung,
 55 Begräbnis, aber nicht von Auferstehung, was kaum auf die Rechnung der Verkürzung des Citats zu setzen ist. Wurde doch in Syrien noch zur Zeit des Chrysostomus am Karfreitag auf den Friedhöfen die Eucharistie gefeiert zur Erinnerung an Christi Todesfahrt, nicht als Feier der Auferstehung (Chrysost. hom. de coemet. et de cruce MSG 49, 393 ff.). Außerdem dürfen wir aus einem koptisch erhaltenen gnostischen Evangelien-
 60 fragment schließen, daß in gnostischen Kreisen zur Passah- d. h. Todesfeier Jesu die Feier des

„Gedächtnisses Jesu“, d. h. das Liebesmahl gehörte (vgl. Hennecke, neut. Apokryphen I, S. 39). Ferner verweise ich auf eine Bestimmung im Testamentum Jesu Christi. Hier wird nach der koptisch-arabischen Version I. II, 11 bestimmt: Am Freitag (gemeint ist der Karfreitag) soll der Priester am Abend (ad vesperas) Brot und Kelch, gemischt mit Wasser und Wein, darbringen, um das Geheimnis des Passah zu erfüllen (ad implendum mysterium paschae); ebenso soll es als am Sabbath geschehen. Unter dem implere mysterium paschae ist gemeint, daß durch diesen Brauch das in der jüdischen Passahsitte liegende Geheimnis, das darin enthaltene Typische zur Erfüllung komme, mit anderen Worten: dem jüdischen Passahmahle entsprechend soll das christliche gefeiert werden. Ein weiteres Beispiel einer solchen christlichen Passahfeier ohne Auferstehungsfeiertag, aber mit der Feier des Abendmahls giebt uns auch Aphraates in seiner 12. Homilie: „Die Unterweisung vom Passah“ (Deutsch aus dem Syrischen von Beet in TU III, Heft 3 und 4 [1888], S. 179 ff.; die Homilien des Aphraates gehören in die Jahre 337–345). Von einer Auferstehungsfeier am christlichen Passah weiß jener nichts, aber zur Festfeier gehörte ihm das heilige Abendmahl (S. 193). Mit Recht sagt Beet: „Hier bei Aphraat fehlt in der Passahfeier die Feier der Auferstehung noch vollständig“ (S. 179 Anm. 1); und: „Hier bei Aphraat bildet die Abendmahlsfeier einen Hauptbestandteil der Passahfeier“ (S. 183 Anm.). Das Passahfest gilt der Kreuzigung, dem Leiden und der Grabesruhe oder dem „Unter den Toten sein“ des Herrn: „Wir gedenken der Kreuzigung und der Schmach unseres Erlösers“ (S. 189). Das alles drängte sich aber zusammen auf den Freitag (und den folgenden Sabbath), den 15. Nisan, den Todestag des Herrn. „Das Paschah der Juden ist der 14. Nisan, seine Nacht und sein Tag. Und unser Tag des großen Leidens ist der Freitag, der 15. Nisan, seine Nacht und sein Tag“ (S. 189). „Sie (die Juden) entkamen an dem Paschahfest aus der Knechtschaft Pharaos; und wir wurden am Tage der Kreuzigung von dem Dienste Satans erlöst“ (S. 189 f.). „Wenn man nach der Zahl der Monatstage den Tag der Kreuzigung, und an dem unser Erlöser litt [also Aphraates denkt bei dem Leiden immer nur an das Kreuzesleiden] und unter den Toten war, seine Nacht und seinen Tag bestimmen will, so ist es der 15. [Nisan], von der sechsten Stunde am Freitag, bis der Sonntag anbricht“ (S. 194). In diesen Sätzen ist mit aller Deutlichkeit ausgesprochen, was die ostsyrischen Christen, wenn sie Passah hielten, feierten. Sie feierten Passah im Gegensatz zu den Juden nicht am 14., sondern am 15. Nisan, und zwar eine Woche lang. Der Hauptfesttag ist allemal der Freitag. Das Passah schließt also keineswegs immer mit einem Sonntag, dem Auferstehungstage ab, ein Zeichen, daß es auf die Auferstehung gar nicht ankam. Daß es sich bei diesem christlichen Passah um eine Fortsetzung des jüdischen Passah handelt, kann schon nach den angeführten Stellen nicht zweifelhaft sein. Das Passah des alten Israel war nur ein „Geheimnis“, ein Vorbild, Typus des echten Passah, das die Christen feiern (vgl. S. 185. 187. 191). Denn das wahre Passahlamm ist Christus: „Unser Erlöser aß mit seinen Jüngern in der gewohnten Nacht des 14. Nisan das Paschah und veränderte das vorbildliche Paschah in das wahre Paschah, indem er sprach: Das ist mein Leib, nehmet, esset u. s. w.“ (S. 188). In dieser Passahfeier des Herrn mit seinen Jüngern hat die christliche Passahfeier ihre Grundlage. Wir sehen also auch hier, und darauf kommt es uns hauptsächlich an, und zwar noch im 4. Jahrhundert, eine christliche Passahfeier, die von der Auferstehung gar nichts weiß. Passah feiern heißt Tod, Leiden u. s. w. feiern. — Bleiben wir im Osten, so reiht sich jetzt die Didaskalia an, und zwar e. 21 (vgl. H. Achelis und Flemming: Die syr. Didask. übersezt und erklärt [1904] TU, Nf X, Heft 2, S. 103 ff.). Schon die Überschrift: „Über das Passah und die Auferstehung Christi, unseres Heilandes“ zeigt, daß für die herrschende Anschauung unter das Passah keineswegs die Auferstehung mit fällt (eine andere Überschrift S. 205 f.). Und der Inhalt bestätigt das: Passah ist Zeit des Fastens, der Trauer (S. 105, 13 ff.; S. 107; S. 110 ff.). Ganz unmißverständlich unterscheidet der folgende Satz Passah und Auferstehung: „Darum sollt auch ihr um sie (die Juden) trauern am Sabbath des Passah bis zur dritten Stunde der kommenden Nacht, und dann, an (dem Tage) der Auferstehung Christi: Freut euch und . . . brechet euer Fasten“ (S. 114, 1 ff.). Auch hier ist deutlich, daß der eigentliche Gegenstand der Feier die Kreuzigung und die Grabesruhe des Herrn ist: „Fastet am Freitag, denn an ihm tötete das Volk sich selbst, das unsern Heiland freuzigte; und wiederum am Sonnabend, denn er ist der Ruhetag unsers Herrn. Dieser Tag ist es nämlich, an dem ganz besonders gefastet werden muß“ (S. 112, 31 ff.). Die Feier des Passah in der Didaskalia erstreckt sich auf die Tage Montag bis Samstag der Woche, in die der 14. Nisan fällt: „Ihr müßt fasten, wenn jenes Volk (die Juden)“

das Passah feiert, und eifrig sein, um euer Wachen zu erfüllen, mitten im (Fest) ihrer Ungefäueren“ (S. 114,12 und 110,14; vgl. dazu Achelis, S. 372f., der aber irrig unter dem Passah der Christen die Auferstehungsfeier versteht). Auch die apostolischen Konstitutionen, in ihrer Bearbeitung der syrischen Didaskalia im 5. Buch, halten an dieser Anschauung fest, daß πάσχα und Auferstehung verschieden sind. Kap. 18 z. B. heißt es: *Ἐν ταῖς ἡμέραις οὖν τοῦ πάσχα νηστεύετε, ἀρχόμενοι ἀπὸ δευτέρας μέγροι τῆς παρασκευῆς καὶ σαββάτου, ἕξ ἡμέρας, . . . ἡμέραι γὰρ εἰσι πένθους, ἀλλ' οὐχ ἑορτῆς*“ (vgl. c. 13); dagegen wird c. 19, 4 aufgefordert, das Auferstehungsfest „εὐφραυνόμενοι καὶ ἑορτάζοντες“ zu feiern. — Wenden wir uns mehr nach Westen, so kommt für uns Dionysius von Alexandrien (gest. 264) in Betracht, der über den Osterabbath geschrieben hat (Routh, Reliquiae sacrae III², p. 223 ff.). Auch ihm ist πάσχα Trauerzeit, scharf geschieden vom Auferstehungsfest. Wir gehen zu Origenes weiter. Wichtig ist bei ihm besonders die Stelle contra Celsum VIII, 22. Hier verteidigt Origenes die Christen in ihrer Festsitte: Christen feiern, streng genommen, allezeit die 15 *ἡμέραι κυριακαί* und die *παρασκευαί*, halten allezeit das πάσχα und die *πεντηκοστή*. „Denn wer weiß, daß ‚als unser Passah Christus geschlachtet ist‘ und daß man feiern muß, indem man von dem Fleische des Wortes isst, der kann nicht anders als allezeit das Passah halten, indem er — Passah bedeutet ja Hinübergang (*διαβατήρῳ*) — immer in seinem Denken, mit jedem Wort und jeder That hinübergeht von den 20 Dingen des Lebens zu Gott und seiner Stadt zustrebt. Wer aber in Wahrheit sagen kann: ‚wir sind mit Christus auferstanden‘ und auch: ‚er hat uns mit aufgeweckt und mitversetzt in das himmlische Wesen in Christus‘, der lebt immer in den Tagen der Pentekoste“. Aus dieser Stelle hat Steitz (Art. Passah, christliches, 2. Aufl., Bd XI, S. 272) geschlossen, Origenes könne die Feier der Auferstehung, da er die Feier der 25 Pfingstzeit im Gegensatz zum Passah ausführe, nicht zu diesem, sondern er müsse sie zu jener gezogen haben. Ist das richtig? Für Steitz' Auffassung spricht nicht nur, was er selbst dafür anführt, sondern auch die positive Charakterisierung, die Origenes dem Passah zu teil werden läßt. Drei Momente sind ihm für dasselbe bemerkenswert: die 80 Dpferung, nämlich Christi, der Genuß, nämlich des Fleisches des Wortes und die Bedeutung des Wortes Passah, wobei er offenbar an den Auszug Israels aus Ägypten denkt. Man könnte nun meinen, daß der zweite Punkt: Genuß des Fleisches des Wortes aufs Abendmahl sich beziehe und daß deshalb Origenes, wenn er an das christliche Passah denkt, auch den durch Abendmahlsfeier ausgezeichneten Oster Sonntag mitdenke. Allein bei dem Ausdruck: „essen von dem Fleisch des Wortes“ denkt er nur an das Hören des 85 Wortes, wie aus der Homilie 23, 6 in Numeri (MSG 12, 752) unmißverständlich hervorgeht: „*Judaei carnali sensu comedant carnes agni, nos autem comedamus carnem verbi Dei . . . Hoc quod modo loquimur, carnes sunt verbi Dei . . . Si perfecta loquimur, si robusta, si fortiora, carnes vobis verbi Dei apponimus comedendas*.“ Also wer recht Passah feiert, muß das Wort genießen, die 40 Predigt. An die Feier des Herrenmahles am Oster Sonntag ist nicht gedacht. Die gleiche Betrachtungsweise liegt in der 12. Jeremiahomilie c. 12 (zu Jer 13, 12—17) vor. Auch hier besteht die christliche Feier des Passah im Genuße „des Opferlammes Christi“, „des Fleisches des Wortes“ (Griech. christl. Schriftst., herausg. v. der Preuß. Akad. d. Wiss., Origenes 3, p. 99). Eine andere Jeremiahomilie, die 19. über Jer 20, 1—7 (11), ist 45 selbst eine Passahpredigt (vgl. a. a. D. S. 169: *ἀλλὰ καὶ Ἰησοῦς ταύτην τὴν ἑορτὴν ἦς τὸ σύμβολον ποιοῦμεν τὸ πάσχα μέλλων ἑορτάζειν* und p. 176: *δικαιωθείμεν ἀξίως τῶν ἑορτῶν τῶν ἐπουρανίων καὶ <τοῦ> πάσχα τοῦ ἐκεῖ*; vgl. auch die Bemerkung in der 12. Homilie: *ἔγγυς γὰρ εἶσι τὸ πάσχα*, a. a. D. p. 100). Ihr liegt — allerdings ist sie nicht ganz vollständig erhalten, aber das Vorhandene genügt 50 wohl, um das Urteil zu rechtfertigen — jeder Gedanke an die Auferstehung fern, dagegen ist vom Leiden des Herrn, der Anregung des Textes entsprechend, die Rede (vgl. p. 167 f.). Die Worte des Textes: „Du solltest [in Babel] sterben und dort begraben werden“ (v. 6), werden mit Berufung auf Röm 6, 4 auf die Taufe gedeutet (p. 172). Auch für Origenes ist also das Passahfest ein Fest nicht der Auferstehung, sondern des Todes Christi. — Hier 55 wird es am Plage sein, die sog. *canones Hippolyti* zu Worte kommen zu lassen, die, wenn sie nicht überhaupt nach Ägypten gehören, doch mit diesem Lande in enger Beziehung stehen. In Betracht kommt can. 22, der folgenden Wortlaut hat: „*Hebdomas, qua Judaei pascha agunt, ob omni populo summo cum studio observetur, caveantque imprimis, ut illis diebus ieiuni maneant ab omni cupiditate, ita ut in omni ser-* 60 *mone non loquantur cum hilaritate, sed cum tristitia, quia norunt, dominum*

universi impassibilem pro nobis passum esse eo tempore . . . Cibus autem, qui tempore πάσχα convenit, est panis cum sale et aqua. Si quis morbo affectus est vel ruri vitam agit, ubi christianos non novit, ita ut tempore πάσχα laetitiae se permittat ignorans terminum eius, vel si morbo extremo coactus erat — hi omnes ieiunent post pentecosten et πάσχα religiose observent, ut appareat, eorum intentionem non eam fuisse, ut abiecto timore et neglecto ieiunio proprium sibi constituerent πάσχα, ponentes fundamentum aliud ac illud, quod positum est“ (Achelis in TL VI, 4 [1891], S. 115 f. und Nidel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien [1900], S. 215). Diesen Kanon fast ganz mitzuteilen empfahl sich deshalb, weil gerade aus ihm deutlich hervorgeht, daß sich mit dem πάσχα für den Verfasser weder die leiseste Erinnerung an Ostern, noch der leiseste Gedanke an festlicher Freude verbindet; πάσχα ist Zeit des Trauerns. Wer in der Vorstellung lebt, daß Passah beides sei, eine Zeit der Trauer und der Freude, oder gar der Freude allein, der kann unmöglich so schreiben, wie der Verfasser dieses Kanons tatsächlich geschrieben hat (über can. 38 vgl. unten). Dieses Moment ist 15 aber auch von Bedeutung für das Alter dieser canones: unmöglich konnte jemand im 4. Jahrhundert diesen Kanon zu Papier bringen, denn da war Passah (s. unten) tatsächlich ein Freudenfest geworden. Die gleiche Anschauung liegt auch dem Kanon 55 der Ägyptischen Kd zu Grunde (Achelis in TL VI, 4 [1891], S. 115 f.). Und auch in dem in seinem liturgischen Teil nach Ägypten gehörenden Testamentum domini nostri Jesu Christi (ed. Rahmani 1899) tritt noch deutlich, obwohl es in seiner jetzigen Gestalt dem Ende des 5. oder dem Anfang des 6. Jahrhunderts zugehören mag, die alte Auffassung vom Passah hervor. In l. II, c. 12 heißt es: „Paschae solutio (vgl. zu diesem Wort den Ausdruck: *ἑυλόσις* bei Euseb, hist. eccl. V, 23, 1 und 2) fiat media nocte, quae sequitur sabbatum. In pentecoste nemo ieiunet neque genua flectat: sunt enim illi dies dies quietis et laetitiae“ (p. 135); und l. II, c. 18: „Diebus paschae, praesertim ultimis (nempe) feria sexta et sabbato, diu noctuque fiant tot orationes quot cantica“ (p. 139). Das Passahfest geht also am Sabbath vor dem Osterfonntag zu Ende und ist deutlich ein Fest der Trauer. — Gehen wir nun nach dem Westen, so ist der 30 für unsere Zwecke ausgiebigste Schriftsteller Tertullian. Bei ihm ist pascha die ganze Passahwoche, in der Fasten gehalten werden, in den Stellen de ieiun. c. 13 und c. 14 (vgl. c. 2; opp. ed. Dehler I, 871, 874, 853), während davon die Pentecoste als Zeit der Freude auf das Schärffste unterschieden wird (de bapt. c. 19; de orat. c. 23; de idol. c. 14; opp. I, 639, 580, 92); so heißt es de ieiun. c. 14 (opp. I, 873): 35 „cur pascha celebramus? . . . cur quinquaginta exinde diebus in omni exultatione decurrimus?“ Mit dem Ausdruck dies paschae ist contra Judaeos c. 10 (opp. II, 731) und de orat. c. 18 (opp. I, 571) der Karfreitag, de bapt. c. 19 (opp. I, 639) der Osterabbath bezeichnet. Der Ausdruck kehrt noch einmal de cor. c. 3 (opp. I, 423) wieder: „die dominica ieiunium nefas ducimus vel de geniculis 40 adorare; eadem immunitate a die paschae in pentecosten usque gaudemus“. Wenn hier nicht auch der Osterabbath, sondern der Osterfonntag gemeint ist (so Hilgenfeld, Passahstreit, S. 110 Anm. 2 u. S. 313 und Schürer in JbTh 40, S. 267, Anm. 296), so kann dies die Thatsache nicht umstoßen, daß für Tertullian Passah durchaus ein Fest des Ernstes, der Trauer ist, kein Freudenfest, was sich nur daraus erklärt, daß auch er 45 beim Passah an Tod und Leiden Jesu, nicht an seine Auferstehung denkt. — Wir wenden uns endlich Hippolyt zu, von dessen Schrift: *περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα* wir nur dürftige Reste haben (Griech. christl. Schriftst., herausg. v. d. Preuß. Akad. d. Wiss. I [Hippolyt 5], S. 267—271). Sie lassen soviel erkennen, daß sich die Schrift wohl mit der Kreuzigung, der Hadesfahrt, der Einsetzung des Abendmahls, auch mit der Gethsemanescene be- 50 schäftigt, nicht aber mit der Auferstehung, die nur eben gestreift wird.

Diese Uebersicht, die nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, genügt doch, um das Urteil abgeben zu können, daß im 2. und 3. Jahrhundert und zum Teil auch noch später das christliche Passah als ein Fest des Todes und des Leidens des Herrn in Trauer und Ernst gefeiert wurde, während das Fest der Auferstehung sich wohl meist überall daran anschloß, 55 aber als selbstständig daneben stand und jedenfalls nicht Passah hieß. Es will mir scheinen, daß aus dieser Thatsache der ursprüngliche Zustand wieder zu erkennen ist, wonach das christliche Passah eine Fortsetzung des jüdischen Passah war. Die Entwicklung dürfte also nicht so gewesen sein, daß man erst ein jährliches Auferstehungsfest feierte und dem als eine Art Vorfeier die Erinnerung an Tod und Leiden voranstellte, sondern man 60

feierte zunächst in judenchristlichen Kreisen das jüdische Passah in verchristlichter Weise mit, unbeforgt um die Feier der Auferstehung; dieses verchristlichte Passah verbreitete sich in der Großkirche, doch feierte man es so, daß sich ein Sonntag als Auferstehungstag unmittelbar daran anschloß. Damit war es sehr nahe gelegt, daß beide Feste zu einem verschmolzen. Wenn das nicht eher geschah, wenn sich, wie wir gesehen haben, im 2. und 3. Jahrhundert beide Feste noch scharf getrennt gegenüberstehen, so erklärt sich dies wohl am besten als Folge der Passahstreitigkeiten, bei denen es sich ja gerade in der Auffassung der Großkirche um eine unberechtigte Zusammenlegung von Passah- und Auferstehungsfeier handelte. Aber die Entwicklung war doch nicht aufzuhalten. Im 4. Jahrhundert erscheint fast immer Todesfeier und Auferstehungsfeier zu einem verschmolzen, zusammengehalten durch den Begriff der Erlösung, der sich immer kräftiger hervorbrängte und in dem sich die Gedanken über Tod, Höllensfahrt und Auferstehung zusammensanden. Trotz der Fasten wurden auch die Tage vor dem Auferstehungssonntag als Freudentage bezeichnet; es ist ein einziges großes Freudentag, das man begeht. Und so mußte es kommen, daß man auch den alten Sinn von *πάσχα* verließ und mit diesem Worte nicht nur die Tage vor dem Osterfest, sondern diesen selbst mit bezeichnete. Seit dieser Zeit gewinnt das Osterfest unbedingt an Ansehen. Man wendet darauf die vollklingendsten Prädikate an, was vorher in dieser Weise nicht der Fall war. Man brauchte Formeln wie: *ἡ ἀγία ἑορτὴ τοῦ σωτηριώδους πάσχα* (Konz. v. Antiochien a. 341 can. I Brunš I, 20 80; Lauchert S. 43) oder *solemnissimi paschales dies* (Konz. v. Karthago III a. 397 can. 5 Brunš I, 123; Lauchert S. 163), oder *ἡ τοῦ σωτηρίου πάσχα ἑορτὴ* (Euseb hist. eccl. V, 23, 1). Es wird üblich, den Osterfesttag als „heilig“, als „groß“ (*μεγάλη*) zu bezeichnen; die ganze Woche wird ebenso genannt. Gregor von Nazianz nennt Ostern einmal in seiner blühenden Sprache *ἡ βασίλισσα τῶν ἡμερῶν ἡμέρα* (MSG 35, 1017).

Es ist, als ob auf einmal das Osterfest mit neuen Augen angesehen würde, als ob alle Pulse der Andacht und der Freude schlugen, wenn man von Ostern spricht. Man kann sich vielleicht den starken Umschwung in der Stimmung nicht besser vergegenwärtigen, als wenn man den oben citierten Kanon aus den Kanones des Hippolyt oder das 21. Kapitel der syrischen Didaskalia und auch nur einen der Festbriefe des Athanasius nacheinander liest. In diesen (aus dem Syrischen überf. von Larfow, 1852, wonach im folgenden citiert ist; latein. MSG 26, 1360 ff.) — es lohnt sich, sie hier etwas näher ins Auge zu fassen — ist Passah durchaus ein Freudentag. „Lasset nun auch uns, meine Brüder! Ostern feiern, indem wir nichts, was Kummer und Trauer angeht, feiern, . . . sondern das thun, was nur zur Fröhlichkeit und Freude der Seele gereicht. . . Nicht Tage der Trauer oder des Kummers veranlassen wir, wie man die des [jüdischen] Passahfestes verkündigt, sondern erfüllt von Freude und Wonne feiern wir Ostern“ (S. 124; vgl. außerdem S. 64, 69, 77, 78, 90, 91 f., 97, 112, 123, 125 f., 127, 133 f., 149, 152). Die Juden feiern Tage der Trauer (S. 90, 125), nicht die rechtgläubigen Christen. Was sie feiern, ist eigentlich der Herr selbst; mehrfach heißt es: „Dem Herrn feiern wir Ostern“ (z. B. S. 90, 112 f.) oder „den Herrn feiern wir, ihn, der sich geopfert hat in den Tagen des Osterfestes, der den Tod vernichtet hat, der den Teufel zu Schanden machen wird“ (S. 134); ja es heißt sogar: „Der Herr ist das Fest“ (z. B. S. 135). Gewiß gedenkt man seiner Leiden, seiner Selbstaufopferung (die Stelle 1 Ko 5, 7 wird häufig citiert: S. 58, 69, 71, 87, 97, 112, 126, 134, 135, 142), seines Todes (z. B. S. 88, 95: „an den Tagen des Osterfestes, wo das Andenken an den Tod unsers Erlösers gefeiert wird“; S. 134, 152), — der Gedanke an die Grabesruhe bezw. die Höllensfahrt ist, soviel ich sehe, bei Athanasius ganz geschwunden; dagegen anderwärts wird von der Hadesfahrt und der dabei erfolgten Befreiung der Gläubigen, der Zerbrechung der Todesfesseln und Höllenbanden noch reichlich Gebrauch gemacht. Hier im Hades hat eigentlich die Todesüberwindung durch Christus stattgefunden — daneben steht natürlich die Auferstehung. Tod und Auferstehung haben erlösende Bedeutung, und so ist das Fest ein Fest der Erlösung (z. B. S. 84 f., 87, 92), es ist „ein Heilstag“ (S. 88), es wird das „große und erlösende Fest“ (S. 60), das „erlösende Osterfest“ genannt (S. 104, 129); Freude und lauter Jubel ist des Festes Grundton. Man sieht: Gedächtnis des Todes und Gedächtnis der Auferstehung sind zu einem verwachsen, aber die Grundstimmung geht vom Osterfesttag, dem Auferstehungstag aus, der das Osterfest im eigentlichen Sinne (S. 139, 150), oder der „heilige“ (S. 63, 79, 85, 94, 103 f., 126), oder der „große“ Sonntag (S. 76, 134) genannt wird. — Es mögen hier noch einige Belegstellen für den veränderten Sprachgebrauch angeführt sein. So nennt Konstantin in seinem Brief an die nicänische Synode (bei Euseb, *vita Constantini* III, 18 MSG 20, 1073 und 1077; Griech.

christl. Schriftst., herausg. v. d. Preuß. Akad. d. Wiss. VIII [Euseb 1], S. 85 f.) den Passahtag sowohl Tag des heiligsten Leidens des Erlösers, als auch „das Fest, dem wir die Hoffnung der Unsterblichkeit verdanken“. Für Epiphanius (gest. 404) ist Passah die Woche vor dem Ostersonntag: „*παρατηρεῖται ἡ ἐκκλησία ἀγειν τὴν ἑορτὴν τοῦ πάσχα, τοιούτου τὴν ἑβδομάδα τὴν ὠρισμένην καὶ ἀπ' αὐτῶν τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ διατάξει, ἀπὸ δευτέρας σαββάτων*“ (adv. haer. 70, 12; vgl. 75, 7 und 3); aber auch der Auferstehungstag heißt *πανήγυρις μεγάλη ἡμέρα τοῦ πάσχα* (expos. fidei c. 22). In der Passahchronik wird berichtet, daß sich gegen die Anwendung des Namens Passah auch auf das Auferstehungsfest Widerspruch erhoben habe: *τινὲς δὲ . . . οὐκ ὤκησαν καὶ ἐν τούτῳ τὴν ἀγίαν τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν ἐπισκῆψαι, διότι τὴν σεπτὴν τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἑορτὴν πάσχα προσαγορεύει* (ed. Dindorf I, p. 124, 12 ff.). Der Brauch wird aber mit der Bedeutung des hebräischen *πάσχα* (oder *φασόχ*) verteidigt: es bedeute *διάβασις, ἔκβασις, ὑπέρβασις*. Denn durch Leiden und Auferstehung des Herrn habe die menschliche Natur empfangen *διάβασις καὶ ἔκβασις καὶ ὑπέρβασις τοῦ ἔχοντος τὸ κράτος τοῦ θανάτου, αὐτοῦ τε τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ἔθους καὶ τῆς φθορᾶς* (a. a. D. p. 125, 1 ff.). Darum nenne die Kirche mit Recht nicht allein das Leiden des Herrn, sondern auch seine Auferstehung *πάσχα* (a. a. D. p. 124, 21 f.; 127, 14 ff.; 129, 10 ff.). Schon diese Zeugnisse beweisen, daß dieser Sprachgebrauch nicht ausschließlich abendländisch gewesen ist (Mitschel a. a. D. S. 174). Auch von einem altkirchlichen Sprachgebrauch, wonach ein *πάσχα σταυρώσιμον* und ein *πάσχα ἀναστάσιμον* voneinander unterschieden worden seien, kann nach Schürers Nachweis (ZhTh 40, S. 276), daß diese Unterscheidung erst im 17. Jahrhundert aufkommt und wahrscheinlich zuerst von Bossius (de vitis sermonis et glossematis latino-barbaris, 1645) gebraucht worden ist, nicht die Rede mehr sein. — Es war nur ein letzter Schritt in dieser Entwicklung, daß der Name *πάσχα* nur für den Ostersonntag selbst angewendet wurde — ein Sprachgebrauch, der allmählich ganz zur Herrschaft gekommen ist. So nennt z. B. Basilius (hom. 13: exhort. ad sanct. baptismum MSG 31, 424) den Passahtag *μνημόσυνον τῆς ἀναστάσεως*, und Gregor von Nazianz gebraucht in seiner Osterpredigt das Wort *πάσχα* anstandslos für das Auferstehungsfest (MSG 36, 624. 625), so und in seinem Hymnus auf Christus *ἐν τῷ πάσχα* besingt er die Auferstehung: *Σήμερον ἐκ νεκρῶν Χριστὸς μέγας, οὐρανὸν ἐμίχθη, Ἐγερτο, καὶ θανάτου κέντρον ἀπεσκέδασε* (MSG 37, 1328). So ist in den Konzilskanones des 4. Jahrhunderts *πάσχα* oder *pascha*, bezw. *paschalis dies* wohl ausnahmslos der Auferstehungstag, der Ostersonntag (vgl. z. B. Konzil von Arles a. 314 can. 1, Bruns II, S. 107; Lauchert S. 26; 3. Konzil von Karthago a. 397 can. 1 und can. 41, Bruns I, S. 123 und 129; Lauchert S. 162 und 169; 1. Konzil von Toledo a. 400 can. 20, Bruns I, S. 207; Lauchert S. 181). Ja jetzt heißen die acht Tage nach Ostern dies *paschales* (*peregrinatio Silviae* c. 39 in CSEL 39, p. 91).

Jener Umschwung in der Auffassung des christlichen Passah, von der soeben die Rede war, und der sich natürlich lange während des 3. Jahrhunderts vorbereitet hat — wir könnten diesen Prozeß vielleicht genau verfolgen, wenn wir die zahlreichen Schriften noch besäßen, die im 3. Jahrhundert über die Passahfrage geschrieben worden sind —, fällt zeitlich ungefähr zusammen mit den Versuchen, in die Osterberechnung Ordnung zu bringen. Wie verschieden der Ostertermin berechnet wurde, mag man aus dem Artikel „Passahstreitigkeiten“ ersehen. Schon im Jahre 314 versuchte die Synode von Arles (Bruns II, S. 107; Lauchert S. 26) eine einheitliche Osterfeier durchzusetzen, indem sie in ihrem 1. Kanon bestimmte, daß Ostern an einem Tage, d. h. Wochentage, und in einem Monat (*uno die et uno tempore*) in der ganzen Welt gefeiert werden solle, und zwar sollte der römische Bischof „nach seiner Gewohnheit“ durch ein Rundschreiben die nötigen Anordnungen geben. Allein dieser Beschluß änderte an der Lage der Sache gar nichts. Daher war es notwendig, daß die Angelegenheit durch Reichsgesetz geregelt wurde, und eine der Hauptfragen, die die Synode von Nicäa beschäftigte, war die über den Ostertermin (das Nähere s. im vorstehenden Art. S. 733, 39 ff.). Man beschloß hier, das Passah am Sonntag zu feiern. Damit war die ganze innere Situation verschoben: Die Quartodezimaner begingen das Passah am 14. Nisan als Todestag des Herrn, die Neuordnung, die absichtlich recht energisch mit allem jüdischen Brauche brechen wollte, machte das Auferstehungsfest, den Sonntag nach dem 14. Nisan, zum Passah, der palästinensisch-alexandrinischen Sitte folgend. Man sieht also, daß jener Umschwung auf dem Gegensatz gegen die Quartodezimaner beruht, bezw. gegen die Juden; denn es will beachtet sein, daß z. B. Athanasius in

seinen Festbriefen häufig gegen die Passahfeier der Juden polemisiert. So giebt man dem christlichen Passah den Charakter der Freude, indem man den Gedanken der Erlösung, der nie in Verbindung mit dem Passah gefehlt hatte, in außerordentlicher Weise betonte und heraus hob. Damit hängt es auch zusammen, daß der Karfreitag, der ja in den ab-
 5 gelegeneren östlichen Kirchen besonders ernst gefeiert wurde, in der Großkirche an Bedeutung verlor.

3. Die gottesdienstlichen Feiern und Sitten. — Im Nachstehenden werde ich weder die Fastenfrage, noch die Berechnung des Oftertermins besonders verfolgen, da die erstere bereits im Art. „Fasten“ Bd V S. 774, 50 und die letztere im vorhergehenden
 10 Artikel genügende Erörterung gefunden hat, bezw. im Art. „Zeitrechnung, kirchliche“ berücksichtigt werden wird. Es wird sich empfehlen, zunächst einmal das Wenige zusammenzustellen, was wir über die gottesdienstliche Feier des christlichen Passah etwa bis zum Jahre 300 wissen, und zwar, dem Sprachgebrauch folgend, einschließlich der
 15 Tage vor Ostern, während vom Jahre 300 ab sich die Darstellung auf den Oftersonntag, bezw. den Oftersonnabend und die folgende Ofterwoche beschränken wird, da eine Darstellung des gottesdienstlichen Lebens der Karwoche einem Artikel: „Woche, die große“, vorbehalten bleiben soll.

a) Die Zeit bis zum Jahre 300. — Was zunächst die Kleinasiaten betrifft, so können wir aus dem, was uns Euseb meldet, nicht mehr schließen als dies, daß sie am
 20 14. Nisan, ihrem Passahstage, ihr Fasten brachen. Daß dies darin bestand, daß sie die Eucharistie (vielleicht mit Agape) feierten, ist sehr wahrscheinlich (vgl. oben S. 736, 49), aber ob sich noch andere Bräuche daran angeschlossen, wissen wir nicht. — Weit mehr erfahren wir durch die Didaskalie, c. 21. Die wichtigsten Stellen lauten folgendermaßen: „Darum
 25 sollt ihr vom zehnten an, das ist der Montag unter den Tagen des Passah, fasten und nur Brot, Salz und Wasser in der neunten Stunde genießen bis zum Donnerstag; Freitag und Sonnabend aber sollt ihr gänzlich fasten und gar nichts genießen. Seid
 miteinander versammelt, bleibt schlaflos und seid wach die ganze Nacht unter Gebeten und Bitten, unter Verlesung der Propheten, des Evangeliums und der Psalmen, in Furcht und Zittern und eifrigem Flehen bis an die dritte Stunde der Nacht, die auf den Sonn-
 30 abend folgt, und dann brecht euer Fasten“ (Ausgabe v. Achelis und Flemming, S. 111 f.) . . . „Ganz besonders also ziemt sich für euch das Fasten am Freitag und Sonnabend und auch das Aufbleiben und Wachen am Sonnabend, und das Vorlesen der Schriften und Psalmen, und Gebet und Flehen für diejenigen, die gesündigt haben, und die Erwartung
 und Hoffnung der Auferstehung unseres Herrn Jesu bis zur dritten Stunde in der Nacht,
 35 die auf den Sonnabend folgt. Und dann bringt eure Opfergaben dar: und nun esset und seid guter Dinge, freuet euch und seid fröhlich, denn als Unterpfand unserer Auferstehung ist Christus auferstanden“ . . . „Fastet also am Freitag, denn an ihm tötete das Volk sich selbst, das unsern Heiland kreuzigte; und wiederum am Sonnabend, denn er
 40 ist der Ruhetag unseres Herrn. Dieser Tag ist es nämlich, an dem ganz besonders gefastet werden muß, wie auch Moses, jener gottselige Prophet aller dieser (Dinge), befohlen hat“ (S. 112) . . . „Darum sollt auch ihr um sie (die Juden) trauern am Sabbath des Passah, bis zur dritten Stunde der kommenden Nacht, und dann, an (dem Tage) der
 Auferstehung Christi: freut euch und seid ihretwegen guter Dinge und brecht euer Fasten
 45 und den Gewinn eures sechstägigen Fastens bringet Gott dem Herrn dar. Ihr, die ihr weltlichen Besitz im Überfluß habt, helfet den Armen und Bedürftigen und erquicket sie sorgsam, daß der Lohn eures Fastens in Empfang genommen werde“ (S. 114). Aus
 diesen Vorschriften geht hervor, 1. daß das Fasten vom Montag bis zu der auf
 Sonnabend folgenden Nacht, und zwar bis zur dritten Stunde dauert; die Tage von
 Montag bis Donnerstag sind weniger streng zu halten, da an ihnen Brot, Salz und
 50 Wasser, und zwar zur neunten Stunde genossen werden durfte. 2. Besonders strenge Fasttage waren Freitag und Sonnabend, an denen überhaupt nichts genossen werden soll. Am Freitag ist zu fasten als dem Todestag, am Sonnabend als dem Ruhetag des Herrn. Der Sonnabend ist noch wichtiger als Fasttag als der Freitag. 3. Während dieser ganzen
 Zeit findet kein besonderer Gottesdienst, keine Eucharistie statt. 4. In solenner Weise
 55 wird die Vigilie des Oftersonnabends gefeiert: die ganze Gemeinde versammelt sich, der Gottesdienst besteht in Gebet und zwar in ängstlichem, eifrigem Flehen, besonders für die ungläubigen Juden; sodann in reichlicher Schriftverlesung, wobei besonders die Propheten, die Evangelien und die Psalmen berücksichtigt werden; endlich soll die Erwartung der Auferstehung lebendig gehalten werden, wie, wird nicht gesagt. Vom Gesang ist nicht
 60 die Rede; aber vielleicht darf man aus S. 105, 12 die Lobgesänge ergänzen. 5. Zur dritten

Nachstunde wird das Fasten gebrochen, denn nun beginnt der Auferstehungstag, und zwar offenbar in einer gemeinsamen fröhlichen Mahlzeit, einer Agape, in der die Armen von den Reichen reichlich „erquidt“ werden, ein Ausdruck, der solenn ist und sich in allen Festbriefen des Athanasius (mit zwei Ausnahmen) wiederfindet. Mit dieser Agape war jedenfalls die Feier des Herrenmahls verbunden (vgl. Achelis a. a. D. S. 288 u. 374 f.; auch er nimmt eine „eucharistische Mahlzeit“ an, eine Eucharistie in der Form einer wirklichen Mahlzeit). Die Ersparnisse der sechs Fasttage werden außerdem Gott dargebracht und den Armen gegeben. Auffallend ist es, daß von einer Tauffeier am Ostermorgen nicht die Rede ist. Doch wäre es voreilig, daraus Schlüsse zu ziehen. — Die sonstigen Nachrichten über die Feier des Passah- und Osterfestes aus jener Zeit sind sehr dürftig. Aus Tertullian erfahren wir, daß zu seiner Zeit die Vigilie am Ostermorgen schon im Gebrauch war (ad uxor. II, 4 opp. I, 689: quis denique solemnibus Paschae adnoctantem securus sustinebit? Das Wort *vigilia* für nächtlichen Gottesdienst zuerst bei Tertullian de orat. 29 opp. I, 584). Ebenso war um 200 die Ostervigilie in Rom Sitte: man pflegte dort bis zum ersten Hahnenschrei zu wachen (Dionysius von Alexandria bei Routh, *Reliquiae sacrae* III², p. 224; vgl. auch Hieronymus in Mat. 25, 6 MSL 26, 184 f.). Es galt dies als apostolische Verordnung. Ferner ist aus Eusebs Bericht (hist. eccl. V, 23, 2) zu entnehmen, daß die Gegner der Kleinasien es als stehende Sitte kennen, daß am Ostermontag „τὸ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως ἐπιτελοῦτο τοῦ κυρίου μυστήριον“. Unter diesem *μυστήριον* verstehen Weizel (Passahfeier, S. 97), Hilgenfeld (Passahstreit, S. 288 Anm.), Schürer (JhTh 40, 197), Steiß (Art. in der 2. Aufl. S. 273) das Abendmahl, während Preuschen (oben S. 727, 52 ff.) die Osterbräuche überhaupt darunter verstehen will, unter Hinweis auf die Ostergottesdienste in Jerusalem, deren Kenntnis wir der Pilgerin Silvia verdanken. Allein man wird schwerlich entscheiden können, ob unter jenem Auferstehungsmysterium nur das Abendmahl oder auch noch sonstige gottesdienstliche Bräuche zu verstehen sind (wäre dies letztere der Fall, so stünde wohl eher *μυστήρια*, wie thatsächlich bei Epiphanius, haer. 50, 1 zu lesen ist). Jedenfalls kennen die Gegner der Kleinasien einen solennen Gottesdienst am Ostermontag, Einzelheiten darüber erfahren wir aber leider nicht.

b) Die Zeit nach dem Jahre 300. — Nach der Sitte der Großkirche beginnt die eigentliche Osterzeit mit der Ostervigilie am Sonnabendabend (vgl. den Art. „Vigilien“). Der Charakter dieser Feier, die, so viel wir sehen, ganz allgemein und im wesentlichen überall gleich war, ist schon ganz der der Freude, obwohl man während derselben noch fastete. Mit gespannter Erwartung sah man dem Auferstehungsmorgen entgegen; die Stimmung war um so erregter, als man des Glaubens war, der Herr werde in dieser Nacht einst seine Wiederkunft halten (Lactanz, div. inst. VII, 19: „nox quae a nobis propter adventum regis ac dei nostri pervigilis celebratur: cuius noctis duplex ratio est, quod in ea et vitam tum recipit, cum passus est, et postea regnum orbis terrae recepturus est“ CSEL XIX, 645; Hieronymus, in Mat. 25, 6 MSL 26, 184 f.). Es war die feierlichste Vigilie des Jahres. Augustin 40 nennt sie *mater omnium sanctorum vigiliarum* (serm. 219 MSL 38, 1088). Die Kirchen waren festlich erleuchtet (z. B. Gregor v. Nazianz orat. 19 (18), c. 28 MSG 35, 1017). Ja aus Konstantinopel wissen wir, daß sogar die Stadt in dieser Nacht illuminiert war: Säulen von Wachs wurden allenthalben angezündet, Fackeln und Lampen verbreiteten Tageshelle (Euseb, vita Constant. IV, 22 MSG 20, 1169). Dem Gebet in dieser heilbringenden Nacht traute man besondere Wirkung zu (Gregor v. Nazianz, orat. 19 (18), c. 28 MSG 35, 1020). Kein Wunder, daß auch die Heiden diese Nacht wachend verbrachten (Augustin, serm. 219 MSL 38, 1088). Der Gottesdienst bestand wohl überall in Schriftverlesungen, Hymnengesang, Gebeten und an vielen Orten auch in Predigt. Allgemein war es Sitte, daß in dieser Ostervigilie die Katechumenen getauft wurden. Auch in Ostsyrien, wo nach Aphraates eine andere Zeit für die Osterfeier üblich war, findet sich doch dieser Brauch, den Aphraates folgendermaßen begründet: „Israel wurde im Meere getauft in der Nacht des Passah, am Tage der Erlösung; und unser Erlöser wusch die Füße seiner Jünger in der Passahnacht, welches die Vorbedeutung ist der Taufe“ (a. a. D., S. 191; vgl. S. 192 f.). Wie man in dieser Nacht taufte, so weichte man auch in ihr das Taufwasser (vgl. darüber Art. „Taufe“). Ihren Abschluß fand die Vigilie in einer feierlichen Kommunion. Die lokale Sitte war im einzelnen sicher sehr mannigfach. Leider haben wir darüber für den Osten nur wenige Nachrichten. Nur über Jerusalem sind wir leidlich unterrichtet. Dort begannen, wie wir aus dem Berichte der Pilgerin Silvia wissen, die Vigilien schon am Sonnabend Nachmittag 3 Uhr (peregr. Silviae c. 38 CSEL 39, 90) 60

und wurden in der *ecclesia maior*, in der Martyriumskirche, gehalten. Silvia sagt, daß sie genau so verließen, wie in ihrer Heimat. Aber leider sagt sie uns nicht, wie dieser ihr heimischer Brauch gewesen ist. Nur das hebt sie hervor, was die Sitte in Jerusalem Eigentümliches hat, und dies ist, daß die neugetauften Kinder, sobald sie aus dem 5 Taufbrunnen kommen, unter Führung des Bischofs zur Auferstehungskirche ziehen, wo ein Hymnus gesungen und vom Bischof über ihnen ein Gebet gesprochen wird, worauf man sich zur Martyriumskirche begibt, wo die ganze Gemeinde ihre Vigilien gehalten hat. Daß in einigen palästinensischen Kirchen um 440 in der Vigilie auch die Apokalypse des Petrus gelesen worden sei (Sozomenos, hist. eccl. VII, 19 MSG 67, 1477), wie Zahn 10 (Gesch. des Kanons I, 1 S. 144 und II, 2, 813) annimmt, scheint mir nicht zutreffend zu sein, da *παροσχευή* immer der Karfreitag ist. — In den apostolischen Konstitutionen haben wir im 5. Buch (c. 19) Vorschriften über die Feier der Osternacht, die sich bekanntlich auf Didask. c. 21 stützen. Danach soll sich die Gemeinde versammeln zu gemeinsamem Wachen vom Abend bis zum Hahnenschrei, zu gemeinsamem Gebet und zur 15 Schriftlektion: Gesetz, Propheten und Psalmen sollen gelesen werden, offenbar Stellen, die auf die Auferstehung gedeutet wurden. — Aus Chrysostomus ersehen wir, daß die Passionsgeschichte Mt 27 gelesen wurde (vgl. MSG 58, 770). Für Alexandrien bezeugt Dionysius die Ostervigilie (*Month, reliquiae sacrae III², S. 223 ff.*). Daß dabei gepredigt wurde, sagt uns Hieronymus (*de viris illustr. 76 MSL 23, 686*). Hier 20 möchte ich den Anfang des 38. Kanons der *canones Hippolyti* einfügen, der mir sehr verdächtig und als ein späterer Zusatz erscheint (vgl. auch Achelis, *TU VI, 4, S. 136*). Er lautet: „Die Nacht der Auferstehung unseres Herrn soll streng beobachtet werden, so daß niemand bis zum Morgen schläft. Ihr sollt euren Körper mit Wasser waschen, bevor ihr das Passah begeht; und die ganze Gemeinde soll ein Licht haben: denn in dieser 25 Stunde machte der Erlöser die ganze Schöpfung frei, und es diente ihm alles, was im Himmel und was auf Erden ist, weil er von den Toten auferstand und zum Himmel aufstieg und sich zur Rechten Gottes setzte und kommen wird in der Herrlichkeit des Vaters mit seinen Engeln und einem jeden nach seinen Werken, die er gethan, vergelten wird, den Guten zur Auferstehung des Lebens, denen, die Böses gethan haben, zur Auferstehung des Gerichts, wie geschrieben steht“ (Niedel, *Kirchenrechtsquellen*, S. 224). An dieser Stelle ist folgendes beachtenswert: 1. das Gebot des Sichwaschens, offenbar ein 30 Brauch, der sich aus der Sitte, in der Ostervigilie zu taufen, erklärt: es soll gewissermaßen dadurch an die Taufe und ihre Bedeutung von neuem erinnert werden; 2. ist hier ein „Licht“ erwähnt; ist das etwas der Osterkerze Entsprechendes? 3. ist bemerkenswert, wie hier von der Wiederkunft Christi die Rede ist: hat der Verfasser die Vorstellung, daß Christus in der Osternacht wiederkommen wird? oder reiht er diese Gedankengruppe gewissermaßen nur mechanisch an an das „und sich zur Rechten Gottes setzte“? Die ausführlichste Schilderung einer Ostervigilie im Osten verdanken wir dem *Testamentum Jesu Christi* (ed. Rahmani). In Betracht kommen besonders I. II, c. 8; 12; 40 18; 19; 20. Danach gewinnen wir von dieser nächtlichen Feier folgendes Bild: Die Vigilie begann am Abend und schloß um Mitternacht (c. 8 u. 12 p. 127 u. 135); die Feier bestand in Gebeten, Gesängen und Schriftverlesungen, wahrscheinlich wurde auch eine Predigt gehalten (c. 18 p. 139). Der Bischof nimmt an diesem Gottesdienst nicht teil, weil er die Taufe zu verrichten hat; aber er sorgt dafür, daß dem Volke bekannt 45 gegeben wird, daß niemand vor der Abendmahlsfeier etwas esse (c. 20 p. 141); bis zur Mitternacht muß strenges Fasten beobachtet werden, auch die Kranken und Elenden müssen sich diesem Gebote fügen (c. 19 p. 141); wer nicht krank daheim liegt, nimmt an diesem Gottesdienst teil. Doch müssen ärgerliche Dinge während desselben vorgekommen sein, denn die Diakonen, unterstützt von den Lektoren und Subdiakonen, halten strenge Aufsicht, daß sich nicht unordentliche Hufen unter das Weibervolk mischen (c. 19 p. 139). Während 50 die Gemeinde so wachend bis zur Mitternacht zubringt, findet vom Abend an unter dem Bischof in der Taufkapelle die Taufe der Katechumenen statt, und zwar nach nur einer Lektion, wie der Verfasser mit Nachdruck hervorhebt. Nach ihrer Taufe nehmen die Neophyten am Gottesdienst der Gemeinde teil, in dem sie zunächst eine *Oblatio* darbringen, ein Brot, das der Diakon in Empfang nimmt und dem Bischof zuträgt, der es segnet (c. 10 p. 131; vgl. c. 8 p. 127). Um Mitternacht — denn zu dieser Stunde ist der Herr auferstanden — wird das Fasten gebrochen, d. h. es wird die Eucharistie gefeiert, an der alle außer den Katechumenen teilnehmen. Den abwesenden kranken Gemeindegliedern trägt der Diakon die heiligen Elemente zu (c. 20 p. 141); ist's 60 ein Presbyter, der nicht hat teilnehmen können, so bringt sie ihm ein anderer Presbyter

(c. 20 p. 143); ist's eine Frau, so leistet ihr eine Diakonisse diesen Liebesdienst (c. 20 p. 143). Vor der eucharistischen Feier werden die Katechumenen (nicht zu verwechseln mit den Neugetauften) unter Handauflegung entlassen (c. 20 p. 141); auch empfangen sie zum Ersatz der Eucharistie ein gesegnetes Brot, eine Eulogie (c. 19 p. 141). Die Gemeinde der Gläubigen soll sich nach dem Genuß des Abendmahls ordentlich und sittsam nach Hause verfügen: die Weiber mit ihren Männern, die jungen Mädchen mit ihren Müttern (c. 19 p. 141). Dabeim setzen sie sich zum Mahle, bei dem sie aber das Gebet nicht vergessen dürfen (c. 19 p. 141). Das Gotteshaus bleibt dennoch nicht leer: Die Priester bleiben, ebenso bis zum frühen Morgen die heiligen Wittven, die heiligen Jungfrauen, die Presbyterinnen und die Neugetauften; sie halten ihre Mahlzeit, die der Bischof spendet, im Gotteshaus (c. 19 p. 141). Es verdient Beachtung, daß hier wie in Jerusalem die Vigilie und der Taufgottesdienst voneinander getrennt gehalten werden.

Reichlicher als für den Osten fließen uns die Quellen für die Ostervigilie im Westen, allein sie gehören alle einer späteren Zeit an. Charakteristisch ist hier, daß die Taufe der Katechumenen, die in dieser Nacht gehalten wird, auf die sonstigen Handlungen von 15 bemerkenswertem Einfluß geworden ist.

Wie die Ostervigilie in der gallikanischen Kirche etwa seit dem 5. Jahrhundert verlief, können wir uns ohne Mühe aus dem *Missale Gothicum* (MSL 72, p. 268 ff.), aus dem *Missale Gallicanum vetus* (ebenda, p. 363 ff.), aus dem *Sacramentarium Gallicanum* (ebenda, p. 497 ff.) und aus dem *Lectionarium* von Yuceuil (ebenda, 20 p. 194 ff.) rekonstruieren. Danach begann die Feier mit der Vesper um 6 Uhr und zerfiel in vier Hauptteile: 1. die Vesper mit der Kerzenweihe; 2. die eigentliche Vigilie, bestehend in Schriftvorlesungen, Gefängen und Gebeten; 3. der Taufakt mit Wasserweihe und Konfirmation; 4. die Messe. Daß ursprünglich Vesper und Vigilie scharf geschieden waren, verraten noch deutlich die Gebete, bez. die Präfationen. So schließt z. B. im 25 *Missale Gothicum* (p. 270) die Vesper mit einer Kollekte, die die Worte enthält: „sollemnina diei consummationis et noctis inchoationis celebrantes“, und die eigentliche Vigilie beginnt ebenda mit den Worten: „Exspectatum, fratres carissimi, et desideratum nobis Paschae diem adepti, gratias agamus“ etc.; ebenso im *Missale Gallicanum* (p. 365), wo die Ansprache (praefatio) der Vigilie beginnt: 30 „Inter prima celebrandae sanctae Paschae sollemnina votorum contestatione et gratiarum actione sumamus exordium“ (vgl. auch p. 497). Die Kerzenweihe in der Vesper beginnt mit einer Präfation d. h. Ansprache, in der die Gemeinde unter Hinweis auf die abendliche Stunde und ihr Gebetsopfer aufgefordert wird, Gott zu bitten, daß er ihr die Sünde vergebe und ihr die bevorstehenden Feiern segne. Das wichtigste Stück 35 ist der Hymnus *Exsultet iam angelica turba*, der fälschlich auf Augustin zurückgeführt wird. Dieser Hymnus wurde im Mittelalter, wenigstens in Italien, häufig auf Pergamentrollen kunstvoll geschrieben und mit Miniaturen versehen, die, dem Texte folgend, ihn illustrierten. So wurde der Chor der Engel, die Erde im himmlischen Glanze, die Kirche, der ministrierende Diakon, Christus als Sieger in die Vorhölle hinabsteigend und 40 die Dämonen niederstoßend, der Auferstandene die Geretteten aus dem Limbus der Väter hinaufziehend, der Osterfürst von Engeln gekrönt und angebetet, der Verklärte sitzend auf dem Stuhle seiner Herrlichkeit, das Lamm umgeben von den Symbolen der vier Evangelisten dargestellt (über Miniaturen für Karfreitag überhaupt vgl. Ebner, Quellen und Forsch. zur Gesch. u. Kunstgesch. des *Missale Rom.* [1896], S. 58. 68. 264. 274. 451). 45 Zwei Gebete leiten dann zum zweiten Akt, zur eigentlichen Vigilie über. Dieser verläuft so, daß zwölf alttestamentliche Lektionen abwechseln mit kurzen Ansprachen (praefationes) und darauffolgenden kurzen Gebeten. In der Auswahl der Lektionen zeigt sich deutlich die Rücksicht auf die Taufe. „Es ist der Gang, den Gott mit der Menschheit gemacht hat, der hier noch einmal den Täuflingen als Repetition alles dessen, was sie bisher schon 50 gehört haben, teils in historischer Erzählung, teils in Prophetenworten zu Gemüte geführt wird“ (Wiegand, Die Stellung des apostol. Symbols I [1899], S. 158). Die beiden ersten Lektionen sind durch eine Lücke in der Handschrift nicht festzustellen. Die dritte war Gen 7, 10—8, 21; die vierte Gen 22, 1—19; die fünfte Gen 27, 1—40; die sechste Ex 12, 1—50; die siebente Ex 13, 18—14, 9; darauf folgte der Gesang Moses Ex 15, 13—21; die achte Vorlesung war Ez 27, 1—14; die neunte Jes 1, 1—?; die zehnte Jos 3 und 4; die elfte Jon c. 1 mit dem sich daran anschließendem Gebet des Jonas c. 2 f.; die zwölfte Da 3, 1—40, daran sich anschließend der Gesang der drei Männer aus dem griechischen Da 3, 64—90. Die dazwischen sich einschubenden Präfationen und Gebete, ebenfalls je zwölf an Zahl, nehmen auf die Taufe oder auf die Vor- 60

lesungen keine Rücksicht, nur die letzten, bez. die letzte Präfation und Gebet gedenken der Täuflinge; sonst wird für allerlei, ähnlich wie im großen Kirchengebet, gebetet. Im Missale Gothicum z. B. haben die Gebete, nachdem ein Eingangsgebet im allgemeinen Gottes Beistand herabgerufen hat, folgende Gegenstände: pro exulibus; pro sacer-
 5 dotibus; pro virginibus; pro eleemosynas facientibus; pro peregrinantibus; pro infirmis; pro poenitentibus; pro unitate; pro pace regum; pro spiritibus pausantium; pro catechumenis. In demselben Typus sind die Gebete in den anderen beiden Messbüchern gehalten, nur daß die Ordnung und dieser und jener Gegenstand anders ist. Ob bei dieser Vigilienfeier Hymnen gesungen worden sind, geht aus unseren Quellen nicht
 10 hervor, doch ist es anzunehmen. Der dritte Akt, die Taufhandlung, kann hier nicht zur Darstellung kommen (vgl. darüber den A. „Taufe“). Über die sich anschließende, die Feier beendende Messe ist etwas besonders nicht zu sagen, außer daß die Lektionen für dieselbe, Mt 6, 3—12 und Mt 28 (MSL 72, 196), die Beziehung auf Taufe und Auferstehung deutlich verbinden. — Weit reicher ist die Vigilie in der mozarabischen
 15 Liturgie ausgestattet (MSL 85, p. 436—478). Trotz römischen Einflusses schaut die Verwandtschaft mit der gallitanischen Form noch deutlich durch. Auch hier geht der eigentlichen Vigilie (vgl. p. 445: „Expectati temporis, dilectissimi fratres, festa solemnitas et annum per secula sacrae resurrectionis arcanum votivae noctis adventi“) die in der Vesper vollzogene Kerzentweihung voraus; auch hier besteht die Vigilie
 20 selbst in langen Schriftverlesungen und dazwischentretenden Gebeten und Gesängen; auch hier findet sich die Taufwasserweihe und die Taufe und endlich die Messe. Allein die die Verschiedenheiten sind nicht unwesentlich. So steht am Anfang der Vigilie eine Segnung des „neuen Feuers“. In der finsternen Sakristei, in die kein Lichtstrahl hineinfallen darf, wird dem Bischof *petra et esca et excussorium ignis* gebracht, also alles, was nötig
 25 ist, um Feuer zu schlagen. Der Bischof thut dies und entzündet einen Zunder, womit man wieder ein Wachslicht anzündet und damit wieder eine Lampe, die der Diakon hält, der nachher die Lampenweihe und damit die Weihe des neuen Feuers vornimmt. Daß sowohl diese als auch die darauf folgende Kerzenweihe im Anfang des 7. Jahrhunderts in Gefahr war, zu verschwinden, geht aus dem 9. Kanon der 4. Synode von Toledo
 30 a. 633 hervor (Bruno I, 225). Danach ist die Sitte nicht mehr allgemein in Spanien, und sie droht in Abgang zu kommen, weil man sich über den Sinn der Feier nicht klar ist. Es heißt, die Sitte sei *per multarum loca terrarum regionesque Hispaniae* verbreitet, sie soll aber *propter unitatem pacis* in den gallitanischen Kirchen festgehalten werden (*conservetur*): jeder werde sich den Vorschriften der Väter unter-
 35 werfen. Über den Sinn der Feier, die als einheitlich gedacht ist, sagt der Kanon: „*propter gloriosum noctis ipsius sacramentum solemniter haec benedicimus, ut sacrae resurrectionis Christi mysterium, quod tempore huius votivae noctis adventit* (Worte aus der Liturgie MSL 85, 445), *in benedictione sanctificati luminis suscipiamus.*“ Daß in der That schon im 4. Jahrhundert diese gottesdienstlichen Sitten in Spanien heimisch waren, beweisen zwei Gedichte des Aurelius Prudentius (geb. 348): *versus de novo lumine paschalis sabbathi* (oder auch: *ad incensum cerei Paschalis*) und: *ad accensionem caerei paschalis hymnus* (oder auch: *in vigilia paschae ad consecrationem ignis hymnus*), worin sich übrigens
 40 auch Reminiscenzen aus der Liturgie finden (Wadernagel, Das deutsche Kirchenlied I [1864], S. 30 und 32). Die Weihe der Lampe und der Kerze vollziehen zwei Diakonen, die hierzu besonders vom Bischof oder Priester gesegnet werden, denn sie müssen die Segensgebete entweder selbst komponieren oder wenigstens auswendig gelernt haben und frei sprechen. Bei der *benedictio cerei* fehlt der Hymnus: *Exsultet iam angelica turba*, nur das zweite Stück (*aequum et iustum etc.*) wird gebetet.
 50 An diese Lichterweihe schließt sich die eigentliche Vigilie an. Auch sie beginnt mit einer Ansprache an die Gemeinde und besteht im wesentlichen aus Lektionen und daran sich anschließenden Gebeten. Lektionen sind nur zehn; jedoch bietet das Lektionar von Toledo deren zwölf (*Anecd. Marens. ed. Morin I, 171—201*), was jedenfalls das ältere ist. Sie decken sich zum Teil mit denen der gallitanischen Liturgie. Die daran sich
 55 anschließenden Gebete stehen in keinem Zusammenhang mit den verlesenen Schriftstellen, sondern gelten etwa denselben Gegenständen, wie in jener Liturgie. Den dritten Akt bildet die Taufwasserweihe: in Prozession unter Gesang der Litanei zieht der gesamte Klerus zum Taufbecken und vollzieht hier die Weihe; sind Kinder da, so werden sie getauft. Die Prozession geht in die Kirche zurück, wo nun die Messe beginnt; die
 60 Lektionen dabei sind die der gallitanischen Liturgie. Nach Schluß der Messe werden ad

vesp̄as noch die laudes gesungen und ein Gebet gesprochen. Den Abschluß bildet eine benedictio agni in illaria Paschae. Es handelt sich dabei um ein lebendes Lamm (hanc creaturam agni), nicht um ein Lamm aus Wachs, wie es später nach römischen Brauch geweiht wurde. Jenes Lamm wurde gegessen. Man berief sich für diese Sitte auf die Vorschrift Moses und auf 1 Kg 7, 9 (Vulg.), vgl. zu dieser Sitte Sacrament. Gallic. MSL 72, 572; ordo Romanus bei Hittorpius, de divinis eccl. cath. officiis [1610], p. 87; Microlog. c. 54; Walf. Strabo, de reb. eccl. c. 18; vgl. Bingham-Grischobius, origines eccl. VI, 262. — Wir wenden uns endlich Rom zu. Für Rom ist die Feier der Ostersvigilie schon für die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts bezeugt (vgl. o.). Diese Feier wird aber, wie in den meisten Kirchen des Ostens, nur in der eigentlichen Vigilienfeier 10 und der Taufe mit folgender Messe bestanden haben. Jedenfalls war die Sitte der Kerzen-, bez. der Feuer- oder Lampenweihe, wie wir sie in Gallien, in Spanien fanden, in Rom ursprünglich unbekannt. In Oberitalien war sie heimisch, vielleicht auch in Afrika, wie aus einigen von Augustin in laude quadam cerei gedichteten und in de civitate Dei I. 15, c. 22 (MSL 41, 467) citierten Versen geschlossen werden kann. In Rom 15 hat sich die Sitte erst seit der Mitte des 6. Jahrhunderts eingebürgert. Wenn dem liber pontificalis (ed. Duchesne, I, p. 225) Glauben zu schenken ist, so war es Papst Zosimus, (417—418) der sie zuerst gestattete, aber nur für die Kirchen der römischen Diöcese, nicht für die päpstliche Kapelle. So fehlt die Kerzenweihe z. B. in dem ordo Romanus für die päpstliche Ostersvigilie, den Duchesne, origines etc. 2, p. 464 mitteilt. Für Ravenna 20 ist sie durch eine Notiz in einem Briefe Gregors d. Gr. an Bischof Marinianus von Ravenna (vom Februar d. J. 601) bezeugt (IX, ep. 33; in MG epist. II, Gregorii I. registr. ep. t. II [1899], ep. 21 p. 281 ff.). Wir erfahren aus dieser Stelle auch, daß in Ravenna nicht die Diakonen, sondern die Priester, bez. der Bischof selbst die Kerzenweihe vornahmen; die betreffenden Gebete waren so lang, daß sie nicht ohne Anstrengung 25 vorzutragen waren. Wir besitzen unter den opuscula des Ennodius (gest. 521) zwei Weihegebete über die Kerze (Nr. 8 u. 9 CSEL VI, p. 415 u. 419), die er vermutlich als Bischof von Pavia (seit 514, s. d. A. Bd V, 394) verfaßt hat. Wir dürfen wohl annehmen, — und damit fällt ein erklärendes Licht auf die eben erwähnte Briefstelle des Papstes Gregor, — daß, wie in Spanien die Diakonen, so in Oberitalien vielfach 30 die Bischöfe diese Gebete selbst entwarfen, und zwar mitunter in poetischer Form. Ein weit älteres Zeugnis für die Sitte in Oberitalien, spez. in Piacenza enthält ein dem Hieronymus zugeschriebener Brief aus dem Jahre 384 an Präsidius, Diakon in der genannten Stadt, der den Verfasser um Abfassung eines praeconium paschale über die Osterskerze gebeten hatte (MSL 30, p. 182). Aus dem Brief geht hervor, daß in Piacenza 35 der Diakon die Kerzenweihe vorzunehmen hatte, und zwar mit einem selbst verfaßten Gebet. Für Neapel ist uns die Sitte im 8. Jahrhundert bezeugt (Gesta episc. Neap. in MG Script. reg. Langob. et Ital. saec. VI—IX, p. 426). Im Sacramentarium Gelasianum (ed. Wilson p. 79 f.) ist die Kerzenweihe der benedictio super incensum bereits vorangestellt, und daß sie nicht ursprünglich, wie in Gallien, der Vesp̄er 40 angehörte und mit dieser an die Vigilie angehängt worden ist, zeigen schon die Worte am Anfang des Weihegebets selbst: „in hac sacratissima noctis vigilia de donis tuis cereum tuae suppliciter offerimus maiestati“. Man sieht, daß dieser Weiheakt unmittelbar als Akt der Vigilie gedacht, in sie erst eingefügt ist. Die ganze Handlung beginnt damit, daß unter Litaneigesang des Klerus der Priester sich mit seiner 45 Begleitung an den Altar begiebt; vor demselben sprechen sie das Agnus Dei. Darauf tritt der Archidiacon vor den Altar, zündet mit einer der Altarkerzen die Osterskerze an nachdem er über sie das Kreuzeszeichen gemacht hat und spricht das Segensgebet: Deus, mundi conditor etc., das einen eigentümlichen Lobpreis der Biene enthält, die mit der hl. Jungfrau verglichen wird. Der Hymnus Exsultet etc. fehlt. Darauf folgt eine 50 Segnung des Weihrauchs, bez. einzelner Weihrauchskörner (s. u.), und danach beginnt, indem sich der Priester von seinem Sitz erhebt, die eigentliche Vigilie (Nr. XLIII). Gelesen werden elf Lektionen, umrahmt von Gebeten. Die Lektionen sind denen der gallitanischen Liturgie ganz verwandt; als Gefänge sind eingelegt der Gesang des Moses (Ex 15), das Lied vom Weinberg (Jes 5), der Segen des Moses (Dt 32). Die Gebete nehmen auf die Vor- 55 lesungen jedesmal Bezug, deren Inhalt kurz zusammenfassend. Darauf folgt als dritter Akt die Taufwasserweihe, die Taufe und die Konfirmation: unter Abingung der Litanei zieht die Prozession zum Baptisterium, wo die heiligen Handlungen vollzogen werden (Nr. XLIV). Endlich folgt die Messe (Nr. XLV). Sie hat auch heute noch viel Altertümliches bewahrt: nach dem Gesang der Litanei wird das Gloria in excelsis 60

gesungen, das nur am Osterfest gebräuchlich war (vgl. A. „Liturgische Formeln“ Bd XI S. 549, 9 ff.). Dagegen fehlen Introitus, Offertorium, die Antiphone, die *communio* heißt, und natürlich das *Agnus Dei*. — Nun hat sich aber diese Vigilienfeier um manchen merkwürdigen Brauch bereichert. Zunächst sei die Weihe des neuen Feuers erwähnt.

5 Wir haben von ihr schon bei der mozarabischen Ostervigilie gehört. Die alten gallikanischen Liturgien wissen nichts von ihr. Wohl aber berichten über diesen eigentümlichen Gebrauch Amalarius (*de ordine antiphon.* c. 44 MSL 105, 1292 f.) und Alkuin (*de divin. offic.* 16. 17 MSL 101, 1205). Etwa seit dem Jahre 600 sei er in der fränkischen Kirche aufgekommen und zwar am Gründonnerstag: „*faciunt excuti ignem*

10 *de lapide in loco foris basilicam ... ita ut ex eo possit candela accendi.*“ Auch Bonifatius weiß davon. Er berichtet nämlich darüber in einem leider verlorenen Brief an Papst Zacharias (741—752). Aus der Antwort des letzteren (MSL 89, 951) können wir entnehmen, daß man in Deutschland zu Ostern einen den „*ignis paschalis*“ betreffenden kultischen Brauch hatte; man gewann das Feuer nicht durch Feuerstein, sondern durch

15 Brenngläser („*de crystallis autem, ut asseruisti, nullam habemus traditionem*“; schon die Griechen benutzten Gläser zur Entzündung des delphischen Feuers vgl. Pauly, *Real-Encycl. d. klass. Alterthumswissensch.* VI [1852], S. 2503). Daß bei diesem *ignis paschalis* an die noch heute da und dort in Deutschland im Volksbrauch lebendigen „Osterfeuer“ zu denken sei, wie Steitz (A. S. 282) will, ist sehr wenig wahrscheinlich. Denn

20 aus der Brieffstelle des Papstes Zacharias geht deutlich hervor, daß es sich nicht nur um einen Volksbrauch außerhalb der Kirchenmauern handelt, sondern um eine kultische Sitte. Sodann werden diese „Osterfeuer“ gar nicht am Ostersonnabend, sondern am Abend des ersten oder dritten Ostertages angezündet (J. Grimm-Meyer, *Deutsche Mythologie* * [1875], I, S. 511 f.). Außerdem wollen diese Osterfeuer die Dämonen scheuchen, ein Gedanke,

25 der dem neuen Feuer ganz fern liegt. Duchesne (a. a. D. p. 240) glaubt unter Hinweis auf die Legende des hl. Patricius den Ursprung dieser Sitte in Irland suchen zu können: dort sei wenigstens seit dem 6. Jahrhundert die Sitte nachweisbar, am Ostersonnabend große Feuer anzuzünden. Er kombiniert diese Thatsache mit der Briefnotiz des Zacharias und meint, man habe diese Feuer mit „*Einsengläsern*“ (*lenticilles*) angezündet. Mit

30 Missionaren des 8. Jahrhunderts sei diese Sitte auf den Kontinent verpflanzt worden. Allein dagegen ist geltend zu machen, daß Missionare schwerlich solche Sitten zu verpflanzen willens oder im Stande sind, und dann, daß ein Anstecken solcher Feuer mittelst Linsengläser, also mit Brenngläsern, den hellen Sonnenschein voraussetzt, am Abend konnten daher die Gläser wohl nichts nützen. Vielmehr handelt es sich bei der von Bonifatius

35 vorgefundenen Sitte um ein „neues Feuer“, das in der Vigilienfeier, die damals schon am zeitigen Nachmittag begann, mittelst „*Kristalle*“ entzündet wurde. Sodann zeigt uns die Brieffstelle auch, daß man in Rom damals einen anderen ähnlichen Brauch hatte. Man goß nämlich am Gründonnerstag in der Basilika im Lateran während der Konsekration des

40 hl. Oles auf drei Lampen von ziemlicher Größe soviel Öl aus den verschiedenen anderen Lampen der Kirche, als nötig war, sie drei Tage lang, bis zum hl. Sabbath, brennend zu erhalten; sie fanden ihren Platz in einem verborgenen Winkel der Kirche. Von diesen Lampen wurde am hl. Sabbath durch einen Priester das „*Feuer*“ „*erneut*“ (*renovabitur*) — offenbar Ausdrücke aus dem Schreiben des Bonifatius —, indem man

45 es zur Beleuchtung bei der Taufe benutzte. Dieser Brauch ist insofern anders, als der sonst bekannte Brauch des neuen Feuers, als von einer Weihe des Feuers oder der Lichte nicht die Rede ist, auch insofern, als es sich eigentlich um ein „neues Feuer“ gar nicht handelt, sondern im Gegenteil um einen Brauch, durch den, nachdem am Gründonnerstag alle Lichte

50 ausgelöscht waren, das alte hl. Licht über diese lichtlose Zeit hinweg fortgepflanzt werden sollte. Durch andere Zeugnisse ist uns diese römische Sitte nicht überliefert. Aber die von Spanien her bekannte Sitte des neuen Feuers drang auch in die römische Liturgie ein. In der sogen. Homilie Leos IV. (a. 847) heißt es nach der Recension im Codex Lucensis und der editio Labbei: „*In sabbato paschae extincto veteri novus ignis benedicatur*“ und die ed. Labbei fügt sogar noch hinzu: „*et per populum dividatur et aqua benedicta similiter*“ (Mansi, conc. XIV, 895 f.). Auch der *ordo Romanus*

55 scheint die Sitte zu kennen (Hittorpius a. a. D. p. 76). Heute wird, während in der Kirche die Horen gesungen werden, vor der Kirche aus dem Stein Feuer geschlagen, um damit Kohlen in Brand zu setzen, und darauf folgt die Weihe des neuen Feuers durch ein Gebet, worin Christus der Eckstein genannt wird, durch welchen Gott sein hellleuchtendes Feuer den Gläubigen geschenkt hat. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Sitte

60 des „neuen Feuers“ die Fortsetzung eines heidnischen Brauches ist: am 1. März (dem alten

Neujahr) jedes Jahres wurde das Feuer der Besta erneuert (Wissowa, Religion und Kultus der Römer [1902], S. 143). Dem Osten ist dieser Brauch gänzlich fremd, nur in Jerusalem ist er üblich. Ob er vom Westen dorthin gekommen ist? Ob ihn dort schon die Silvia vorgefunden hat? — Eine weitere mit der Segnung des „neuen Feuers“ verbundene Sitte, die sich auch in der mozarabischen Liturgie findet, ist die, fünf Weihrauchkörner zu weihen, die in fünf Löcher der Osterkerze, die die Wundenmale Christi abbilden sollen, geschoben werden. — Endlich kennt die römische Liturgie auch die Segnung des Osterlammes (Sacr. Gregorianum: benedictio agni et aliarum carniarum in opp. Gregorii, Venedig 1773, t. X, 403). Später wurde es üblich, dafür aus einer mit Öl gesättigten Wachsmasse modellierte Lämmer zu segnen und nach acht Tagen unter das Volk zu verteilen, damit sie in den Häusern angezündet würden (Amalarius von Metz, de offic. eccl. I, c. 17 bei Hittorpius a. a. O. p. 341; MSL 105, 1033; Durandus, rationale div. off. VI, 79, Venedig 1609, fol. 232). Der ordo Romanus bietet ein Gebet zur Segnung von Käse (bei Hittorpius a. a. O. p. 84); das Sacr. Gregorianum ein solches für Käse und Eier, auch eines für Milch und Honig (a. a. O. p. 404). Daß in dieser Sitte heidnische Bräuche weiterleben, ist außer Zweifel. Jene Gaben brachte schon in alter Zeit der Hirt und der Bauer als erste Ertragnisse des Frühlings dar. Über die Segnung von Milch und Honig vgl. Usener im Rhein. Museum f. Philol. N. F., Bd LVII, S. 177 ff. Jetzt wurden diese Speisen gesegnet zum Genuß. Uebrigens wurde später diese Speisesegnung auf den Morgen des Ostersonntags verschoben.

Da bei den Vigilien allerlei Unzuträglichkeiten verübt wurden und viel Vorsicht gebraucht werden mußte, um solche zu vermeiden (vgl. z. B. Test. Jesu Christi, I, II, c. 19; Hieronymus, ep. ad Laetam c. 9 MSL 22, 875), so wurden sie später, vielleicht schon seit dem 7. Jahrhundert, auf den Nachmittag verlegt.

Die auf die Vigilie folgende Osterfeier wurde auf volle acht Tage ausgedehnt, die den ausgesprochenen Charakter der Freude trugen. Man feierte eben zu Ostern nicht nur die Auferstehung Jesu, sondern den Anfang des Jahres, das Frühlingsfest, das Fest der Welterschöpfung. Darin setzen sich z. T. vorchristliche Anschauungen fort. So sagt z. B. Ambrosius in seiner Predigt de mysterio Paschae c. 2: „Est enim Pascha vere anni principium, primi mensis exordium, novella germinum reparatio ac tetrae hiemis nocte discussa primi veris restituta iucunditas. Hoc, inquam, tempore visibilium et invisibilium conditor Deus defixo hamo coeli machinam suspendens, idem solis ardore radiavit, splendorem lunae solutio noctis attribuit etc.“ (MSL 17, 695). Kein Wunder also, daß kein Fest im Jahre dem Passah an Freuden gleichkam. Kaiserliche Verordnungen (Cod. Theod. I, II, tit. 8, lex 2 v. 3, 389; Cod. Justin. I, III, tit. 12, lex 8 v. 3, 392) und kirchliche Beschlüsse (2. Konzil v. Macon v. 585, can. 2; Quinisext. v. 692 can. 66 Bruns II, 249 u. I, 56; Conc. Meldense v. 845, can. 77 Harduin, conc. IV, 1499) halfen dem Feste diesen Charakter noch wahren. In diesen Tagen schickt man sich Geschenke zu (vgl. z. B. bei Gregor v. Nazianz MSG 37, 213). Die gerichtliche Freilassung der Sklaven finden in diesen Tagen statt (Cod. Justin. I, III, tit. 12, lex 8; Cod. Theod. I, II, tit. 8, lex 1). Die Reichen bewiesen durch Spenden und Veranstaltungen von öffentlichen Mahlzeiten ihre Milde gegen die Dürftigen. Aber auch die heilige Witwe wird im Testamentum Jesu Christi (ed. Nahmani p. 101) angewiesen, am Ostartag von ihrem Besitz den Armen zu geben, sich zu waschen und so zu beten. Während der 15 Tage vom Palmsonntag bis zum Sonntag nach Ostern ruhten sämtliche Geschäfte; selbst die Sklaven ruhten von ihrer Arbeit (Chrysostomus, hom. 30 in Gen. X MSG 53, 274; Concil. Quinisext. a. 692 can. 66 Bruns I, 56). Die Gerichtsverhandlungen wurden eingestellt. Alle Schauspiele waren untersagt. Die Heiden durften keine Prozessionen veranstalten und den Juden war es durch weltliche Gebitte und Konzilsbeschlüsse verboten, vom Gründonnerstag bis zum zweiten Ostartag, also vier Tage lang, die Straße zu betreten und sich unter Christen zu mischen, weil man ihr Erscheinen in diesen Tagen wie eine Beleidigung und Verhöhnung empfand (3. Konzil zu Orléans v. 538, can. 30 und 1. Konzil zu Macon a. 581, can. 14. Bruns II, 200 u. 245). Leichtere Verbrecher wurden von den christlichen Kaisern begnadigt (Cod. Theod. I, IX, tit. 38, lex 3 v. 3, 368; lex 7 v. 3, 384), eine Sitte, die Chrysostomus mit unserer Befreiung aus dem Gefängnis des Todes durch Christus begründet (hom. 30 in Gen. MSG 53, 274). An weltlichen Freuden aller Art hat es natürlich in diesen Tagen auch nicht gefehlt.

Im Vordergrund der kirchlichen Feiern standen in diesen Tagen noch durchaus die Neugetauften. Daher war der Name für diese achttägige Feier der Auferstehung auch

octo dies neophytorum (Augustin ep. 55, c. 32 MSL 33, 220) oder hebdomas neophytorum oder einfach Alba (Sac. Gelasian. ed. Wilson p. 91), denn die Neophyten trugen während dieser Tage ihre weißen Gewänder. Erst am Sonntag nach Ostern legten sie sie ab, daher trug dieser Sonntag den Namen *κυριακή ἐν λευκοῖς*, dominica in albis, octava infantium, heute noch: weißer Sonntag. Da an diesem Sonntag die Osterfeier schloß, nannten ihn die Griechen auch *ἀντίπασχα* oder *καινή κυριακή*, die Lateiner octava paschae oder pascha clausum.

Während der Osterwoche fand täglich Messe statt. Die Messe am Oster Sonntag wurde besonders feierlich gehalten. So las in Konstantinopel der Bischof ausnahmsweise selbst am ersten Tage *τῆς ἀναστασίμου ἑορτῆς* die Schriftverlesung, und zwar das Evangelium (nach Niceph. Callistus X, 34 vgl. Sozomenos, hist. eccl. VII, 19 MSG 67, 1477). Ebenso predigte nach allgemeiner Sitte an diesem Tage der Bischof. Sozomenos sagt freilich (hist. eccl. VII, 19 MSG 67, 1476), daß in Rom selbst an diesem Tag der Bischof nicht predige, allein es fragt sich, ob er damit Recht hat. Eine Reihe altkirchlicher Osterpredigten finden sich zusammengestellt und ins Deutsche überetzt bei Augusti a. a. O. S. 240 ff. Nach dem Testamentum Jesu Christi (ed. Rahmani p. 67) wird die „mystagogia“ vor der Darbringung (vgl. p. 59 ff.) verlesen (vgl. dazu die Kanones des Hippolyt can. 29 bei Riedel, Kirchenrechtsquellen S. 220). Der Gottesdienst war reich mit Psalmen ausgestattet. In Mailand z. B. sang man den 118. Psalm (Ambrosius, sermo 35, 9 MSL 17, 697). Jetzt erklang auch das jubelnde Halleluja (vgl. Art. „Liturgische Formeln“ Bd XI S. 550). Noch zweimal fand in den östlichen Kirchen und in Rom Gottesdienst statt: das Stundengebet in verkürzter Form, die Vesper um so länger und feierlicher. Die Neugebauten nahmen an allem teil, in weißen Kleidern und mit brennenden Lichtern, denn auf sie war in allen liturgischen Formen Rücksicht genommen. In der gallikanischen Kirche fanden sogar zwei Messen statt. — Ähnlich wie am Sonntag verlief der Gottesdienst an allen folgenden Tagen. Daß täglich Messe und Predigt war, bezeugt uns Chrysostomus (hom. de resurr. c. 5 MSG 50, 440); die erhaltenen Sakramentarien sagen uns für den Westen, daß wenigstens täglich Messe stattfand. Ebenso wurden besonders feierliche Vespertagesdienste gehalten. Ein Bild von dem reichen gottesdienstlichen Leben in dieser Woche giebt uns für Jerusalem die Silvia. Sie sagt ausdrücklich, daß im wesentlichen hier die Feier so sei, wie überall, also zunächst wie in ihrer Heimat. Am Abend des Oster Sonntags findet Vesper in der Auferstehungskirche statt. Danach begleitet das Volk den Bischof unter Hymnengesang zur Zionskirche. Dort wird nach Gesang und Gebet die Erscheinungsgeschichte Jo 20, 19 ff. gelesen, weil sie an diesem Orte und an diesem Tage geschehen sein soll. An jedem folgenden Tag findet der Gottesdienst in einer anderen Kirche statt. Täglich aber zieht der Bischof post prandium mit dem gesamten Klerus, mit allen getauften Kindern und allen „apud-tacticae“, Männern und Frauen, und wer sonst aus der Gemeinde sich anschließen will hinauf nach dem Ölberg. Dort singt und betet man, und dann geht's wieder hinab in die Auferstehungskirche zur Vesper (peregrin. Silviae c. 39 CSEL 39, 91 f.).

Im Mittelalter wurde die achttägige Feier des Osterfestes vom Volke selbst beschränkt. Verschiedene Konzile schärften die alte Sitte ein; so das Konzil von Mainz v. J. 813 (can. 36. Mansi, conc. XIV, 63 ff.; Harbuin, conc. IV, 1015); das Konzil von Konstanz v. J. 1094 bestimmte für die Dauer des Festes nur die drei ersten Wochentage (Mansi 45 XX, 497). Drews.

Passah, israelitisch-jüdisches. — Siehe die Bd VII S. 19, 4 angeführte Literatur und außerdem: S. Boshart, Hierozoicon (London 1663) I, p. 551 s.; J. Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus (Leipzig 1705); F. Hitzig, Ostern und Pfingsten (Heidelberg 1837. 8); Bähr, Symbolik des mos. Kultus II (1839) S. 613 ff. 627 ff.; Redtslob, Die bibl. Angaben über die Stiftung der Passahfeier 1856; Kurz, Der alttest. Opferkultus 1862, S. 307 ff.; J. Wellhausen, Prolegomena zur Gesch. Isr., 5. Aufl., 1899; Franz Delitzsch, ZWZ 1880, S. 337 ff.; J. Müller, Krit. Versuch über die Entstehung des Pesach-Mazzothfestes, Bonn 1883; W. Riedel, ZATW 1900, 319 ff.; derselbe, Alttest. Untersuchungen I (Leipzig 1902) 52 ff.; H. Schäfer, Das Passah-Mazzoth-Fest, Gütersl. 1900; S. A. Fries, Die Gesetzeschrift des Königs Josia, Leipzig 1903; S. J. Curtiss, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, Leipzig 1903. Vgl. die Handbücher der alttest. Archäologie und Theologie und die Artt. Passah in den Wörterbüchern von Biner, Schenkel (Dillmann), Niehm (Delitzsch) u. i. m. Ueber die späteren jüdischen Sagen sind zu vergleichen: J. H. Göttinger, Juris Hebraeorum leges CCLXI (1655) p. 17 s.; Otho, Lex. rabbin. phil.; F. F. Schröder, Sagen und Gebräuche des talmudisch-rabbin. Judentums 1851 (wo jedoch die verschiedenen Zeiten

wenig auseinandergehalten sind; Franz Delitzsch, Der Passahritus zur Zeit des zweiten Tempels *ZThR* 1855, S. 257 ff.

Eines der drei Hauptfeste des alten Israel (vgl. den Art. Gottesdienstliche Zeiten im *AT* Bd VII, 19 ff.) führt den Namen Passah, פֶּסַח (aram. mit Art. פֶּסַח; griech. dagegen πάσχα), mit welchem das für die Eröffnungsfeier desselben charakteristische Lamm als ein Verschönungsoffer bezeichnet wird; denn das Verbum פָּחַח (Jes 31, 5) bedeutet schonendes Vorübergehen, Verschönung. Vgl. die Erklärung Ex 12, 13. 23. 27, welche jedenfalls zeigt, was das israelitische Sprachbewußtsein sich bei diesem Ausdruck dachte. Einstimmig führt die in der Bibel erhaltene Tradition dieses Fest auf den Auszug Israels aus Ägypten zurück. Damals wurde zuerst auf das Geheiß des Herrn jenes Lamm auf 10 eigentümliche Weise geschlachtet und gegessen und damit dem Volke die Verschönung vor dem Würgeengel erwirkt, welcher in jener Nacht die Erstgeburt Ägyptens tötete, Ex 12. Damals wurde auch schon die jährliche Wiederholung des Brauches angeordnet. Zu dieser Gedankfeier gehörte aber auch als integrierendes Moment, daß im Anschluß an dieses Lammopfer sieben Tage lang ungesäuerte Brote, Mazzoth, gegessen werden mußten, daher 15 auch das ganze Osterfest oft das „Fest der Mazzoth“ genannt wird. Gesezliche Bestimmungen über dasselbe finden sich in allen pentateuchischen Gesezesammlungen. Im alten Bundesbuch (B) wird Ex 23, 15 das Fest der Mazzoth als eines der drei großen Wallfahrtsfeste kurz aufgeführt; desgleichen Ex 34, 18. 25 im sog. Zweitafelgesez, beidemal mit Hinweis auf das Vorhandensein ausführlicher Bestimmungen darüber: „wie ich dir 20 geboten habe“. Deutlicher treten Form und Bedeutung der Passahfeier in der Erzählung vom Auszug bei J E hervor: Ex 12, 21—27; 13, 3—16. Im Deuteronomium (D) finden sich ebenfalls 16, 1—8. 16. 17 unter Anlehnung an die eben genannten Quellen die nötigsten Verordnungen über Mazzothfest und Passahopfer. Zum „Heiligkeitägesez“ (H) scheinen die kurzen Vorschriften Le 23, 5—8 zu gehören; ob 23, 9—14 damit zusammenhängen, ist fraglich. Am ausführlichsten sind die in die Geschichte des Auszugs eingeflochtenen Anordnungen des priesterlichen Gesezes (P): Ex 12, 1—20. 43—50; dazu die nachträglichen Bestimmungen Nu 9, 10—14; 28, 16—25. Eine Übersicht und Erörterung dieser Quellen und der verschiedenen Ansichten darüber s. bei Schäfer.

Durch die vollständigste Darstellung bei P erhält man folgendes Bild der Feier, 80 wobei freilich hinsichtlich einiger Züge fraglich, ob sie nur für die erstmalige Begehung in Ägypten gelten sollten. Im Monat des Auszugs, der um dieses Ereignisses willen als der erste im Jahr soll gezählt werden (Ex 12, 2) hat jeder Hausvater zunächst am 10. Tage ein fehlerfreies, einjähriges, männliches Lamm von Schafen oder Ziegen auszusondern, dann am 14. dasselbe zu schlachten, und zwar „zwischen beiden Abenden“, 85 welche altertümliche Bezeichnung der Stunde den Späteren nicht mehr verständlich war. Die Karaiten und Samaritaner deuteten sie auf die Zeit zwischen Sonnenuntergang und Dunkelheit, Raschi und Kimchi auf den Moment unmittelbar vor und nach Sonnenuntergang, dagegen die Phariseer nach der späteren Praxis: zwischen 3 Uhr nachmittags und Sonnenuntergang. Das Blut des Tieres wurde in Ägypten an die Pfosten und 40 die Oberschwelle der Haustüre gestrichen, als ein Zeichen für den richtenden Engel, daß er nicht eintrete, sondern schonend vorübergehe. Das Lamm selbst wurde gebraten, nicht gesotten, und mit ungesäuerten Broten und bitteren Kräutern (wildem Lattich, Endivien u. s. w.) verzehrt. Es durfte daran kein Wein gebrochen und nichts davon aus dem Hause getragen werden oder auf den Morgen übrig bleiben, weshalb kleine Haushaltungen 45 sich zur Mahlzeit vereinigten. Das Essen sollte eilig geschehen, mit gegürteten Lenden und beschuhten Füßen, den Stab in der Hand, 12, 11, was die Späteren allerdings bloß auf das erste Passahmahl bezogen, während die Samaritaner es bis heute wiederholen. Unerläßliche Vorbedingung für die von allem Volke geforderte Teilnahme an der Mahlzeit war die Beschneidung (12, 43 ff.). Wer auf Reisen oder durch augenblickliche Un- 50 reinheit (vgl. das Beispiel Nu 9, 7) am Mitgenuß verhindert war, sollte am 14. des 2. Monats die Feier nachholen, welche ganz zu versäumen bei Strafe der Ausrottung verboten war Nu 9, 9 ff. — Dieses Opfermahl eröffnete das siebentägige Fest der ungesäuerten Brote. Es durfte nämlich auch vom 15.—21. Tage bei Strafe der Ausrottung nichts Gesäuertes gegessen werden. Der erste (15.) und siebente (21.) Tag dieser 55 Festzeit waren Hochfeiertage, an welchen die Arbeit ruhen und eine heilige Versammlung der Gemeinde stattfinden sollte, Ex 12, 14 ff.; Le 23, 1 ff. Auch sollten alle sieben Tage durch besondere „Feueropfer“ ausgezeichnet sein, Le 23, 8; Nu 28, 16 ff.

Fraglich ist, ob auch die Darbringung der Erstlingsgarbe von der Gerstenernte (Le 23, 10 ff.) zum Ritus des Passah-Mazzothfestes gehöre. Unter מצות ist nämlich hier 60

schwerlich das Getreidemaß zu verstehen, als ob etwa zermahlene Körner hätten dargebracht werden sollen, wiewohl schon eine alte Tradition (Josephus, Ant. 3, 10, 5) es so verstand, sondern eine Garbe (Hi 24, 10) wie LXX, Vulg., Syr. übersetzen. Diese wurde naturgemäß von der zuerst reisenden Gerste genommen (Jof. Ant. 3, 10, 5; Philo De septenario p. 1192) und in Verbindung mit einem Brand- und Speisopfer dem Herrn dargebracht, so zwar, daß der Priester sie „wob“, wozu vgl. oben S. 393, 3. Erst nach dieser Ceremonie war der Genuß der neuen Ernte erlaubt. Nach manchen Neueren nun hätte dieser Akt mit dem Mazzothfeste überhaupt nichts zu thun. Die Zeitbestimmung Le 23, 11 „am Tag nach dem Sabbath“ beziehe sich einfach auf den ersten Sabbath in der Ernte, wofür man sich auf Dt 16, 9 berufen kann. Man hätte also den Tag unabhängig vom Osterfeste nach dem Stand der Ernte bestimmt und darnach das Wochenfest (Le 23, 15 f.) angesetzt. So die samaritanischen Sabuäer und mit verschiedenen Modifikationen George, Saalschütz, Herzfeld, Mertz, Wellhausen, Strack, Schäfer. Allein der Beginn der Ernte variiert in den verschiedenen Gegenden Palästinas um etwa 6 Wochen (Riebel S. 71 f.). Es mußte daher ein bestimmter Termin gelten; auch ist nicht wahrscheinlich, daß das Wochenfest gar nicht mit dem Osterfest kombiniert war; das Gegenteil legt schon Jof 5, 11 nahe. Die jüdische Tradition sieht in jenem „Sabbath“ den 15. Nisan, der ja Ruhetag war, verlegt also den Weiheakt auf den 16. So LXX, Philo, Josephus im Einklang mit der Praxis, Bähr, Keil u. a. (während Jof 5, 11 auf den 15. führen würde). Allein dafür ist der Ausdruck „am auf den Sabbath folgenden Tag“ gar un- deutlich; er könnte ja nach P auch auf den 22. gehen, und der allgemeinere Gebrauch von „Sabbath“ als Ruhetag ist überhaupt nicht belegbar (anders ist die Bezeichnung des Versöhnungstages als שבת שבוּרָה Le 23, 32; 16, 31). Dazu kommt, daß nach Le 23, 15 f. (vgl. Jof. Ant. 13, 8, 4) das Wochenfest (Pfingsten) immer auf den ersten Tag der Woche fallen mußte, ebenso demnach jener Garbentag, während keine Spur darauf deutet, daß man die Begehung des Passah nach dem Wochenabbat oder gar diesen nach dem Passah, bezw. dem 1. Nisan gerichtet hätte. Besser stimmt also zum Wortlaut des Gesetzes die Annahme der Boethusäer und Karäer, nach welchen die Garbe nach dem in das Osterfest fallenden Sabbath darzubringen war. So auch Fr. W. Schulz und Dillmann. Gestattete man dann nach Jof 5, 11 die Darbringung schon am 15. Nisan, so vermied man, daß sie eventuell erst nach dem Fest am 22. erfolgte. Doch ist gegen diese Deutung der Zeitbestimmung zu sagen, daß der Sabbath bestimmter als der in die Ostertwoche fallende bezeichnet sein sollte, zumal da Le 23, 9 ff. nicht eng mit 23, 4—8 verbunden ist. Vielleicht lautete einst die Angabe bestimmter und wurde dann so dehnbar gefaßt, weil es nicht möglich war, die Erstlingsgarbe schon in der Mitte des Nisan zu beschaffen, in welchem sie auch nach dem alten Monatsnamen Abib zur Ernte heranreifte.

Vergleichen wir nun die Angaben der verschiedenen Gesetzes- und Geschichtsquellen, so sind sie darin einig, daß Passah- und Mazzothfeier mosaischen Ursprungs seien und das Volk an den Auszug erinnern sollten. Zwar findet sich der Name Passah nicht im B. Hier steht aber Mazzothfest im allgemeinen Sinn für die ganze Osterfeier, so gut wie Ex 34, 18, wo nachher (v. 25) das Passah bei besonderem Anlaß genannt ist. Die historische Bedeutung, die für das Passahopfer in J E so gut bezeugt ist wie in P, tritt hinsichtlich der ungesäuerten Brote bei jenem noch stärker hervor als bei diesem, da das Mangeln des Sauerteigs dort auf die Eile des Auszugs zurückgeführt wird (Ex 12, 34. 39), während es in P im voraus nach rituellem Kanon gefordert scheint 12, 8. 15—20. Näher an ersteren schließt sich D, welcher die Mazzen „Elendbrot“ nennt zur Erinnerung an die ängstliche Stimmung beim Auszug (Dt 16, 3). — Ferner stimmen die Quellen darin überein, daß die Feier am centralen Heiligtum Jahves geschehen soll. Denn schon B Ex 23, 15 und Ex 34, 20 nennen sie als eines der drei Wallfahrtsfeste und schärfen ein, daß dabei alle männlichen Glieder des Volks erscheinen sollen, und zwar nicht mit leerer Hand, was auf freiwillige Privatopfer geht wie auch Dt 16, 17 vgl. 10. Dagegen spricht H Le 23, 8. P Nu 28, 19 ff. von Gemeindeopfern, welche die Priester darzubringen haben. Daß darin eine spätere Steigerung des Festaufwandes liege, ist keineswegs ausgemacht, da es sich aus dem Charakter der Quellen B, J E, D erklärt, daß sie die priesterlichen Darbringungen nicht nennen. Auch bemerkt Schäfer S. 267 mit Recht, daß schon die ältesten Schriftpropheten das Vorhandensein eines reichausgestatteten Opferdienstes bei den Festen bezeugen, und der Inhalt dieser Bestimmungen auf alte Priesterthoroth zurückgehen kann. Dasselbe wird gelten hinsichtlich der Daten des Festes, die nur P mit H genau angiebt, während J E und D bloß den Monat Abib, „Ährenmonat“ nennen Ex 13, 4; 23, 15; Dt 16, 1. P allein nennt diesen Monat den ersten des

Jahrs, was noch nicht zu dem Schlusse berechtigt, daß die Hebräer erst im Exil den Jahresanfang im Frühling angenommen haben (Wellhausen). Vielmehr giebt sich dieselbe Anschauung auch bei B und D darin kund, daß unter den drei großen Jahresfesten das Passah-Mazzothfest die erste Stelle einnimmt. Siehe Dillmann zu Ex 12, 2 und: Über das Kalenderwesen der Israeliten vor dem babylonischen Exil im Monatsbericht der 5 k. Akad. der Wissenschaften zu Berlin 1881, S. 914 ff. — Das Deuteronomium betont angelegentlicher, daß dieses Fest wie Pfingsten und Laubbütten Wallfahrtsfest sei, wobei alle männlichen Volksgenossen am Sige des Heiligtums vor dem Angesicht Jahves zu erscheinen haben, da man nicht an jedem Wohnort das Passah schlachten könne. Summarisch werden dabei die Festopfer „Kleinvieh und Rindvieh“ genannt (16, 2), wobei 10 nicht gemeint sein kann, daß auch Kinder an die Stelle des Passahlammes treten können, sondern die sonstigen Opfer der Festtage inbegriffen sind. Vgl. auch 2 Chr 35, 7 ff. Daß D einfach vom Kochen des Lammes redet (16, 7), ist nicht zu einem Widerspruch mit der Vorschrift Ex 12, 8 f., wonach es gebraten, nicht gesotten werden soll, zu stampeln. Das allgemeine בשר Dt 16, 7 braucht nicht im Sinn von בשר ביי (Ex 12, 9) genommen 16 zu werden, sondern kann allgemeiner vom Kochen oder Garmachen überhaupt stehen, so daß auch das Braten (בשר בשר, 2 Chr 35, 13) inbegriffen ist. Eine formale Differenz findet sich darin, daß D (16, 8) wie B (Ex 13, 6) nur den 7. Mazzothtag als Hauptfeiertag kenntlich macht, während H Le 23, 7 f. und P Ex 12, 16; Nu 28, 18. 25 den ersten und siebenten Tag als Hauptfeiertage auszeichnen. Die Differenz ist aber unbedeutend, 20 da der erste Tag durch das vorübergehende Passah ohnehin eine besondere Weihe erhielt. Daß P oder H das Fest zu einem achttägigen verlängert habe, beruht auf unrichtiger Zählung. Abweichende Bestimmungen trifft dagegen der prophetisch unabhängige Ezechiel 45, 21 ff. (wo v. 21 der Text nach Nu 28, 16 f. zu berichtigen ist), indem er zwar die Passahfeier und das Mazzothfest ganz wie P unterscheidet und auf einander folgen läßt, 25 aber für die Tage der Festwoche anders bemessene Opfer vorschreibt, die der Fürst für sich und sein Volk darbringen soll.

In den geschichtlichen Büchern sind nur einige Passahfeste ausdrücklich als solche erwähnt. Und obgleich nicht daran zu zweifeln ist, daß dieses Fest als Hauptfest des Volkes seit Moses Zeit wirklich begangen wurde, heben diese Quellen selber hervor, daß es nicht immer korrekt nach mosaischer Vorschrift geschah. Als das erste in Kanaan gefeierte Passah bedeutsam war dasjenige, welches nach Jos 5, 10 unmittelbar auf den Einzug ins Land nach vorausgegangener Beschneidung folgte, und in der Jordansau um Jericho stattfand. Weiterhin werden vor dem Exil nur zwei Passahfeste als außerordentliche ausdrücklich namhaft gemacht, zunächst dasjenige, das unter Hiskia gefeiert 35 wurde nach 2 Chr 30, wozu B. 26 bemerkt, daß seit Salomos Tagen solch ein Fest zu Jerusalem nicht sei gefeiert worden. Dieser Vergleich bezieht sich nach dem Zusammenhang vor allem auf die Dauer der Feier und den dabei gemachten Aufwand. Währte doch die Festfreude nach 30, 23 sogar 14 Tage lang und ließ sich so nur mit dem Fest der Tempelweihe unter Salomo 2 Chr 7, 8 f. vergleichen. Aber 2 Chr 30, 5 sagt auch 40 ausdrücklich, daß die gesetzliche Korrektheit der Feier bisher gewöhnlich zu wünschen übrig gelassen habe. War doch namentlich die Beteiligung des ganzen Israel „von Dan bis Beerseba“ und die Einheit des Festortes seit Salomos Tod durch die politischen Verhältnisse stark beeinträchtigt worden. Auch bei dieser hiskianischen Feier freilich entsprach der Ritus nur annähernd dem Gesetz, sofern der zweite statt des ersten Monats wegen Ver- 45 spätung der Vorbereitungen gewählt werden mußte (30, 2 f.) und auch nur wenige aus den nördlichen Stämmen teilnahmen (30, 10 f.); die siebentägige Nachfeier war desgleichen eine Unregelmäßigkeit. So erklärt sich, daß derselbe Chronist (II, 35, 18) zu der zweiten Passahfeier, von welcher er Meldung thut, der im 18. Jahr Josias abgehaltenen, die Bemerkung macht, eine solche sei seit Samuel nicht vorgekommen. Gemeint ist nach der 50 Parallelstelle 2 Kg 23, 21 ff. eine so genau dem Bundesgesetz (Dt 16, 5 ff.; anders Fries, der an Ex 34 denkt) entsprechende. Auch hier erscheint Hiskia als Vorkämpfer der mosaischen Kultusideen, in dessen Fußtapfen Josia mit durchschlagenderem Erfolge tritt. In Bezug auf den speziellen Ritus des Passahlammes wird 2 Chr 30, 16 f. hervorgehoben, daß unter Hiskia die Leviten an Stelle der durch Unreinigkeit Gehinderten daselbst schlach- 55 teten und die Priester das Blut an den Altar sprengten. Bei dem ersten Passah nach dem Exil (Esr 6, 19 ff.) schlachteten sogar die Leviten für die ganze Gemeinde. Die spätere Praxis war noch anders. Siehe darüber unten.

Was läßt sich aus diesen Quellen und Nachrichten über die Entstehung und Grundbedeutung des Festes folgern? Für den Namen פסח hat man versucht eine 60

andere, außerhebräische Ableitung zu finden, indem ja jene Deutung auf das Vorüber-
 schreiten eine Hebraisierung sein könnte. Nibel schlägt dafür das ägyptische pöseli, Ernte,
 vor. Allein abgesehen von der lautlichen Verschiedenheit ist, wie oben gezeigt, gerade die
 Beziehung zur Ernte hier zweifelhaft. Andere weisen auf das babylonische Verbum pa-
 5 šālu, s. beruhigen, s. besänftigen, welches, in transitiver Bedeutung genommen, für einen
 Verdonnungskritus gut passen würde. Doch erwartete man dann die hebr. Schreibung
 פָּשָׁלוּ. — Was die Entstehung der Sache anlangt, so sieht Wellhausen in dem Passah
 ursprünglich nichts anderes als ein Hirtenbankfest, wobei man erstgeborene Lämmer opferte.
 Aus diesem Brauch soll nach ihm auch die Sage von der Tötung der ägyptischen Er-
 10 geburt erwachsen sein. Ebenso sei das jedenfalls erst in Kanaan angenommene, vom
 Passah ganz unabhängige Fest der ungesäuerten Brote eigentlich ein Erntefest, indem man
 sich beim Anfang der Ernte die Zeit nicht genommen habe, die aus frischer Frucht ge-
 badenen Brote erst zu säuern. Die historische Beziehung auf den Auszug sei dem Feste
 erst später beigelegt; bei D sei sie zuerst vollzogen; Ex 13, 1—16 sei deuteronomistisch
 15 überarbeitet. Diese Erklärung, die vielen Beifall gefunden hat, setzt sich doch gewaltsam
 über den wirklichen Stand der Quellen hinweg. Daß das Passah ein Erstgeburtsoffer
 sei, ist nirgends gesagt. Allerdings erscheint die Verordnung der Abgabe der Erstlinge
 in unmittelbarer Nähe der Anordnung des Passah, sie gehört jedoch nicht zu dieser, son-
 dern gesellt sich nur zu ihr, weil beide Stiftungen mit dem Auszug und der Tötung der
 20 ägyptischen Erstgeburt zusammenhängen. Daß das Passahlamm ein Erstlingslamm sei,
 verlaute nirgends; wohl aber geht das Gegenteil daraus hervor, daß mit den Erstlings-
 lämmern anders verfahren werden sollte, und zwar schon nach B (Ex 22, 29), dem ältesten
 Gesetzbuch. Man hat demnach kein Recht, von einer später erfolgten Ablösung des Passah
 vom Erstgeburtsoffer zu reden. Sodann ist die historische Deutung des Festes schon bei
 25 J E sehr stark bezeugt und läßt sich nicht durch Verweisung auf Überarbeitung entfernen.
 Vgl. Kittel, Gesch. d. Hebr. I, 104 f.; Schäfer, S. 136 ff. Dies alles schließt freilich die
 Möglichkeit nicht aus, daß das mosaische Passahfest ein altes Frühlingsbankfest, wobei
 Erstlinge der Herde und der Feldfrüchte dargebracht werden mochten, in sich aufgenommen
 habe. Wird doch ausdrücklich bezeugt, daß die Israeliten um die Zeit des Auszugs vom
 30 Pharaon bekehrten, ein Fest dem Jahve zu feiern. Aber jedenfalls war, so weit unsere
 Quellen hinaufreichen, der Passahbrauch mit jenem Ereignis der Erlösung aus Ägypten
 unzertrennlich verbunden. Nach ihrem einstimmigen Zeugnis ist dieser Brauch wirklich
 unter der Bangigkeit der letzten ägyptischen Bedrückung und dem Herzklopfen vor dem
 furchtbaren Richter und Rächer der Sünden jenes Landes erwachsen — ein Ausdruck
 35 davon, daß der Herr denen, die zerschlagenen Herzens sind, seine Gnade zuwendet, doch
 so, daß auch sie inne werden, es sei lauter Gnade, wenn er sein Gericht an ihnen
 vorübergehen lasse.

Eindrücklich wird dies insonderheit durch das Passahopfer dargestellt, dessen nähere
 Bedeutung wir noch zu betrachten haben. Es ist ein wirkliches Opfer, obwohl der rö-
 40 misch-katholischen Ausbeutung dieses Moments für die Messe gegenüber die älteren Pro-
 testanten dem Passah den Charakter eines Opfers meist absprachen und noch Hofmann
 (Schriftbeweis II, 270 ff., 2. Aufl.) wenigstens den sakrifiziellen und gottesdienstlichen Cha-
 rakter des ersten, in Ägypten gehaltenen Passahmahles bestritt, wogegen zu vergleichen
 Kurz, Opferkultus S. 312 ff. Daß das Passahmahl im allgemeinen unter die Kategorie
 45 der Opfermahlezeiten gehört, zeigt schon der Ausdruck פָּסַח וְזָבַח Ex 12, 27, ferner die
 vielen Stellen, wo von זָבַח die Rede ist, und die Bezeichnung der Handlung als
 einer זָבַח Ex 12, 26; Nu 9, 7 heißt es geradezu ein זָבַח, das Gott dargebracht
 werde. Sonst trat allerdings dieses Moment der oblatio wenigstens bei dem in
 Ägypten geschlachteten Lamm zurück, aber nur deshalb, weil es dort für die Darbringung
 50 so wenig einen Altar als eine Priesterschaft gab. Späterhin wurde das Blut an den
 Altar gegossen und wohl auch die Fettsüße (Ex 23, 18; 34, 25) auf demselben ver-
 brannt. Näher aber gehört das Passah nicht zu den Sühnopfern (Hengstenberg), sondern
 zu den Schelamim oder שְׁלָמִים (siehe Bd XIV S. 392, 23), d. h. zu jener Opferart, wo die
 Mahlzeit ein Hauptakt ist, welche die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen
 55 ausdrückt, so zwar, daß es unter jenen, dank seinem historischen Charakter, eine einzig-
 artige Stellung einnimmt und sich durch besondere Eigentümlichkeiten auszeichnet. Seiner
 Form nach ist es ein Haus- oder Familienopfer. Durch Teilnahme an demselben einseitlich
 verbunden, bekennen sich die Hausgenossen zum Volke Gottes und werden so des diesem
 von Gott zugedachten Heiles teilhaftig. Daß (abgesehen von Ex 6, 19 ff.) jeder Haus-
 60 vater sein Lamm schlachtet auch in späterer Zeit, wo das Blut vor den Altar gegossen

wird, und das Verzehren des Lammes in den Häusern stattfindet, sowie daß jeder Angehörige bei Androhung der Ausrottung an der Mahlzeit teilnehmen soll, aber unter der streng vorgeschriebenen Bedingung der Beschneidung und gesetzlichen Reinheit — das alles zeigt, wie jedes Haus für sich eine kleine Gemeinde darstellen soll (Jos 24, 15), die dem Herrn dient; daß es aber zugleich nur ein Glied der Gesamtgemeinde sei, ruft der nationale Charakter und die gesetzlich geforderte lokale Einheit des Passahkultus in Erinnerung. So zeigt die Feier aufs schönste die Durchdringung des häuslichen Lebens durch den Dienst Jahves. Seiner ersten Bestimmung nach ist das Passah ein Abwendungsopfer; in der Opfermahlzeit tritt aber die Aneignung des Heils, die Gemeinschaft mit dem gnädigen Gott von Anfang an stark hervor. In ersterer Hinsicht soll unzweifelhaft das Blut sühnende Wirkung haben, indem es den Zorn Gottes vom Hause abhält, wie immer man sich dieselbe theologisch ausdenken möge. Siehe darüber Bd XIV S. 395, 22. Das Blut an der Thüre ist dem Würgengel das Zeichen, daß er über die im Hause befindlichen keine Gewalt habe. Die Blutstreichung an Pfosten und Oberschwelle scheint altjemitischer Ritus, den man auch in Babylonien gefunden haben will. Siehe jedoch *RAI*² 599. Vgl. auch Curtiß S. 259. Als ein Gott zu weihendes Opfertier läßt jenes Lamm schon seine Beschreibung erkennen. Es soll sorgfältig ausgewählt werden wie andere Opfertiere, wie diese (Le 1, 3, 10; 3, 6; 22, 17 ff.) fehlerfrei fein, männlich (da dieses Geschlecht als das vorzüglichere galt, Le 1, 3, 10; 22, 19), einjährig (wie auch für Brandopfer und andere vorgeschrieben war Le 9, 3; 23, 12. 18 u. ö.), ein Schaf, was auch sonst das gewöhnlichste Opfertier war; doch auch die Ziege wird zugelassen (wie Le 22, 19; Nu 15, 11). Daß dem Tier kein Bein zerbrochen werden dürfe, was nicht so fast beim Schlachten, wo es überhaupt nicht Sitte war, als vielmehr beim Essen eingekürzt wird, erinnerte nicht bloß daran, daß es nicht wie gemeines Schlachtvieh, sondern als ein geweihtes Tier zu behandeln sei; es sollte zugleich die integrale Einheit des Opferlammes und damit die der davon Essenden gewahrt werden (vgl. 1 Kor 10, 17), ebenso durch die Verordnung (Ex 12, 46), daß nichts von dem Lamm aus dem Hause dürfe getragen werden. Vor Profanation sollte die heilige Speise auch durch die Ex 12, 10 getroffene Bestimmung bewahrt werden. Die speziell geforderte Zubereitung des Bratens — das Tier soll natürlich nicht roh gegessen werden dürfen, aber auch nicht im Wasser gesotten — hat wohl weniger Bezug auf die Eiligkeit der Herrichtung als darauf, daß das Lamm nicht von anderen Substanzen durchdrungen und zerseht werden soll. Dagegen in dem eiligen reisefertigen Verzehren desselben, welches die Samaritaner bis heute beibehalten haben, stellt sich die Wichtigkeit des Augenblicks der Erlösung dar, wo man ängstlich auf Befreiung harrete. Desgleichen erinnerten die bitteren Kräuter an die ägyptische Mühsal und Drangsal, aus welcher die göttliche Befreiungstat erlöste. Ebenso war die Bedeutung der ungesäuerten Brote eine historische (Ex 13, 8; Dt 16, 3), womit sich aber eine kultisch-symbolische verband. Siehe das über die Bedeutung des Sauerteiges Bd XIV S. 390, 36 Gesagte und vergleiche Ex 29, 30 ff. vgl. B. 2, wonach die neugeweihten Priester 7 Tage lang sich desselben zu enthalten hatten.

Im Neuen Testament ist das Passahlamm Vorbild Jesu Christi geworden (1 Kor 5, 7), dessen Opfertod Verschönerung mit dem Zorne Gottes bewirkt für seine Gemeinde, welche durch den Genuß seines Leibes und Blutes (vgl. Jo 6 und das hl. Abendmahl) der Gemeinschaft mit ihm und durch ihn mit Gott teilhaftig und zu Einem Leibe verbunden wird. Diese innere Verwandtschaft war auch äußerlich nahegelegt durch den Zeitpunkt des Todes Christi und sein bei der Passahfeier eingesetztes Abendmahl. Jenes Jüngermahl in der Leidensnacht war übrigens ein antizipiertes Passahmahl, da der 14. Nisan erst auf den Freitag fiel, wie aus dem Johannesevangelium (Jo 19, 14) ersichtlich, welches mit Bewußtsein den Tod Christi als den des wahren Osterlammes darstellt. Wir geben schließlich eine kurze Beschreibung der Festfeier, wie sie in neutestamentlicher Zeit gehalten worden, wobei wir freilich zum großen Teil auf die späteren talmudischen und rabbinischen Quellen angewiesen sind. Vgl. besonders Traktat Pesachim und Franz Delitzsch, *BlThR* 1855, S. 257 ff. (aus dem archäologischen Werke Shiltha-Gibborim von Abraham ben David in Mantua 1612).

Das Passah durfte nur in Jerusalem geschlachtet werden, im Vorhofe des Tempels, gleich den anderen Opfern. Deshalb führte dieses Fest eine ungeheure Menge Volkes in die Hauptstadt und die Besorgnis eines Aufstandes bei diesem Anlaß (Mt 26, 5) lag nahe. Ein solcher ist am Passahfeste wiederholt von den Römern gefürchtet worden oder wirklich eingetreten, Josephus Ant. 17, 9, 3; 20, 5, 3. Vgl. Bell. Jud. 1, 4, 3 *μά- λιστα γὰρ ἐν ταῖς εὐωχίαις αὐτῶν στάσις ἄρτεται*. Hinrichtungen liebte man zur Ab-

schreckung des versammelten Volkes am Feste zu vollziehen. Andererseits hatte die Gewohnheit des Landpflegers, ihm an diesem Feste einen Gefangenen frei zu geben (Mt 27, 15) ohne Zweifel die Absicht, die Juden günstig zu stimmen. Am verhängnisvollsten wurde der Andrang des Volkes vor der letzten Belagerung Jerusalems durch die Römer (Titus), indem die zur Passahfeier versammelte Menge in der Stadt eingeschlossen und in den Untergang derselben hereingezogen wurde. Bei diesem Anlasse teilt Josephus (Bell. Jud. 6, 9, 3), mit, daß einige Jahre früher auf den Wunsch des Cestius, der dem Nero einen Begriff von der Stärke der jüdischen Bevölkerung beibringen wollte, die Hohenpriester die Zahl der Passahlämmer gezählt hätten, die sich damals auf 256,500 belief, welche Zahl, da man mindestens 10 Männer auf ein Lamm zu rechnen habe, etwa 2,700,000 Männer ergebe, wobei erst noch die Unreinen nicht mitgezählt seien. (Die Zählung des Volkes nach Passahlämmern, welche die Rabbinen irrtümlich schon 1 Sa 15, 4 herauslesen, berichtet der Talmud von König Agrippa I., wobei sich eine Menge von 2 Millionen ergeben haben soll.) Ebenso wird von Josephus Bell. Jud. 2, 14, 3 die Zahl der den 15. ebrium erst erklärt, wenn der neue Mond von Augenzeugen gesehen worden war. Man meldete dann den Monatanfang durch Feuer signale über die Landschaft hin; da aber die Samaritaner durch solche Feuer die Juden irreführten, verordnete man, daß Boten die Nachricht dem Lande zu bringen hätten Rosch haschana 2, 1 f. — Nachdem schon vom 15. Ubar an die Wege und Brücken ausgebessert, die Gräber durch Übertünchen kenntlich gemacht und andere Vorbereitungen getroffen worden waren, wurden in den letzten Tagen vor dem Feste die Gefäße sorgfältig gereinigt und am 14. Nisan als dem Rüsttage des Festes das Gefäuerte und der Sauerteig mit peinlicher Angstlichkeit aus den Wohnungen entfernt. Wer über das Fest Gefäuertes aß, verfiel der Strafe der Geißelung. Dagegen buhen die Hausfrauen ungefäuerte Kuchen, womöglich aus Weizenmehl. Am Nachmittage wurden im Tempelvorhof die Passahlämmer geschlachtet und zwar um 8¹/₂ Uhr (nach unserer Rechnung 2¹/₂ nachmittags), Mischna Pesachim 5, 1 f. 58a) oder 7¹/₂ (= 1¹/₂) Uhr; eine Stunde später sollten die Lämmer dargebracht werden. Der Zeitpunkt war so früh gewählt, daß jedem Zeit bleibe, sein Lamm zu Hause zu braten. Wenn dagegen dieser Passahrüsttag zugleich Rüsttag des Sabbaths war, sollte schon um 6¹/₂ geschlachtet, um 7¹/₂ dargebracht werden, womit Jo 19, 14 zu vergleichen. Das Schlachten geschah in drei Abteilungen, deren eine um die andere in den Tempelvorhof eingelassen wurde. Die in Reihen aufgestellten Priester, von denen die einen silberne, die anderen goldene Schalen in den Händen hielten, fingen das Blut darin auf und reichten die volle Schale ihrem Nebenmann, so daß sie bis an den Altar gelangte, wo sie von dem dort befindlichen auf einmal ausgegossen wurde. Die Tiere wurden an Nägeln oder Stäben aufgehängt und enthäutet, ihre Eingeweide ausgenommen und die zu opfernden Stücke in einem Gefäß von dem Priester zum Altare gebracht. Unterdessen sangen die Leviten das Hallel. Ging dieses zu Ende, ehe die Darbringung durch die betreffende Abteilung vollzogen war, so sollte es zum zweiten und drittenmal (welch letzteres jedoch nie nötig geworden sei) vorgetragen werden. War die erste Abteilung fertig, so folgte die zweite und die dritte (Mischna Pesachim 5, 6 ff.). Die Schlachtenden hatten anzugeben, wie viele Teilnehmer von ihrem Lamme genießen würden. Es durften nicht unter 10 Männer sein und waren selten mehr als 20. Eine talmudische Bestimmung giebt an, daß mindestens jeder Teilnehmer ein Stück Passahfleisch von der Größe einer Olive erhalten solle. Daß die Frauen an der Mahlzeit teilnahmen, setzen Josephus und Mischna voraus; dagegen waren sie dazu nach der Gemara (vgl. Dt 16, 16) nicht eigentlich verpflichtet. — Das Lamm wurde an hölzernem Bratspieß (von Granatholz, damit kein Saft herabtropfe) gebraten; bei der Zubereitung und beim Essen durfte ihm kein Wein zerbrochen werden bei Strafe der Geißelung. Nach Ex 12, 26 f.; 13, 8 fragte bei der Mahlzeit, d. h. nachdem der erste Becher getrunken war, der erstgeborene Sohn den Vater um die

Bedeutung des Gebrauchs, worauf dieser, später ein Vorleser, die Geschichte des Auszugs mit Anknüpfung an die verschiedenen Teile der Mahlzeit erzählte. Die Gesellschaft stimmte darauf das Hallel (Psalm 113—118; vgl. Delitzsch zu Psalm 113) an, und sang zu nächst Psalm 113. 114; dann folgte der zweite Festbecher, darauf die eigentliche Mahlzeit. Dann wurde der dritte Becher (*μετὰ τὸ δευτῆραι*) getrunken, welcher also wohl 5
 2c 22, 20 gemeint ist als derjenige, den der Herr zur Stiftung des Abendmahls benützte. Auf die Analogie zwischen der Bedeutung des Passahopfers und derjenigen, die Christus seinem eigenen Sterben beilegt und im Abendmahl abbildet, wurde schon oben hingewiesen. Auf diesen dritten folgte aber noch ein vierter Festbecher, nach dessen Einsegnen der zweite Teil des Hallel (Ps 115—118) gesungen wurde, worauf sich jenes 10
εὐρησάρες Mt 26, 30; Mc 14, 26 zu beziehen scheint. — Während von den Juden das Bestreichen der Thürpfosten mit dem Passahblut und die Eilfertigkeit des Essens als etwas nur für die erste Mahlzeit in Ägypten Giltiges nicht berücksichtigt wurde, halten sich die Samaritaner bis heute in diesem wie anderen Punkten strenger an das Gesetz, indem sie wenigstens eine eigentümliche Bestreichung ihrer Kinder mit dem Blute vor- 15
 nehmen und die Mahlzeit eilig, den Stab in der Hand, halten. Siehe die Beschreibung eines solchen samaritanischen Passahfestes auf dem Garizim in Bäckers Palästina und Syrien. v. Drelli.

Passahfreitigkeiten s. oben S. 725, 15 ff.

Passau, Bistum. — Urkunden in den Monumenta Boica XXVIII, 2 u. XXIX, 2, 20
 im UB. des Landes o. Ö., Wien 1852 ff., vgl. auch Hanß, Germania sacra I, Augsburg 1727. Bischofslisten MG SS XIII S. 361 und XV S. 1310. — Rettberg, RG Deutschlands I, 1846 S. 226 ff. u. II, 1848 S. 245 ff.; Friedrich, RG Deutschlands I, 1867 S. 199 ff. 343 ff.; Hauck, RG Deutschlands I, 3. Aufl. S. 379 u. 505 II, 2. Aufl. S. 460 ff., III S. 150 ff.; Schröbl, Passavia sacra, Passau 1879.

Das Bistum Passau ist durch Bonifatius, gleichzeitig mit den übrigen bairischen 25
 Bistümern im Jahre 739 organisiert, s. Vd III S. 304, 33. Sein Sprengel umfaßte das Land auf beiden Ufern der Donau vom Einfluß der Isar an abwärts. Die Nordgrenze bildete der Böhmerwald, die Südgrenze fällt nahezu mit der jetzigen Grenze von Oberösterreich gegen Salzburg und die Steiermark zusammen. Im Osten bildete die Enns 30
 die Grenze. Das Christentum war in diesem Landstrich längst verbreitet. Es reicht zurück in die Römerzeit. Damals war Lauriacum, die bedeutendste römische Festung an der Donaulinie, Sitz eines Bischofs, s. Vita Sever. 30 S. 48; in Batava, dem heutigen Passau, dem gegenüber auf dem rechten Donauufer gelegenen Boiodurum, in Quintana (Plattling oder Rünzing) und an anderen Orten gab es Kirchen, Vita Sever. 15 S. 32 35
 u. 23, S. 41. Aber das Christentum in den Römerorten an der Donau erlag dem Vordringen der deutschen Stämme, s. d. A. Severin, das Bistum ging ein und die Kirchen zerfielen; doch ist es nicht ganz unmöglich, daß einzelne Reste des Christentums sich durch die Stürme der Völkerwanderung hindurch gerettet haben. In der bairischen Zeit begegnet man zuerst der Thätigkeit von Wanderbischofen. Als solche werden Erchanfrid 40
 und Otkar genannt, M. B. XXVIII, 2 S. 35, 39, 63. Einen dritten, Bivilo, weihte Gregor III. Als Bonifatius das Bistum Passau gründete, wurde er an die Spitze gestellt. Passau war neben Salzburg das südöstliche Missionsbistum. Schon die Stif- 45
 tung des Klosters Kremsmünster im Jahre 777 (UB. d. L. o. Enns II, S. 2 Nr. 2) wird im Hinblick auf die kirchliche Arbeit unter den Slaven geschehen sein. Nach der 50
 Vernichtung des Avarnreiches im Jahre 796 wurde das Land zwischen Enns und Raab zum Passauer Sprengel geschlagen, s. d. A. Avarn Bd II S. 314, 46 ff. Die Pflanzung des Christentums in dem neugewonnenen Land ist das Verdienst von Passauer Priestern. Zwar wurde ihr glücklich begonnenes Werk durch das Vordringen der Ungarn wieder vernichtet. Im Anfang des 10. Jahrhunderts ging die Ostmark Deutschland verloren. 50
 Aber schon um die Mitte desselben begann die Neubefestigung, s. RG D.s III S. 153 ff., und sofort erschien auch die Passauer Kirche auf dem Plan, um ihre Arbeit wieder aufzunehmen, a. a. D. S. 165. Auch weiter ostwärts hat sie gearbeitet. Bischof Piligrim (971—991) sandte schon im Beginn seines Episkopats Passauer Priester zur Mis- 55
 sionspredigt nach Ungarn, Brief P.s an Papst Benedikt, UB. d. L. o. Ö. II S. 711. In diesen Verhältnissen lag die Voraussetzung für den ehrgeizigen Plan, Passau zum Rang eines Erzbistums zu erheben. Durch eine vermessene Fälschung suchte Bischof Piligrim (s. d. A.) ihn zu verwirklichen. Aber der Plan mißlang. Passau blieb Bistum. Die ungarische Kirche organisierte sich unabhängig von der deutschen. Später, durch die Gründung

der Bistümer Wien im Jahre 1468, Linz und St. Pölten im Jahre 1783, verlor Passau die größere Hälfte seiner Diocese.

Bischöfe: Wivilo 739—?, Veatus, Sidonius 754 erwähnt, Anselm, Wifund gest. 770—774, Walbrich gest. 804 oder 805, Urolf gest. 806, Hatto gest. 817, Reginmar gest. 837 oder 838, Hartwich gest. 864 oder 865, Ermanrich 865—874, Engilmar gest. 899, Wiching 899 abgesetzt, Richar 899—902, Pürchard 903—?, Gundbolt gest. 930, Gerhard gest. 945, Udalbert gest. 970, Piligrim 971—991, Christian gest. 1013, Reringer 1013—1045, Engilbert gest. 1065, Altmann 1065—1091, Udalrich I. 1092—1121, Reginmar gest. 1138, Reginbert 1138—1147 oder 1148, Konrad 1147 oder 1148 bis 1164, Rupert 1164—1165, Albo 1165—1169, Heinrich I. v. Berg 1169—1171, Diebold v. Berg 1172—1190, Wolfger v. Ellenbrechtskirchen 1191—1204, Poppo 1204 bis 1206, Manegold 1206—1215, Ulrich II. 1215—1221, Gebhard v. Blain 1222—1232, Rubiger v. Nadeck 1233—1249, Berthold v. Sigmaringen 1250—1254, Otto v. Lonsdorf 1254—1265, Ladislaus 1265, Peter 1265—1280, Richard v. Pollheim 1280 bis 1282, Gottfried 1283—1285, Bernhard v. Prambach 1285—1313, Heinrich 1317 bis 1319, Albert v. Sachsen 1320—1342, Gottfried von Weihenied 1344—1362, Alben v. Winkler 1364—1380, Johann v. Scharffenberg 1381—1387, Rupert v. Berg 1387 bis 1389, Georg v. Hohenlohe 1389—1423, Leonhard v. Laiming 1424—1451, Ulrich Nuffdorfer 1454—1479, Georg Hessler 1480—1482, Friedrich Mauerkirchner 1482 bis 1485, Friedrich v. Döttingen 1486—1490, Christof Schachner 1490—1500, Wiguleus Fröschel 1500—1516.

Passauer Vertrag, s. d. A. Augsburger Religionsfriede, Bd II S. 250, 25 ff.

Passionisten. — (Dischinger), Leben des ehrw. Dieners Gottes P. Paul vom Kreuz, Stifter der Kongregation der unbeschuhten Kleriker des hl. Kreuzes und des Leidens Christi oder der Passionisten; aus dem Ital. von einem kath. Priester, Regensburg 1846. Augustin Theiner, Geschichte des Pontifikats Clemens XIV. (Leipz. und Paris 1853) II, 344. Derj., Epistolae ac Brevia Clementis XIV. (Paris 1852), p. 80 sq. Mitternugner, Der hl. Paul vom Kreuz; aus d. Ital., Innsbruck 1860. Pius a Spiritu Sancto, The Life of St. Paul of the Cross, Founder of the Passionists, Dublin 1868. Luca di San Giuseppe, Vita della serva di Dio M. Maria crocifissa di Gesù, prima superiora della religiose Passioniste, Civita-Vecchia 1878. Fergentrotter, Handb. der allg. Kirchengesch., III, 515. Helmking, Art. „Paulus v. Kreuz“, im KKL³, IX, 1719 f. Heimbucher, Kath. Ordensgesch. II, 285—288.

Die durch die Inbrunst ihres Andachtslebens und ihren Missionseifer sich auszeichnende Kongregation der Passionisten oder der regulierten Kleriker vom hl. Kreuz und vom Leiden Christi (Congregatio clericorum excalceatorum S. S. Crucis et Passionis) verdankt ihre Entstehung dem Zeitalter des Ankämpfens der Päpste und der römischen Hierarchie gegen die von allen Seiten her auf sie losstürmende Aufklärungsbewegung des vorigen Jahrhunderts. Der Stifter Francesco Danei, genannt Paulus vom Kreuze (Paolo della Croce), wurde geboren zu Ovada in der Diocese Acqui in Piemont am 3. Januar 1694. Er erscheint in mehrfacher Hinsicht als Geistesverwandter seines süitalienischen Landsmannes und Zeitgenossen Liguori. Von seinen Eltern, Luca Dani und Maria, geb. Massari, wurde er schon in früher Jugend zu frommen Andachtsübungen, zur Lektüre von Heiligenleben u. dgl. angehalten. Die eine Zeit lang ihn befeelenden kriegerischen Neigungen, kraft deren er in venetianischen Diensten gegen die Türken zu kämpfen gedachte, wichen allmählich friedlicheren Bestrebungen. Schon 1720, noch vor erlangter Priesterweihe, trug er sich mit dem Projekt der Stiftung eines Ordens vom Kreuze, nahm deshalb selbst diesen Namen mit Genehmigung des Bischofs von Alessandria an und bezog, angethan mit einer schwarzen Tunita, die dieser geistliche Obere ihm geschenkt hatte, eine Klausel bei der Kirche von San Carlo di Castellazo. Später trat er als wandernder Buhprediger öffentlich hervor; auch sammelten sich, nachdem die päpstliche Genehmigung zur Vereinsgründung 1725 erlangt worden, einzelne Novizen um ihn und seinen Bruder Johann Baptist, mit welchem zusammen Paul im Jahre 1727 die Priesterweihe aus den Händen des Bischofs Aurelio Cavalieri von Troja im Neapolitanischen (Provinz Capitanata) empfing. Doch wurde erst zehn Jahre später (1737) auf dem Monte Argentario ein erstes Haus von Klerikern vom Kreuz und der hl. Passion oder Passionisten gegründet; später zu Orbitello in Toskana ein zweites u. s. f. Dem langsam sich mehrenden und durch glaubenseifrigen Missionswirken sich verdient machenden Orden erteilte Benedikt XIV. 1741 eine erste, sowie Clemens XIV. 1769 eine wiederholte Bestätigung (Theiner, l. c.). Der letztere Papst ehrte den schon bei seinen Lebzeiten kraft

seiner Bußstrenge und seiner großen Seelsorgererfolge in den Ruf ungewöhnlicher Heiligkeit gelangten Stifter durch ein besonderes Breve; auch überwies er ihm als römischen Sitz für seine Genossenschaft das St. Johannes- und Paulus-Kloster am Monte Celio. Paul vom Kreuze starb ein Jahr nach diesem päpstlichen Gönner in Rom, am 18. Oktober 1775, kurz nachdem er seine letzte öffentliche Mission gehalten hatte. — Zweck seiner Kongregation ist, laut dem besonderen vierten Gelübde, welches ihre Mitglieder nach vollendeten einjährigen Noviziat abzugeben haben: „das treueste Andenken an Christi heilbringendes Leiden und seinen Tod eifrigst zu fördern“. Dem angehenden Professen wird ein Kreuz und eine Dornenkrone aufgelegt und das Namenszeichen Jesu Christi auf die Brust geheftet; während dieser Ceremonie wird die Leidensgeschichte des Herrn nach Johannes vorgelesen, worauf dann die feierliche Ablegung jener Gelübde erfolgt. — Die schwarze grobe Tunika und das ähnliche Pallium, woraus ihre Ordensstracht besteht, haben an der linken Seite den Namen Jesu, ein kleines Herz und ein weißes Kreuz darüber. Schon Pius VI. (der die Regel der Kongregation 1785 nochmals, nach Vornahme einiger Milderung mit ihren Satzungen, bestätigte) übertrug den Passionisten Missionen zur Ausbreitung römischen Christentums, und zwar zunächst (seit 1782) in Bulgarien und der Wallachei, wohnin bis zu Anfang der vierziger Jahre unseres Jahrhunderts nach und nach 24 ihrer Mitglieder entsandt wurden. Dazu traten später Belgien, England und besonders Neuholland als weitere Schauplätze ihres Missionswirkens. Zu sehr großer Mitgliederzahl ist die Kongregation bisher weder in ihrer männlichen Abtheilung noch in dem später hinzugegetretenen weiblichen Zweige gelangt. Zu dem letzteren hatte schon Paul v. Kreuz den Grund gelegt. Erste Oberin der Passionistinnen wurde Maria Crocifissa di Jesu (vgl. o.), eine spätere Erneuerung erfuhr ihre Genossenschaft durch die Gräfin Maddalena Caponi (1819). Das einzige Kloster derselben befindet sich in Florenz. — Den Stifter des Ordens hat Pius IX. am 1. Mai 1867 heilig gesprochen (vgl. Helming a. a. D., 1720). — Das Haupthaus der Kongregation ist das zur Kirche San Giovanni e Paolo (auf dem Monte Celio) in Rom gehörige Kloster. Andere Häuser befinden sich in Aquila, Bordeaux, Tournay, London, Sutton, Pittsburg zc. Von den acht Provinzen des Ordens gehören vier zu Italien; die vier übrigen sind: Spanien, Frankreich (nebst Belgien, England, Nordamerika (Heimbucher, 287).

Über das Missionswirken der Passionisten berichtet die Zeitschrift: „Die kathol. Missionen“, 3. B. Jahrg. 1893, S. 138; 1894, S. 171 f. **Böcker.**

Pastor, Adam, gest. um 1560 oder 1570. — Grouwelen der voornaemsten Hoofstetteren o. D. u. Z.; Herm. Hamelmann, Opera geneal. hist., hrsg. von Wasserbach, Lemgo 1711, S. 1181; Sandius, Bibl. Antitryn., Freistadii 1684, S. 387; Ettius, Annal. anab., Basfel 1672, S. 109 und 112; Joach. Christ. Zehring, Gründliche Historie von denen Begebenheiten . . . so unter den Taufgesinnten . . . bis aufs Jahr 1615 vorgegangen, Jena 1728, S. 103; Feuerlein, Dissertatio hist.-theol. de Formula Cons. Lubec., Göttingen 1755, S. 26; Krohn, Gesch. d. anat. und enthusiast. Wiedertäufer, Leipzig 1758, S. 241; Bod, Hist. Antitryn. II, Leipz. 1784, S. 277; F. Trechsel, Die protestantischen Antitrynitier vor Faustus Socin, I, Heidelberg 1839, S. 36 f.; K. Kember, Die „Wiedertäufer“ im Herzogtum Jülich, Berlin 1899, S. 485 ff.

Adam Pastor, ursprünglich Rudolf Martens, auch Martini, stammt aus Westfalen. Von seinem Leben ist wenig bekannt. In der Mitte des 16. Jahrhunderts hat er unter den Täufern am Niederrhein eine Rolle gespielt und namentlich in Cleve gewirkt. Im Jahre 1547 finden wir ihn als einen der vornehmsten Teilnehmer zweier unter Menno Simons Vorsitz zu Emden und Goch abgehaltenen Synoden; auf letzterer wird er von jenem als Apostel abgeordnet, bald darauf jedoch — vielleicht noch in demselben Jahre — wegen abweichender Lehrausschauungen in den Bann gethan. Namentlich wird er des Antitrynitismus beschuldigt. Um 1550 hat er mit Menno eine Zusammenkunft in Lübeck, von der der „Disput zwischen M. und A. P. über die Lehre der Dreieinigkeitszeugnis giebt. Außer ihm orientiert uns die einzige von ihm erhaltene Schrift: „Ungewissheit zwischen rechte leer unde falsche leer der twistigen articulen“ (mit dem „Disput“ zusammengedruckt in der Bibliothek der Taufgesinntenengemeinde in Amsterdam) über Adams Theologie: Christus ist ihm Gottes Sohn und ist wahrer Gott, aber Gott Vater ist eher gewesen, als der Sohn, und ist mächtiger als dieser; die Gottheit Christi ist des Vaters Weisheit, Wort, Wille, Kraft und Wirkung in ihm; gestorben ist an Christo nur, was Menschliches in ihm war. Der heilige Geist aber ist kein selbstständiges, persönliches Wesen, ebensowenig, wie der Wind ein Wesen ist; dennoch soll man im Namen des Geistes taufen (weiteres bei Kember a. a. D.). In seiner Abendmahlslehre ist Adam

ganz von Campanus (s. Bd III, namentlich S. 697, 20 ff.) abhängig, dessen Einfluß seine Lehrausschauungen überhaupt verraten. Hinsichtlich seiner Lehre von der Taufe nennt er selbst einmal Erasmus von Rotterdam als seinen geistigen Vater. Als andere Schriften Adams werden genannt: „Disputation mit Dirk Philipps“ und „Von der Barmherzigkeit Gottes“. In seinen letzten Lebensjahren scheint Adam, wie fast alle seine Geistesverwandten, ein sehr unstätes Leben geführt zu haben. Gestorben ist er nach einer Angabe in Emden, nach einer anderen in Münster, und in Ubertwasser begraben.

Ferdinand Cochr.

Pastoralbriefe s. d. A. Paulus.

10 Pastoraltheologie s. d. A. Theologie, prakt.

Pastorellen (Pastorels, Pastouraux), religiös-soziale Volksbewegungen in Frankreich im 13. und 14. Jahrhundert. — Die Quellen finden sich im Recueil des historiens de la France, Bd XX—XXIII; Köhricht, Die Pastorellen, ZRG VI, 290—296 (dort S. 291 A. auch nähere Angabe der Quellen).

15 Zu der Zeit als Ludwig IX. von Frankreich auf seinem ersten Kreuzzuge bei Damiette in Gefangenschaft geraten war, trat 1251 in den Gegenden des nördlichen Frankreichs ein Mann auf, der als Meister Jakob aus Ungarn bezeichnet wurde, über dessen früheres Leben nichts Sicheres bekannt ist (entlausener Cistercienser? es wurde viel über ihn gefabelt); er war der lateinischen, deutschen und französischen Sprache mächtig und
20 ein geschickter Demagog, ohne das Talent eines wirklichen Führers zu besitzen. Mit dem Vorgeben, von Gott gesandt zu sein, um einen neuen Zug zur Befreiung des heiligen Landes zu unternehmen, aber nicht mit Rittern und Vornehmen, sondern mit dem geringen Volk, durch welches Gott helfen wolle, gelang es ihm, die Massen in Bewegung zu bringen. In Menge strömte ihm das Landvolk zu, besonders die Hirten, woher der
25 Name des Aufstandes; bis zu 100 000 Mann sollen die Scharen angewachsen sein, die sich in 50 Fähnlein teilten. An Visionen, angeblichen Engelserscheinungen u. s. w. fehlte es nicht. Anfangs setzte man auch in höheren Kreisen Hoffnungen auf das Unternehmen, und selbst die Königin Blanka, Mutter Ludwigs IX. und damals Regentin, zeigte sich ihm günstig, weil sie von dem beabsichtigten Kreuzzuge Hilfe für ihren Sohn erwartete.
30 Aber bald genug enthüllte sich der gewaltthätige und revolutionäre Charakter der Bewegung; man begann mit Verfolgung und Ausplünderung der Juden, man ging vom Schelten auf Welt- und Klostergeistlichkeit (auch auf die Bettelmönche als Heuchler und Landstreicher) zu Angriffen auf sie über. Zu Bourges wurde um Pfingsten eine Synode gesprengt, der Erzbischof verjagt, in Orleans kam es zu einem förmlichen Kampfe mit
35 der Geistlichkeit, in dem viele umkamen. Nun verhängten die Prälaten den Bann, und die Königin ergriff Maßregeln, durch welche die Massen, denen es an Ordnung und an selbstthätigen Führern fehlte, schnell gesprengt wurden; Jakob selbst fand dabei seinen Tod. Viele ließen sich übrigens jetzt von den Priestern das Kreuz geben und gingen nach dem Morgenlande. — Ohne Zweifel war im Anfang ein großer Teil wirklicher
40 Kreuzzugsbegeisterung vorhanden, dann aber, als die Massen anfangen, sich zu fühlen, kam der Haß gegen die Geistlichkeit, von der sie bedrückt und ausgefogen wurden, zu elementarem Ausbruch, und insofern sehen wir hier ein Symptom vorhandener sozialer Mißstände; von irgend einem Programm nach dieser Seite läßt sich jedoch nichts erkennen.

Eine ähnliche und mit dem gleichen Namen bezeichnete Bewegung entstand etwa zwei
45 Menschenalter später, und auch diesmal schloß sie sich an Kreuzzugsgedanken an. König Philipp V. hatte 1319 dem Papste Johann XXII. den Wunsch ausgesprochen, einen solchen Zug zu unternehmen, der Papst hatte jedoch mit Hinweis auf die ungünstige Weltlage abgeraten. Aber der Gedanke verbreitete sich im Volke, und fand besonders bei den niederen Klassen Anklang. Ohne daß ein einzelner Führer besonders hervorgetreten
50 wäre, vereinigten sich Volksmengen, hielten Umzüge mit Kreuzesfahnen, besuchten gemeinsam die Kirchen und sammelten Geldbeiträge. Bald aber wurde die besonnene Haltung verlassen; Weiber und Kinder nahmen teil; es kam zu Ausschreitungen, und als deshalb hier und da einige gefangen gesetzt wurden, wurden sie von ihren Genossen gewaltsam befreit, wie das auch in Paris geschah. Bei dem weiteren Zuge nach Süden
55 wurden in den Gegenden von Toulouse und Carcassonne Gewaltthatigkeiten gegen die Juden verübt, aber auch Christen und selbst Kirchen blieben nicht verschont; Ende Juni 1320 waren sie zu Albi, dann wendeten sie sich gegen Avignon und setzten den Papst

in Schrecken. Nun aber sammelte der Seneschall von Carceffonne Truppen, denen sie bald erlagen; die Gefangenen wurden in Menge hier und da zu zwanzigen und dreißigen aufgehängt und damit die Bewegung erstickt. S. M. Deutsch.

Pataria. — Quellen: Arnulfi gesta archiepiscoporum Mediolanensium, MG SS VIII p. 1 ff.; Landulfi historia Mediolanensis, ib. p. 32 ff.; Andreas vita Arialdi, MSL 5 143 p. 1437 ff.; Bonizo v. Sutri, Liber ad amicum: MG Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti tom. I, Hannoverae 1891, p. 568 ff. Litteratur: C. Segel, Geschichte der Städteverfassung von Italien II, Leipzig 1847, S. 140 ff.; Baech, Die Pataria in Mailand 1056—1077, Sondershausen 1872; A. Krüger, Die Pataria in Mailand, I. II. Progr. d. Friedrichsgymnasiums, Breslau 1873. 1874; B. Wichertiewicz, 10 Die kirchliche Stellung der Erzbischöfe v. Mailand zur Zeit der Pataria. Diss. Breslau 1875; J. Wattendorf, Papst Stephan IX., Paderborn 1883; G. Meyer von Konow, Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Heinrich IV., Bd I, Leipzig 1890, S. 669 ff.; C. F. v. Hefele, Conciliengeschichte 2. Aufl., Bd IV. V, Freiburg i. Br. 1879. 1886; W. v. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit III. Bd 5. Aufl., Leipzig 1890; A. Dreschner, Kultur- und Sitten- 15 geschichte der italienischen Geistlichkeit im 10. und 11. Jahrhundert, Breslau 1890; C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII, Leipz. 1894, S. 244 ff. 264 f. 447 ff.; W. Martens, Gregor VII., Leipzig 1894; A. Hauck, KG Deutschlands III, Leipzig 1896, S. 692 ff. 747 ff.

Mailand hatte unter seinem Erzbischof Aribert (1018—1045) unruhige Zeiten erlebt, erst den Kampf des hohen Adels, der Kapitäne, gegen den niederen Adel, die 20 Valbassoren, der mit dem Sieg der Letzteren endete, dann den Kampf des vereinigten Adels gegen die Bürger, in dem diese ihre Freiheit behaupteten. Daß die Macht des Erzbischofs unter diesen Wirren stark verkürzt worden war, und sein von dem deutschen König bestellter Nachfolger Wido nicht der Mann war, sie unter den außerordentlich schwierigen Verhältnissen, die er vorfand, zurückzuerobern, wurde für die Folgezeit ver- 25 hängnisvoll, da die Gegensätze zwischen den verschiedenen Schichten der Bevölkerung durchaus nicht ausgeglichen waren und die Unzufriedenheit mit der deutschen Herrschaft sich zwar zur Zeit Heinrichs III. nicht hervorwagte, aber in ihrer Stärke offenbarte, sobald dessen kraftvolles Regiment von der Regentschaft der Kaiserin Agnes an Stelle des unmündigen Heinrich IV. abgelöst wurde (Baech S. 12 ff.). Noch in demselben Jahr 30 1056 brachen aufs neue Unruhen in Mailand aus, die zwar einen anderen Charakter als die bisherigen Kämpfe trugen, insofern als jetzt kirchliche und religiöse Fragen zeitweise in den Mittelpunkt traten, aber doch mit ihnen aufs engste verknüpft waren.

Ariald, ein mailändischer Diakon aus dem Stande der Valbassoren, erkannte den Widerspruch zwischen dem göttlichen Gesetz und dem damaligen weltlichen Treiben des 35 Klerus, und begann, zuerst in Varese, einem Ort zwischen dem Lago Maggiore und dem Comersee, dann in Mailand selbst dagegen zu predigen, vor allem gegen das Zusammenleben der Geistlichen mit Frauen (Arnulph III 10; Andreas c. 3. 4. 11). Von großer Bedeutung war es, daß Landulph aus dem Stande der Kapitäne sich ihm anschloß, ein Mann von hoher rednerischer Begabung, der mit der Befriedigung seines Dranges nach 40 öffentlicher Wirksamkeit nicht wartete, bis er die Priesterweihe empfangen, sondern sich in die Agitation hineinstürzte und die Führung an sich riß. Auch der Presbyter Anselm wurde gewonnen, der 1057 den bischöflichen Stuhl von Lucca bestieg, und der Münzmeister Nazarius, der durch seinen Reichtum sich nützlich machte. Daß es um den Mailänder Klerus wesentlich schlechter stand als um die Geistlichkeit anderer Städte 45 Italiens wird schwerlich anzunehmen sein. Es wird ihm vielmehr nachgerühmt wissenschaftlicher Sinn, Sorgfalt in der Gestaltung des Gottesdienstes und Tüchtigkeit im Predigen, ernste Lebenshaltung und Übung der Werke der Barmherzigkeit. Daß aber in ihren Kreisen nicht selten die Priester regelrechte Ehebündnisse eingingen, belastete sie nach dem Urteil der Zeitgenossen hier so wenig als anderwärts; auch über die besondere Ver- 50 schuldung des mailändischen Klerus auf dem Gebiet der simonistischen Vergehen ist das Urteil nicht leicht, wenn man deren Verbreitung und Gestaltung um die Mitte des 11. Jahrhunderts in Betracht zieht (Mirbt, Publizistik S. 313 ff.). Aber die Mailänder Reformatoren waren derartigen Erwägungen begreiflicherweise nicht zugänglich, sondern verfolgten nur das eine 55 konkrete Ziel, die als Laster erkannten Unsitten zu beseitigen und, wenn nötig, ihre Abstellung zu erzwingen. Dieser Fall trat ein. Die Art des Vorgehens zeugte von einer beispiellosen Erbitterung. Von Landulph ging die Rede, er habe die Sakramente der verheirateten Priester „Hundemist“ und ihre Kirche „Pferdeställe“ genannt (Arnulph MG SS VIII 19. 21). Zu dieser Verhöhnung gesellte sich bald der Appell an die niedrigsten Instinkte der Masse und die offene Predigt der Revolution. Der Besitz der wider- 60

spenstigen Geistlichen wurde der Plünderung des Pöbels überlassen (Arnulph III 11) und nun „erhob sich das Volk gegen den Klerus“ (ib. III 12), das Volk d. h. nicht nur der Bürgerstand, sondern gerade die niedrigsten Schichten der Bevölkerung, die Armen und Verschuldeten, die Handwerker, die Eseltreiber (Bonizo VI l. c. p. 591). Landulph konnte es wagen, einen von dem Erzbischof selbst geleiteten Gottesdienst tumultarisch zu stören; die Geistlichen werden gezwungen, sich schriftlich zu keuschem Leben zu verpflichten, die verheirateten entfernt man mit Gewalt von den Altären, ihre Wohnungen werden gestürmt. Der Mailänder Klerus, von seinem Erzbischof nicht geschützt, wendet sich nach fruchtlosen persönlichen Verhandlungen mit Arialb und Landulph an die Suffraganbischöfe des Mailänder Sprengels, und als sie auch hier keine Hilfe finden (Arnulph c. 12), an den Papst. Auf Befehl Victor's II. (vgl. Meyer v. Knonau I S. 672) trat nun eine Bischofsversammlung zu Fontanetum in der Nähe von Novara zusammen, aber Arialb und Landulph ließen sich auch durch den hier gegen sie verhängten Bann nicht einschüchtern (Arnulph III 13). Vielmehr schritten sie dazu fort, ihre Anhänger als Partei zu organisieren (Andr. c. 47), auch nach außen erschienen sie jetzt als eine solche. Von gegnerischer Seite erhält sie den Namen Pataria. In Bezug auf diese schon von den Zeitgenossen verschieden gebedeutete Parteibezeichnung berichtet Arnulph III c. 13: *Hos tales cetera vulgaritas hyronice Patarinos appellat* und bemerkt IV c. 11: *vocabulum patarinum non quidem industria sed casu est prolatum*, um dann die ihm selbst nicht befriedigende Etymologie hinzuzufügen, daß das Wort von dem griechischen *Pathos* herstamme, was lateinisch *perturbatio* heiße, also *perturbatores* bedeute. Bonizo schrieb lib. VI l. c. p. 591: *symoniaci . . . eis paupertatem improperantes, paterinos id est pannosos vocabant* („Lumpen“). Wahrscheinlich stammt die Bezeichnung von dem Quartier im Centrum Mailands, wo es noch im 18. Jahrhundert eine Straße der Pataria gab, der Händler mit alten Kleidern, da eben hier die *innumerabilis virorum ac mulierum caterva* wohnte, die (Arnulph c. 13) Landulph zu begleiten pflegte (vgl. Krüger S. 20f., Meyer v. Knonau I S. 672f.). Unter Stephan IX. erfuhr diese patarenische Bewegung noch einen weiteren Ausschlag, sie nahm in ihr Programm die Bekämpfung der Simonie auf, entwarf eine Fidesformel, durch die der Klerus ihr wie dem Mikolaitismus entsagen sollte, und erreichte durch eine Reise Arialb's nach Rom, daß nicht nur der Beschluß von Fontanetum stillschweigend ignoriert wurde, sondern der apostolische Stuhl durch die Sendung Hildebrands offen seine Sympathien zu erkennen gab (Nov. 1057 vgl. Meyer v. Knonau I S. 72). Papst Nikolaus II. ging noch einen Schritt weiter, als er Petrus Damiani und Anselm von Lucca 1059 mit der Legation nach Mailand betraute, denn diese Männer erreichten ihre Demütigung der Mailänder Kirche durch eine rückhaltlose Parteinahme für die patarenische Bewegung (vgl. N. Nikolaus II. Bd XIV S. 74, 10 ff.). Unter Alexander II. war ihr anfangs die Erhebung des Bischofs Cadalus von Parma zum Gegenpapst nachteilig, da ihre Gegner daraus neuen Mut zum Widerstand schöpften, auch verlor sie ihren Vorkämpfer Landulph, der einem Lungenleiden erlag — das Todesjahr ist nicht zu ermitteln — aber Arialb gelang es, in der Person Erlembald's, dem Bruder des Verstorbenen, einen ausgezeichnet qualifizierten Nachfolger zu gewinnen. Dadurch, daß Erlembald erst nach Rom ging, ehe er dem Ruf Folge leistete, erhielt sein Eintritt in die Führerstellung erhöhte Bedeutung; er hat alle auf ihn gesetzten Hoffnungen erfüllt. Unter seiner Leitung wächst die Zahl der Patarener gerade aus den höheren Ständen, und aufs neue beginnen die Angriffe auf die verheiratete und simonistische Geistlichkeit und die Störung ihrer Gottesdienste. Die Autorität Rom stand hinter ihm und er fühlte sich als sein Diener, hatte ihn doch Alexander II. durch die Überreichung eines Banners gewissermaßen zum Streiter der Kirche bestellt. Im Frühsommer 1066 hatte die Spannung der Mailänder Bevölkerung eine unerträgliche Höhe erreicht, so daß es nur noch eines Anstoßes bedurfte und zwischen Patarenern und Antipatarenern brach der offene Kampf aus; das Pfingstfest am 4. Juni brachte ihn. Als Erzbischof Wido gegen die von seinen Gegnern in Rom erwirkte Exkommunikation im Dom vor dem Volk Klage führte, brach der patarenische Pöbel wider ihn los, fügte ihm in der Kirche selbst schwere Mißhandlungen zu und stürmte dann den erzbischöflichen Palast. Diese wilden Exzesse führten endlich zu einer kräftigen Reaktion der übrigen Bürgerschaft. Erzbischof Wido konnte es wagen, über die Stadt das Interdikt auszusprechen bis Arialb sie verlassen haben würde und er erreichte, daß der große Agitator in der That das Feld räumte. Am 27. Juni ist Arialb auf Veranlassung einer Richte des Erzbischofs auf einer Insel des Lago Maggiore grausam ermordet worden (Andreas S 61; Arnulph c. 20). Die ungünstige Rückwirkung dieses Ereignisses auf die Lage der Pataria in Mailand war nicht von Dauer. Erlembald

hat bereits im folgenden Jahr 1067 durch neue eidliche Verpflichtungen seinen Anhang soweit konsolidiert, daß er die alte Praxis tumultarischen Vorgehens gegen die ihm entgegenstehenden Geistlichen wieder aufnehmen kann, die feierliche Einholung und Beisetzung der Leiche Arialds in der Kirche San Celso in Mailand am 27. Mai (Andreas § 74, Donizo VI l. c. p. 597) weiß er mit großem Geschick für seine Parteizwecke auszubenten, außerdem hat die 5 patarenische Propaganda eben jetzt nicht unbedeutende Erfolge außerhalb der Stadt zu verzeichnen, Cremona wird gewonnen, auch Piacenza. Auf der anderen Seite wurde freilich durch Alexander II. weiteren Ausschreitungen jetzt ein Ziel gesetzt, indem zwei nach Mailand gesandte Kardinäle Bestimmungen trafen, die den sich vergehenden Priester der Volksjustiz entzog und vor das geistliche Gericht stellte und damit auch dem Erzbischof 10 Wido — von seinem Bann war nicht mehr die Rede — wieder die Möglichkeit einer geordneten Verwaltung seiner Kirche eröffneten; allerdings nur für kurze Zeit, so daß Erzbischof Wido auf sein Amt freiwillig verzichtete. Mailand aber kam dadurch nicht zur Ruhe, vielmehr trat jetzt die patarenische Bewegung in ein neues Stadium ihrer Entwicklung, indem sie den Anweisungen Hildebrands folgend nunmehr ihr Reformprogramm auf 15 die Beseitigung der königlichen Investitur ausdehnte. Als der von Erzbischof Wido zu seinem Nachfolger ausersehene Kleriker Gottfried sich in Deutschland von Heinrich IV. die Investitur geholt hatte, wurde ihm bei seiner Rückkehr der Antritt des Amtes unmöglich gemacht. Der von Alexander II. gegen ihn wegen angeblicher Simonie und gegen Erzbischof Wido wegen unerlaubter Amtsniederlegung verhängte Bann that seine Wirkung. 20 Gottfried muß sich nach dem nordwestlich von Mailand gelegenen Castiglione auf seinen Erbsitz zurückziehen, wo er von Erlembald und seinem Anhang regelrecht belagert wird, bis eine große Feuersbrunst in Mailand am 3. oder 12. März 1071 die Bürger zum Abzug zwingt. Auch das Ableben Widos (22. August) verbesserte seine Aussichten nicht. Vielmehr konnte Erlembald es wagen, am 6. Januar 1072 im Beisein eines römischen Legaten an 25 seiner Statt einen jungen Mailänder Kleriker namens Atto zum Erzbischof wählen zu lassen. Allerdings nahm dieser Tag ein trauriges Ende, indem der Neugewählte durch eine tumultarische Erhebung der über die Vernachlässigung früherer, in Bezug auf die Beisetzung des erzbischöflichen Stuhles getroffenen Abmachungen erregten Bürgerschaft gezwungen wurde, durch einen Eidschwur für alle Zukunft auf dieses Amt zu verzichten. 30 Aber auch dieser Mißerfolg vermochte nicht die Machtstellung Erlembalds zu erschüttern. Schon den folgenden Tag hatte er wieder die Herrschaft über die Stadt in der Hand, sein Anhang erfuhr erneute Verstärkung, eine Synode zu Rom erklärte den Eid Attos für unverbindlich (Arnulf IV c. 2) und zugleich wurde der deutsche Hof um seine Zustimmung zu seiner Wahl angegangen (Meyer v. Kononau II S. 179). Aber Heinrich IV. 35 gab nicht nach, trat vielmehr jetzt energisch auf die Seite Gottfrieds und veranlaßte dessen Weihe auf der Synode zu Novara. — Mit Gregor VII. bestieg ein langjähriger Freund und Berater der Pataria den päpstlichen Stuhl und wenn auch am Anfang seiner Regierung sich günstige Aussichten auf eine friedliche Verständigung mit dem König in Bezug auf den Mailänder Bistumsstreit infolge seines Briefes an den Papst (Gregorius 40 VII. Registrum I 29 a; Jaffé, Bibliotheca rerum germanicarum t. II p. 46 ff.) eröffneten, so haben doch die Beziehungen Gregors zu Erlembald darunter nicht gelitten, und dieser strenuissimus miles Christi, wie Gregor ihn nennt (Reg. I 27), hat in Rom die ihm von dieser Seite gebührende Schätzung gefunden. In Mailand selbst wurde freilich seine Gewaltherrschaft auf die Dauer unerträglich, so 45 daß sich ein Gegenbund bildete, dessen Mitglieder sich eidlich verpflichteten, die Gerechtigkeit und die Ehre des hl. Ambrosius wiederherzustellen und als Erzbischof den von dem König dazu Bestellten anzuerkennen (Arnulph c. 10). Bei dem ersten Zusammenstoß mit diesen Antipatarenern ist Erlembald nach Osnabrück 1075 ums Leben gekommen. (Zu den Berichten über den Hergang und der Beurteilung seines Todes vgl. Meyer v. Kononau I 50 S. 476 Anm. 43); dieses Datum bezeichnet zugleich das Ende der Pataria als geschlossener Partei, wenn es auch an Versuchen Gregors, sie 1076 neu zu beleben, nicht gefehlt hat (Reg. III 15, IV 7; Jaffé, Reg. 4989. 5007).

Die Geschichte der Pataria umspannt also einen Zeitraum von nur 20 Jahren, aber ihre Wirkungen beschränken sich nicht auf das kirchliche Gebiet, sie waren ebenso 55 kirchenpolitischer Natur und greifen hinüber in die Sphäre der rein politischen Verhältnisse. Zunächst war sie der Träger jener großen, in der Mitte des 11. Jahrhunderts einsetzenden und auf die Hebung des kirchlichen Lebens abzielenden Reformbewegung deren Triumph in Oberitalien wesentlich ihr Verdienst war; sie hat ferner den Stuhl des hl. Ambrosius der Autorität des römischen Bischofs unterworfen und damit diesem die 60

Lombardei erobert; sie hat endlich für den späteren großen Kampf zwischen Papsttum und deutschem Kaisertum ein wichtige vorbereitende Rolle gespielt, indem infolge der Beseitigung des erzbischöflichen Regiments in Mailand und infolge der aus dem kirchlichen Kämpfen hervortwachsenden gegenseitigen Anerkennung der Stände die Einheit und Selbstregierung der republikanischen Gemeinde begründet wurde (Hegel II S. 155).

In späterer Zeit findet sich der Name „Patarener“ unter den zahlreichen Bezeichnungen katharisch gearteter Ketzer. Auf einen inneren Zusammenhang zwischen den Alt-Patarenern und den Neu-Patarenern ist aber daraus nicht zu schließen, da die Festhaltung eines zum allgemeinen Schmähwort verblähten Namens (vgl. die Entwicklung des Wortes simoniacus) erklärlich ist und der Ursprung der Pataria, wie oben berichtet, ein anderer war. Allerdings macht schon der mailändische Geschichtsschreiber Landulph der Ältere den Versuch, seine Gegner mit diesem Titel zu belasten und bringt die Partei Arials mit Gerhard v. Monteforte, dem Haupt der lombardischen Katharer in Verbindung (Historia Mediolanensis lib. III c. 18, MG SS VIII p. 87, ³⁵), aber diese Verdächtigung kann bei der tendenziösen Art dieses Berichterstatters keinen Anlaß geben, die oben vertretene Auffassung der Anfänge der Pataria aufzugeben (vgl. J. v. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters I, München 1890, S. 128f.).

Carl Mirbt.

Paten f. d. A. Taufe.

20 Patena f. d. A. Gefäße, gottesdienstliche Bd VI S. 413, 59 ff.

Patriarchen in der christlichen Kirche. — Litteratur: Bingham, Orig. I p. 232 sqq.; Augusti, Denkwürdigkeiten, Bd XI S. 148 ff.; Hinschius, System des katholischen Kirchenrechtes I (1869), S. 538 ff., hier auch eine genaue Litteraturangabe; Friedberg, Lehrbuch des kath. und ev. Kirchenrechts, 5. Aufl. (1903) S. 30 f.; Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts I (1878), S. 424 ff.; Sohm, Kirchenrecht I (1892) S. 400 ff.; Lübeck, Reichsteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des 4. Jahrhunderts, Münster 1901. Vgl. auch Rattenbusch, Vergl. Konfessionkunde I (1892) S. 79 ff. u. ö.

Πατριάρχης kommt im 4. Jahrhundert als ein den Bischöfen beigelegter Ehrenname vor (Belege bei Suicer. Thesaur. II, p. 610 sq., bes. Greg. Naz. Orat. 42 [32], 23: *προεβντέρων επισκόπων οικειώτερον δὲ πατριαρχῶν εἶπειν σφραγὰς δημοσίας κτλ.* So in Gallien noch im 5. und 6. Jahrh. vgl. Vit. Romani c. 2: *Hilarius venerabilem Celidonium supradictae metropolis (Besançon) patriarcham . . . a sede episcopali . . . deiecerat.* A. S. Boll. Febr. III, 742. Greg. Tur. H. Fr. 5, 20 S. 217 von Nicetius von Lyon). Später, nachdem die Bischöfe von Alexandria, Antiochia, Konstantinopel und Jerusalem sich über die Metropolen erhoben hatten und an die Spitze größerer kirchlicher Provinzen getreten waren, wird Patriarch der Titel für die Bischöfe der genannten Städte.

Die Fortbildung der kirchlichen Verfassung, die in der Entstehung der Patriarchate liegt, geschah nach Analogie, wenn auch nicht eigentlich im Anschluß an die politische Einteilung des Reichs. Es gliederte sich seit Diokletian und Konstantin in 4 Präfecturen, diese in eine Anzahl Diöcesen, die letzteren in die Provinzen oder Spathien. Die Praefectura Orientis umfaßte die Diöcesen Orients, Asia, Pontus und Thracia mit den Hauptorten Antiochia, Ephesus, Cäsarea Cappadocia und Heraklea (s. Mommsen in den *Abh.* 1862, S. 389 ff. Wie den Stadtgebieten die Bistümer, so entsprachen den Provinzen die Sprengel der Metropolen (s. d. Art. Erzbischof Bd V S. 489), kirchliche Verbände dagegen, die den Diöcesen entsprochen hätten, gab es anfangs nicht. Frühzeitig bemerkt man nun das Bestreben der Metropolen hervorragender Städte, ihre Gewalt über die Grenzen ihres Sprengels auszudehnen und einen Einfluß über mehrere Metropolitanbezirke zu erringen. In Alexandria war dieses Ziel im Beginn des 4. Jahrhunderts erreicht. Daß Alexandria bei der Entstehung der Patriarchate in erster Linie steht, ist deshalb besonders bemerkenswert, da Agypten damals politisch noch nicht eine eigene Diöcese bildete, sondern zur Diöcese des Orients gehörte; es wurde erst nach 365 zu einer eigenen Diöcese erhoben (vgl. Mommsen S. 496). Was Alexandria errungen hatte, erkannte die nicänische Synode in ihrem 6. Canon an: *τὰ ἀρχαῖα ἔθνη κρατεῖτω τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν Ἀλεξανδρείας ἐπισκοποῦν πάντων τούτων ἔχει τὴν ἐξουσίαν, ἐπειδὴ καὶ τῶ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σινηθὲς ἐστίν, ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ Ἀντιόχειαν, καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ προεβεία σὺν*

ξεοθαί ταῖς ἐκκλησίαις (Mansi II, p. 670). So wenig klar die Fassung dieses Kanons ist, so steht doch fest, daß nach ihm der alexandrinische Bischof gewohnheitsmäßig eine Obergevalt über mehrere Eparchien hatte. Man könnte nun an eine Ausdehnung des alexandrinischen Metropolitan Sprengels über mehrere Provinzen denken; allein, das ist dadurch ausgeschlossen, daß die Pentapolis ihren Metropolitanen in Ptolemais hatte (Synes. ep. 67 opp. ed. Pet. p. 210). Während demnach der Bischof von Alexandria für Ägypten Metropolitan war, besaß er für die Pentapolis und, wie man nun annehmen darf, auch für Libyen und die Thebais eine den Metropolitanen übergeordnete Gewalt. Ihren Inhalt giebt der nicänische Kanon nicht an; man lernt ihn aus der Geschichte des meletianischen Schismas kennen. Meletius (vgl. d. Art. Bd XII S. 558) war Bischof von Lykopolis in der Thebais. Epiphanius (haer. 69, 3 vgl. 68, 1) hält ihn für den Metropolitan dieser Provinz, wahrscheinlich mit Recht. Meletius ignorierte nun konsequent die Rechte von Alexandria. Bei seinem Verfahren gegen die Gefallenen nahm er keine Rücksicht auf die von Petrus von Alexandria aufgestellten Grundsätze (dessen Bönitentialschreiben bei Mansi I, p. 1270; über die Stellung des Meletius vgl. den freilich 15 wirren Bericht des Epiphanius h. 68, 1 ff.). Er ordinierte in fremden Bistümern, ohne die Rechte der Bischöfe und des „großen Bischofs und Vaters“ von Alexandria zu beachten (Schreiben des Hesychius zc. an Meletius bei Routh, Reliq. sac. III, 381 sq.). Die Folge war, daß Petrus von Alexandria eine gemeinsame Synode der Bischöfe hielt und auf ihr Meletius absetzen ließ; dieser erkannte das Urteil nicht an; seitdem bestand 20 die Spaltung (Athan. Apol. c. Ar. 59). Man sieht: der Bischof von Alexandria nahm folgende Rechte in Anspruch: 1. verbindliche Bestimmungen hinsichtlich der Disziplin zu erlassen, 2. gemeinsame Synoden der mit ihm verbundenen Metropolitan Sprengel zu halten, 3. mit der Synode über die Bischöfe zu richten, dazu 4. bei Erledigung von Bistümern die Aufsicht über die Verwaltung derselben zu führen (vgl. Routh S. 383: Si forte quidam persuadebant tibi decentes de nobis finem esse factum; quod nec tibi ipsi erat ignotum, quod essent multi euntes et redeuntes ad nos, qui poterant visitare; etsi hoc fuisset, oportebat te majoris patris [des Bischofs von Alexandria] expectare iudicium et huius rei [der Ordinationen] permissionem). Die *ἐξουσία*, die der nicänische Kanon im Sinne hat, bestand also in dem Oberaufsichtsrecht über das kirchliche Leben der Diöcesen, die Person und das Verhalten der Bischöfe; dazu kam noch das Recht der Ordination der Bischöfe im ganzen Bezirk, das die späteren Patriarchen nachweislich übten (s. u.), und das wohl auch die früheren schon besaßen. Eine Grenze hatte die Macht des alexandrinischen Bischofs an den Befugnissen der Metropolitanen. Sie wahrte der weitere Satz des 6. nicänischen Kanons vor völliger Absorption: *καθόλου δὲ πρόδηλον ἐκείνο δι' εἰ τις χωρὶς γνώμης τοῦ μητροπολίτου γένοιτο ἐπίσκοπος τὸν τοιοῦτον ἢ μεγάλη σύνοδος ὡρίσῃ μὴ δεῖν εἶναι ἐπίσκοπον*. Denn man hat keinen Grund, bei dem Metropolitan hier an den alexandrinischen Bischof zu denken. Daß die Metropolitanrechte in diesem eingeschränkten Maße in Ägypten auch später fortbestanden, sieht man aus dem 76. Briefe des Synesius: der Patriarch Theophilus ordiniert den Bischof von Olbia, aber der Metropolitan Synesius erklärt sein Einverständnis hinsichtlich der Person des neuen Bischofs (S. 222 f.).

Ähnliche Verhältnisse wie in Alexandria bestanden in Rom und wahrscheinlich auch in Antiochia, vgl. Conc. Const. can. 2. Darf man von späteren Verhältnissen zurückschließen, so war die Macht des Bischofs von Antiochia insofern geringer als die des alexandrinischen Bischofs, als er nur die Metropolitanen, nicht aber die Bischöfe selbst ordinierte; die Ordination der letzteren durch den Metropolitan war jedoch gebunden an sein Vorwissen und seine Zustimmung (Innoc. I. ep. XVIII, ad Alex. Ant. Mansi III, 1054 sq.).

Dies, d. h. der Einfluß der Metropolitanen hervorragender Städte auf die benachbarten Metropolitan Sprengel, ist der Anfang der Patriarchalverfassung. Es lag nun in der Natur der Sache, daß das Bestreben hervortreten mußte, die begonnene Bildung größerer kirchlicher Verbände durchzuführen, d. h. der kirchlichen Metropolitanverfassung eine kirchliche Diöcesanverfassung überzuordnen. Es ist nicht unmöglich, daß der Anstoß dazu von der staatlichen Seite ausging (Kattenbusch S. 84), der eigentliche Motor aber war ohne Zweifel der Ehrgeiz der Bischöfe der Hauptstädte. Bei der ganzen Entwicklung bleibt das Abendland außer Betracht; hier standen das überwiegende Ansehen Roms und dessen Ansprüche auf den Primat hindernd im Wege; dagegen gelangte im Morgenland jenes Bestreben zum Ziele und zwar bereits auf der Synode von Konstantinopel 381. Der 2. Kanon trifft Bestimmungen über diese Verhältnisse; er lautet: *τοὺς ὑπὲρ διοίκησιν ἐ*

ταῖς ὑπερορίοις ἐκκλησίαις μὴ ἐπιέναι μηδὲ συγγέειν τὰς ἐκκλησίας· ἀλλὰ κατὰ τοὺς κανόνας τὸν μὲν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον τὰ ἐν Αἰγύπτῳ μόνον οἰκονομεῖν, τοὺς δὲ τῆς ἀνατολῆς ἐπισκόπους τὴν ἀνατολὴν μόνην διοικεῖν, φυλαττομένων τῶν ἐν τοῖς κανόσι τοῖς κατὰ Νίκαιαν πρεσβείων τῇ Ἀντιοχείῳ ἐκκλησίᾳ, καὶ τοὺς τῆς Ἀσιανῆς διοικήσεως ἐπισκόπους τὰ κατὰ τὴν Ἀσίαν μόνην οἰκονομεῖν, καὶ τοὺς τῆς Ποντικῆς τὰ τῆς Ποντικῆς μόνον καὶ τοὺς τῆς Θρακίης τὰ τῆς Θρακικῆς μόνον οἰκονομεῖν (Mans. III, 560). Wie ersichtlich sind hier für das Morgenland fünf größere Komplexe vorausgesetzt, deren Grenzen bei allem kirchlichen Handeln beobachtet werden sollen: Ägypten, Orien, Asien, Pontus, Thracien; der kirchlichen Einteilung aber wird ausdrücklich die politische zu Grunde gelegt. Der Kanon soll das Übergreifen in fremde Sprengel verhüten; ein solches aber ist nur denkbar bei Alexandria und Antiochia; demnach ist der Kanon gerichtet gegen das weitere Vordringen dieser Bischöfe, und die Anerkennung von Asien, Pontus und Thracien als geschlossener kirchlicher Gebiete hat die Bedeutung, daß die Bischöfe von Antiochia und Alexandria auf die Diöcesen Ägypten und Orient beschränkt werden. Daß dies im Interesse von Konstantinopel geschah, zeigt der dritte Kanon (τὸν μέντοι Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεία τῆς τιμῆς μετὰ τὸν τῆς Ρώμης ἐπίσκοπον διὰ το εἶναι αὐτὴν νέαν Ρώμην). Konstantinopel war also bereits an der Stelle Herakleas an die Spitze der thracischen Diöcese getreten.

Es ist verständlich, daß die Bischöfe von Ephesus und Cäsarea Cap., der Hauptstädte der Diöcesen Asien und Pontus, den übrigen Patriarchen gegenüber sich in ungünstigerer Stellung befanden. In der That konnten sie sich auch nicht lange als gleichberechtigt halten. Erben ihrer Macht waren die Bischöfe von Konstantinopel. Nachdem einmal die Reichseinteilung als entscheidend anerkannt war, mußte ihnen die Bedeutung Konstantinopels als Hauptstadt zu Hilfe kommen. Ihr Ziel erreichten sie durch das Konzil von Chalcedon; der 28. Kanon bestimmte, τοὺς τῆς Ποντικῆς καὶ τῆς Ἀσιανῆς καὶ τῆς Θρακικῆς διοικήσεως μητροπολίτας . . . χειροτονεῖσθαι ἀπὸ τοῦ ἀγιωτάτου θρόνου τῆς κατὰ Κωνσταντινούπολιν ἀγιωτάτης ἐκκλησίας (Mansi VII, 369). Dadurch waren Pontus und Asien in das gleiche Abhängigkeitsverhältnis zu Konstantinopel gesetzt, in dem sich Thracien befand. Die Bischöfe von Ephesus und Cäsarea hörten auf, dem von Konstantinopel gleichgestellt zu sein. Wenn hierdurch aus den fünf Patriarchaten drei wurden, so kam gerade in Chalcedon ein neuer hinzu, der von Jerusalem. Jerusalem hatte schon in Nicäa einen gewissen Ehrenvorrang erhalten unter ausdrücklicher Wahrung der Rechte des Metropolitens von Cäsarea Pal., can. 7, Mansi II, 672, vgl. den Art. Jerusalem Patriarchat Bd VIII S. 699, 21. Die jerusalemitischen Bischöfe griffen daraufhin gelegentlich in dessen Rechte ein (Maximus hält eine Synode Soer. h. e. II, 24). Auf der Synode von Ephesus 431 folgte der Versuch, Jerusalem aus dem Verbande der Diöcese des Orients zu lösen; er war noch vergeblich (Leo M. ep. CXIX, 1, ad Max. Ant. Mans. VI, 240). Dagegen gelang er mit Hilfe des Kaisers Theodosius II., der Palästina, Phönicien und Arabien von der orientalischen Diöcese löstrennte und dem Stuhle von Jerusalem unterwarf. Antiochia protestierte; schließlich kam es zu einem Vergleich, wonach Phönicien und Arabien bei Antiochia verbleiben sollten, während die drei palästinensischen Eparchien Jerusalem zufielen. Die 7. Sitzung der Synode von Chalcedon bestätigte das Abkommen (Mans. VII, 178 sqq., vgl. d. A. Juvenal Bd IX S. 659, 58 ff.). Das Chalcedonensische Konzil ist für die Patriarchalverfassung auch dadurch von Bedeutung, daß es dem Ehrenvorrang, den Konstantinopel seit 381 besaß, eine Erweiterung der Macht hinzufügte, wodurch Konstantinopel sich tatsächlich über die andern Patriarchate erhob: can. 9 εἰ (τις) πρὸς τὸν τῆς αὐτῆς ἐπαρχίας μητροπολίτην ἐπίσκοπος ἢ κληρικὸς ἀμφοισθητοῖη καταλαμβάνετω ἢ τὸν ἔξαρχον τῆς διοικήσεως ἢ τὸν τῆς βασιλευούσης Κωνσταντινουπόλεως θρόνον καὶ ἐπ' αὐτῷ δικαζέσθω (Mans. VII, 361, vgl. can. 17 p. 375). Man sieht, die Appellation an den zunächst berechtigten Patriarchen ist nicht aufgehoben, aber Konstantinopel konkurriert mit ihm nach freier Wahl des betreffenden Appellanten, ein rechtlich höchst unklares Verhältnis, das sich nur als Frucht eines Kompromisses begreift.

In Chalcedon führten die Patriarchen noch den Titel Erarchen (can. 9; can. 17 steht dafür ἐπαρχος τῆς διοικήσεως, wenn hier nicht ein Schreibfehler vorliegt), der in Sardica (can. 6, Mans. III, p. 9) noch von den Metropolitens gebraucht worden war. Seitdem sich der Titel Patriarch für die Bischöfe von Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem fixierte (Schreiben Justinians II. an Papst Johann V. von 687, Mans. XI, 737, konstantinopolitanische Synode von 869, can. 21, Mans. XVI, 174),

blieb der Titel Erarch den Bischöfen von Ephesus und Casarea (vgl. die Unterschriften Mans. XI, 687 und 689); ihre Macht unterschied sich aber nicht wesentlich von der der Metropolit.

Über die gegenwärtige Lage der Patriarchate s. d. Art. Orientalische Kirche, Bd XIV S. 445 f.

Im Abendlande führten die Bischöfe von Aquileja und Grado den Titel Patriarchen. Der Patriarchat von Grado wurde 1451 nach Venedig verlegt, der von Aquileja aufgehoben. Später erhielten der Bischof von Lissabon und der von Goa den Titel Patriarch. Aber das alles ist gehaltlose Spielerei: denn dem Titel entspricht weder ein Recht noch eine Macht. Sand. 10

Patriarchen, Testamente der zwölf, s. d. A. Pseudepigraphen des N. T.

Patricius d. G., s. d. A. Keltische Kirche Bd X S. 207 ff.

Patrimonium Petri. — Quellen: Von mittelalterlichen Scriptoribus kommt vor allem der Liber Pontificalis (ed. L. Duchesne, Paris 1886, 1892) in Betracht. Für die übrigen Scriptoribus ist zu vergleichen: W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts, 2 Bde, 6. Aufl., Berlin 1893, 1894. — Außer den Scriptoribus sind die Briefe und Urkunden der Päpste wichtig, gesammelt von Phil. Jaffé und Wilh. Wattenbach in der Regesta Pontificum Romanorum (— 1198) 2 Bde, Leipzig 1885, 1888 (cit. als Jaffé-Kaltenbrunner, Jaffé-Ewald, Jaffé-Löwenfeld), und als Ergänzung die in den Nachrichten der R. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen seit 1896 veröffentlichten 20 Berichte über die Sammlung der älteren Papsturkunden. Für die Briefe kommt ferner die Abteilung „Epistolae“ der Monumenta Germaniae hist. in Betracht; wichtig namentlich der Codex Carolinus (auch ediert von Phil. Jaffé in den Monumenta Carolina = Bibliotheca Rerum Germanicarum, Tom. IV, Berolini 1867). Ferner die Sammlung von Briefformeln der päpstl. Kanzlei: Liber diurnus Romanorum Pontificum (ediert von Th. G. v. Sidel, 26 Vindobonae 1889, und von Achilles Ratti, Mediolani 1891). Die Papstbriefe und -Urkunden des 13. Jahrhunderts sind, allerdings sehr unvollständig, gesammelt von Aug. Potthast, Regesta pontificum Romanorum inde ab a. 1198 ad a. 1304, 2 Bde, Berlin 1874, 1875. Als Ergänzung dienen die großen französischen Publikationen der päpstl. Registerbände, die noch nicht vollendet sind. 90

Außerdem sind zu vergleichen die deutschen Kaiserurkunden: a) die Regesta imperii I (2. Aufl.) von Böhmer-Mühlbacher; V von Böhmer-Sider und Winkelmann; VIII von Böhmer-Huber, Innsbruck 1877 ff. b) In den MG = Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser Tom. I (Konrad I., Heinrich I., Otto I.), Tom. II (Otto II., Otto III.), Tom. III (Heinrich II., Arduin), Hannover 1879 ff. c) Ebendort die Constitutiones et Acta publica 85 imperatorum et regum Tom. I—III, 1893 ff. — Viel zu wenig sind bisher die Privaturkunden der älteren Zeit für die Geschichte des Patrimoniums nutzbar gemacht. Zusammenstellungen der wichtigsten italienischen Urkundenpublikationen finden sich bei J.-W., Regesta Pontif. Roman., Tom. I, p. XIII—XXVIII, und in der Ausgabe der Kaiserurkunden in den MG. Beachtenswert ist vor allem: Theiner, Codex diplomaticus domini temporalis s. sedis, Romae 40 1861. — Sehr wichtig ist: der Liber censuum sanctae Romanae ecclesiae des Cencius Camerarius v. Jahre 1192 (ed. Paul Fabre „Le Liber censuum de l'église Romaine. Texte, introduction et notes.“ Fasc. 1, Paris 1889; die Fortsetzung hat L. Duchesne übernommen. Einzuweisen ist immer noch wichtig die Ausgabe bei Muratori Antiquitates Italicae V [1741] p. 851—908). Die Hauptquellen für die Geschichte des Patrimoniums im späteren Mittel- 45 alter sind am besten einzusehen bei Muratori, „Rerum Italicarum scriptores“, Mediolani 1723—1751, 28 voll. und Muratori, „Antiquitates Italicae medii aevi post declinationem Romani imperii ad a. 1500“, Mediolani 1738—1742, 6 voll. Daneben sind zu Rate zu ziehen die zahlreichen Geschichten und Chroniken der zum Patrimonium gehörenden Städte und Landschaften, zum Teil aufgezählt bei Aug. Potthast, „Bibliotheca Historica medii aevi“ 50 Bd I, Berlin 1896, p. XXVI ff., vollständiger, doch mit Beschränkung auf die ältere Zeit, bei Jaffé-Wattenbach a. a. D.

Für die Neuzeit haben einen großen Wert namentlich die Gesandtschaftsberichte, besonders die der Venetier (ed. N. Barozzi e G. Berchet, Le relazioni degli stati Europei lette al senato dagli ambasciatori Veneziani nel sec. 17; darin die Relazioni di Roma 1877, 55 1879; und E. Alberi, Relazioni degli ambasciatori Veneti al senato, Firenze 1839—1862); ferner eine Reihe Memoiren und die Werke zeitgenössischer Historiker; am besten instruiert man sich auch heute noch über diese Quellen bei Leopold von Ranke, Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten, 9. Aufl., Leipzig 1889 (Gei. Werke 37—39).

Litteratur: Eine Arbeit über die gesamte Geschichte des Patrimoniums giebt es nicht. 80 Einen großen Teil der Geschichte behandeln die verschiedenen Geschichten der Stadt Rom, namentlich J. Gregorovius, „Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter“, 8 Bde, 4. Aufl.

- 1886 ff. Wo Gregorovius aufhört, setzt Ranke ein. Ferner Moriz Brosch, *Gesch. des Kirchenstaats*, Gotha 1880, 1882 (in der *Geschichte der europäischen Staaten von Heeren, Uta Giesebrecht*). Außerdem sind zu vergleichen die allgemeinen Werke über die *Geschichte der Kirchengeschichte des Mittelalters*, sowie die *Papstgeschichten*, *Biographien der einzelnen Päpste*.
- 5 *Geschichten Italiens* und einzelner italienischer Staaten etc. Auch die *Rechtsgeschichten* pflegen einzelne Fragen aus der Verfassungsgeschichte des Patrimoniums zu behandeln. — Sehr umfangreich ist die Litteratur zur sogenannten „römischen Frage“ d. h. zur Frage nach der Echtheit der Pippinischen und Karolingischen Schenkungen. Die ältere Litteratur über die Frage ist zusammengestellt bei L. Delsner, *Jahrbücher des fränk. Reiches unter König Pippin*, Leipzig 1871, S. 129; Abel-Simson, *Jahrbücher des fränk. Reiches unter Karl d. Gr.*, Leipzig 1888, Bd I S. 156 ff.; Wilh. Martens, *Die römische Frage unter Pippin und Karl d. Gr.*, Stuttgart 1881, S. V—IX. Die neuere Litteratur ist zusammengestellt und besprochen bei P. Kehr, „Die sogenannte Karolingische Schenkung von 774“ in der *HZ*, Bd 70 (1893), S. 388 Anm. 1; P. Kehr in *OgM*, Jahrg. 1895, S. 694 ff.; eine Aufzählung auch bei E. Mühlbacher, „Deutsche Geschichte unter den Karolingern“, Stuttgart 1896, S. 1 ff. Vgl. auch der Art. „Hadrian I.“ in dieser Encyclopädie, Bd VII S. 302 f. — Es genügt hier, die Hauptwerke zu nennen. Für die Echtheit der in der *Vita Hadriani I. des Liber pontificalis* angeführten Schenkung sind: J. Fider, *Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens*, Bd II (Jnnäbrud 1869), S. 329 ff.; L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, Tom. I, Introduction p. 234 ff.; P. Kehr a. a. O. — Gegen die Echtheit: Th. Siefel, *Das Privilegium Ottonis für die römische Kirche*, Jnnäbrud 1883, S. 132 ff.; P. Scheffer-Boichorst, *Pippins und Karls d. Gr. Schenkungsversprechen*, in den *Mt des Instituts für österreich. Geschichtsf.*, Bd IV (1885), S. 193—212. Wesentlich neue Momente hat die spätere Diskussion nicht zu Tage gefördert.
- 25 Von der Geschichte des Patrimoniums sind vor allem die älteren Teile in vielen Monographien behandelt worden; für die spätere Geschichte vom 13. Jahrhundert an ist weniger geschehen. Allgemeine Geschichten, Kirchengeschichten, Papstgeschichten, Votalgeschichten sind in der folgenden Zusammenstellung nicht namhaft gemacht.
- Analecta iuris pontificii, Rome 1855, Ser. 1—19; Archivio storico, artistico, archeologico e letterario della città et provincia di Roma, Roma 1875, vol. 1—3; Armbrust, *Die territoriale Politik der Päpste von 500—800*, Diss., Göttingen 1885; Bayet, *Remarques sur le caractère et les conséquences du voyage d'Etienne III en France*, in der *Revue historique* 1882 (t. XX), p. 88—105 (vgl. d. Art. von M. Gasquet in derselben Zeitschrift 1887, tom. 33, S. 58—92); Bibliografia storica delle città e luoghi dello stato pontificio, con suppl.
- 35 Roma 1792, 1793; Bibliografia Romana, *Notizie della vita e delle opere degli scrittori romani dal sec. XI fino ai nostri giorni*, Roma 1880 ff.; Biblioteca storica Italiana. Catalogo . . . di opere antiche e moderne relative alla storia generale e particolare d'Italia, Firenze, Torino, Roma 1881; H. Bloch, *Das Privileg Heinrichs für die römische Kirche*, im *NM XXV* (1900), S. 681—693; (St. Borgia), *Breve istoria del dominio temporale della*
- 40 *sede apostolica nelle due Sicilie*, Roma 1789; Moriz Brosch, *Papst Julius II. und die Gründung des Kirchenstaats*, Gotha 1878; Brunengo, *Le origini della sovranità temporale dei papi*, Roma 1862; Brunengo, *Il patriziato Romano di Carlomagno*, Prato 1893; W. Gassenhuf, *Italien und das fränk. Reich zur Zeit R. Pippins*, Diss., Rostock 1875; Cenni, *Monumenta dominationis pontificiae, Romae* 1760, Tom. 1. 2; Franc. Cerroti, *Bibliografia di Roma medievale e moderna. Opera postuma. Accresciuta a cura di Enrico Celani*. Vol. I, *Storia ecclesiast.-civile*, Roma 1893; M. Coppi, *Discorso sulle Finanze dello stato Pontificio etc.*, Roma 1855; Diehl, *Études sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne*, Paris 1888; M. Dove, *Korsika und Sardinien in den Schenkungen der Päpste*, in den *SMN* 1894; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'état pontifical*, in der *Revue d'histoire*
- 50 *et de littérature religieuses* I (1896), S. 105 ff.; H. Engelen, *Die ersten Versuche zur Gründung des Kirchenstaats*, Diss., Halle 1882; P. Fabre, *De patrimoniis Romanae ecclesiae*, Lille 1892; J. Fider, *Das deutsche Kaiserreich in seinen universalen und nationalen Beziehungen*, 2. Aufl., Jnnäbrud 1862; ders., *Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens*, Bd II, Jnnäbrud 1869; Floß, *Die Papstwahl unter den Ottonen*, Freiburg i. B. 1858; ders., *Leonis VIII. privilegium etc.*, Friburgi 1858; Galletti, *Del primicerio della*
- 55 *santa sede apostolica*, Roma 1776; ders., *Del vestarario della santa Romana chiesa*, Roma 1758; P. Grisar, S.J., „Ein Rundgang durch die Patrimonien des hl. Stuhles um das Jahr 600“ in *ZEh* (Jnnäbrud 1880), S. 321—360; ders., *Verwaltung und Haushalt der päpstl. Patrimonien um das Jahr 600*, a. a. O. S. 526—553; Guiraud, *L'État pontifical après*
- 60 *le grand schisme*, Paris 1898; W. Gundlach, *Die Entstehung des Kirchenstaats und der curiale Begriff Respublica Romanorum*, in den *Untersuchungen zur deutschen Staats- u. Rechtsgeschichte* herausgeg. von Otto Gierke, Heft 59 (Breslau 1890); H. Hamel, *Untersuchungen zur älteren Territorialgeschichte des Kirchenstaats*, Diss., Göttingen 1899; L. R. Hartmann, *Untersuchungen zur Geschichte der byzantin. Verwaltung in Italien*, Leipzig 1889; L. v. Heine-
- 65 *mann*, *Der Patriziat der deutschen Könige*, Halle 1888; ders., *Heinrichs VI. angeblicher Plan von einer Säkularisation des Kirchenstaats*, in den *Mt d. Inst. f. österr. Gesch.* IX (1888), S. 134—136; J. Hirsch, *Papst Hadrian I. und das Fürstentum Benevent*, in d. *Forschungen*

3. deutschen Gesch., Bd XIII, S. 35–62; J. Hirsch, Das sogen. Pactum Ottos I., Diss., München 1896; J. Jung, Organisationen Italiens von Augustus bis auf Karl d. Gr., in d. Mt des Instituts f. österr. Geschichtsf., Ergänzungsband V, S. 1–51; Joh. Ad. Ketterer, Karl d. Gr. und die Kirche, München und Leipzig 1898; D. Kießl, Der Verlehr Karls d. Gr. mit P. Hadrian I., Diss., Königsberg 1879; K. Lamprecht, Die römische Frage von König Pippin bis auf Kaiser Ludwig den Frommen in ihren urkundlichen Kernpunkten erläutert, Leipzig 1889; Jos. Langen, Geschichte der römischen Kirche bis Innocenz III., Bonn 1881 bis 1893, 4 Bde; Lechler, Der Kirchenstaat und die Opposition gegen den päpstl. Absolut. im Anf. des 14. Jahrhunderts, Leipzig 1870; Lenz, Das Verhältnis Benedigs zu Byzanz nach dem Fall des Exarchats, Diss., Berlin 1891; Th. Lindner, Die sogenannten Schenkungen Pippins, Karls d. Gr. und Ottos I. an die Päpste, Stuttgart 1896 (Recension von P. Kehr in den GgM 1896 S. 128 ff.); Liverani, Opere, Orvieto-Macerata 1858; P. Luther, Rom und Ravenna bis zum 9. Jahrhundert, Berlin 1889; B. Malfatti, Imperatori e papi ai tempi della signoria dei Franchi in Italia, Milano 1876; W. Martens a. a. O.; W. Martens, Neue Erörterungen über die römische Frage unter Pippin und Karl, Stuttgart 1882; 15 ders., Beleuchtung der neuesten Kontroversen über die römische Frage, München 1898; Miscellanea di storia Italiana, Torino 1862 ff.; Th. Mommsen, Die Bewirtschaftung der Kirchengüter unter Papst Gregor I., in der Zeitschrift für Sozial- und Wirtschafts-gesch., Bd I (1893), S. 1; J. Mutinelli, Storia arcana aneddotica d'Italia raccontata dai Veneti Ambasciatori, Venezia 1856; Niehues, De stirpis Carolinae patriciatu, Monast. 1864; ders., Geschichte 20 des Verhältnisses zwischen Kaisertum und Papsttum im Mittelalter, 2. Aufl., Münster 1887; A. J. Ozanam, Documents inédits pour servir à l'histoire littéraire d'Italie depuis le 8. siècle jusqu'au 13^e, Paris 1851; P. Pinton, Le donazioni barbariche ai papi 1890; Leopold von Ranke a. a. O.; A. Rolando, Geografia politica e corografia dell' Italia imperiale nei secoli IX e X, im Archivio storico italiano Ser. IV, Bd V (1880); E. Sádur, 25 Die promissio Pippins vom Jahre 754 und ihre Bestätigung durch Karl. d. Gr., in den Mt des Instituts f. österr. Geschichtsf., XVI, 385 f.; ders., Die Promissio von Kierky, ebendasselbst XIX (1898), S. 55–74; ders., Das römische Pactum Ottos I., im M M Bd 25 (1900), S. 411–424; A. Schaub, Zur Verständigung über das Schenkungsversprechen von Kierky und Rom, in der HZ Bd 71 (1894), S. 193 ff.; G. Schnürer, Die Entstehung des Kirchenstaats, Köln 1894 (Rec. von P. Kehr in den GgM 1895, S. 694 ff.); Karl Schwarzlose, Die Patrimonien der römischen Kirche bis zur Gründung des Kirchenstaats, Diss., Berlin 1887; 30 ders., Die Verwaltung und finanzielle Bedeutung der Patrimonien der römischen Kirche bis zur Gründung des Kirchenstaats, in ZMG Bd XI (1890) (vgl. L. M. Hartmann in den Mt des Instituts für österr. Geschichtsf., 1890, S. 466); W. Sidel, Ueber die Verträge der 35 Päpste mit den Karollingern und das neue Kaisertum, in Quiddes Deutscher Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, XI, 301 ff., XII, 1 ff. (1894/1895); ders., Alberich II. und der Kirchenstaat, in den Mt des Inst. f. österr. Gesch. Bd 23 (1902), S. 50–126; Eugenheim, Gesch. der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaates, Leipzig 1854; Tomassetti, Della campagna Romana nel medio evo, Roma 1884; Tozzi, La Contessa Matilde e i Romani Pontefici, 40 2. Aufl., Rom 1887; F. J. Wurm, Kardinal Alborno, Paderborn 1892.

Der Ausdruck „patrimonium“ bedeutet ursprünglich das Allodialgut; daher bezeichnet „patrimonium beati Petri“ in der ältesten Zeit den Grundbesitz der römischen Kirche. Diese Bedeutung behält der Ausdruck bis etwa zum 12. Jahrhundert; in dieser Zeit wird er auf das Gebiet übertragen, in dem der Papst landeshoheitliche Rechte ausübte oder beanspruchte, d. h. auf das Gebiet, welches im 8. Jahrhundert als *ducatu Romanus* oder *sancta dei ecclesiae Romanorum respublica* oder *Romana provincia*, vom 9. bis 11. Jahrhundert als *terra* oder *territorium sancti Petri* in den Quellen erscheint. Im 13. Jahrhundert wird dann der Ausdruck auf das gesamte vom Papste beanspruchte Gebiet ausgedehnt d. h. auf den ganzen späteren Kirchenstaat, während er daneben auch noch im alten Sinne der vormaligen byzantinischen *provincia Romana* vorkommt; in beiden Bedeutungen wird der Ausdruck noch heute verwandt.

Die römische Kirche war durch das Mailänder Bistf Konstantins vom Jahre 321 vermögensfähig geworden, und seitdem hatte sich ihr Grundbesitz schnell vermehrt. Der *Liber pontificalis* und die Papstbriefe geben uns ein Bild sowohl von der Ausdehnung dieses Grundbesitzes wie von der Art seiner Verwaltung. Wir erfahren, daß die römische Kirche *patrimonia* in ganz Italien, auf den Inseln Sizilien, Korsika, Sardinien, in Dalmatien, Gallien, Afrika besaß. Das bedeutendste war das *patrimonium Siciliae*, etwa 400 Landgüter umfassend, mit umfangreicher Verwaltung, die in Palermo und Syrakus centralisiert war. Jedes *patrimonium* wurde von einem römischen Geistlichen als *rector* verwaltet, in Rom bestand ein *palatium* als Centralverwaltung, von der die Ämter des *arcarius* und *sacellarius* bekannt sind.

Durch diesen Grundbesitz war die Kirche der größte Großgrundbesitzer und die größte Finanzmacht Italiens. Sie empfing von ihren Bauern (*coloni*) die be

gebührende pensio und die angariae; burdatio und Heeresfolge leisteten die Gutsherrn dem byzantinischen Kaiser; er war der Landesherr (vgl. Gregors des Gr. Antwortung an die rectores, daß sie die scribones, die Aushebungskommission, gut aufnehmen sollten. Ep. Gregorii Magni II, 38, ed. Ewald p. 137).

5 So lagen die Verhältnisse bis zum Anfange des 8. Jahrhunderts. In dieser Zeit ging durch die Ungunst der politischen Verhältnisse ein großer Teil der Patrimonien verloren (zuerst in Illyrien, Afrika, Gallien; 733 in Sizilien und Unteritalien durch den Isaurier; in Mittel- und Oberitalien durch die Langobarden), und diese Schicksalsschläge sind der Anlaß geworden für eine neue Periode des Patrimoniums; aus dem 10 Rest der mittelitalienischen Patrimonien ist das patrimonium Petri entstanden. — Die politische Lage des Papsttums war damals sehr böse. Mit ihren Landesherrn, den byzantinischen Kaisern, waren die Päpste erst durch den monotheletischen, dann durch den Bilderstreit zerfallen, und eben diesem Zerwürfniß hatten sie es zu verdanken, daß ihr wertvollsten Patrimonien verloren gingen; die Verfügung Leos des Isauriers im Jahr 15 733 sollte auf die päpstlichen Finanzverhältnisse etwa wie eine moderne Gehaltssperre wirken. Wenn sie es nicht in dem Maße that, wie der Kaiser erwartet haben mochte, so lag das daran, daß die Päpste seit dem Anfang des 8. Jahrhunderts ihre in der Nähe Roms gelegenen Besitzungen intensiver bewirtschafteten. Denn das wird doch wohl die Bedeutung der zahlreichen Gründungen von sogenannten domuscultae sein, von 20 denen der Liber pontificalis in dieser Zeit zu erzählen weiß. Der Ertrag dieser großen Domänen war eine sichere Einkunftsquelle, welche die Verluste einigermaßen verschmerzte ließ, und — was noch wichtiger ist — die Gutsherrn dieser domuscultae lieferten eine stets schlagbereite Miliz, welche als wirksame Waffe gegen unbequeme Verfügungen der Kaiser wohl verwendbar war. Diese militia Romana war es beispielsweise, welche den 25 Erzhilaratus, den byzantinischen dux des ducatus Romanus, schlug und tötete, als er es wagte, das kaiserliche Edikt gegen die Bilderverehrung im ducatus zur Durchführung zu bringen; man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß sie auch der Grund gewesen ist, warum Leo der Isaurier nicht auch die Einziehung der römischen Patrimonien verfügte. In diesen Patrimonien in der Nähe Roms ist der Papst bereits 30 am Anfange des 8. Jahrhunderts der tatsächliche Landesherr; der byzantinische dux, der im Namen des Erzarchen von Ravenna den ducatus Romanus leitete, hat hier nichts zu sagen, sein Name verschwindet allmählich aus den Quellen, ohne daß wir genau sagen könnten, wie und wann das Amt beseitigt wurde.

Freilich blieb der byzantinische Kaiser noch längere Zeit der nominelle Landesherr. 35 Ja, die Päpste Gregor II. (715—731) sowohl wie Gregor III. (731—741) haben mit einer gewissen Absichtlichkeit in manchen Fällen diese Oberherrschaft betont, haben sogar ihre militia, wenn es ihnen paßte, zum kaiserlichen Heere stoßen lassen, z. B. zum Heere des Erzarchen Euthychius, als es galt, einen Aufstand in Tuszien niederzuwerfen (Duchesne, Le liber pontif. I, p. 408). Sie brauchten die Thatsache der staatsrechtlichen Zugehörig- 40 keit zum byzantinischen Reiche als eine Waffe gegen den anderen Feind, der sie bedrohte, die Langobarden. Dieser Feind war bei weitem gefährlicher. Wenn hier einmal ein kräftiger König erstand, welcher die centrifugalen Gewalten der Herzoge zu bändigen wußte, so war es um den Rest der byzantinischen Herrschaft in Ober- und Mittelitalien, um das Erarchat von Ravenna mit seinen Unterprovinzen, den Dukaten von Istrien, 45 Venetien, Ravenna, der Pentapolis, Perugia, Rom und um Rom selbst geschehen. Im eigenen Interesse durften die Päpste nicht dulden, daß dieses Schlimmste eintrat; sie wären dadurch in eine Abhängigkeit geraten, welche für ihre Machtstellung äußerst verhängnisvoll hätte werden können. Am Anfang des 8. Jahrhunderts war nun im Langobardenreiche endlich ein Mann König geworden, der die Herzoge unterwarf und eine energische auswärtige Politik 50 einleitete, Liutprand. Die Päpste befanden sich seinen wiederholten Angriffen gegenüber in einer äußerst schwierigen Lage. Sie haben in dieser Not wohl zu geistlichen Mitteln ihre Zuflucht genommen, erreichten damit aber nur vorübergehende Wirkung. Gregor III. hat die Herzoge von Spoleto und Benevent gegen Liutprand auszuspielen versucht, aber auch dies Mittel verding nicht; Liutprand schlug den Herzog Trasamund, bemächtigte sich 55 der wichtigsten Plätze des ducatus Romanus und belagerte Rom (739). Ebenso geringen Erfolg hatte eine Bitte um Hilfe, die Gregor an Karl Martell richtete. Erst sein Nachfolger Zacharias (741—752) war glücklicher. Als Preis für den Eintritt in das Lager des Liutprand und für die Aufgabe des bisherigen Bündnisses mit den der Königsgewalt widerstrebenden langobardischen Herzogen erreichte er nicht nur die Rückgabe mehrerer 60 Patrimonien, sondern auch — und das ist sehr wichtig — die Übergabe von 4 tuszischen

Pläzen Amelia, Orte, Bomarzo und Vieda. Diese Städte wurden dem Papste „zurück-
 geschenkt“, und dieser nahm die „Schenkung“ an; von den Rechten des byzantinischen
 Kaisers ist überhaupt nicht die Rede. Der Papst erhält in diesen Städten dieselben Rechte,
 welche früher der Kaiser besessen hatte; die feierliche Übergabe der Schlüssel an die Ge-
 sandten des Papstes beweist, daß man in ihm den neuen Landesherrn sah. Das ist der
 Moment, in dem der Papst zum erstenmale von einer politischen Macht als Landesherr
 anerkannt wird, und darin liegt die Bedeutung dieser „Schenkung“ des Liutprand für
 die Geschichte des Patrimoniums.

Natürlich hatte Liutprand nicht aus reiner Liebe zum heiligen Petrus die Städte
 wieder herausgegeben. Man wird wohl nicht irren, wenn man seine nun folgenden Unter-
 nehmungen gegen Ravenna mit diesen „Schenkungen“ in Zusammenhang bringt. Wahr-
 scheinlich hoffte er, Zacharias durch diese Abschlagszahlung sich verpflichtet zu haben, so
 daß er ihm freie Hand gegen jene Stadt lassen würde. Als er aber noch im Jahre
 742 einen Zug gegen den Exarchen unternahm, mußte er bald einsehen, daß er sich ge-
 täuscht hatte. Zacharias remonstrierte lebhaft im Namen des byzantinischen Kaisers, an
 den er sich hier plötzlich wieder erinnerte, und Liutprand gab wenigstens teilweise nach. —
 Bis zum Jahre 751 gelang es dem Papste dann, durch geschicktes Lavieren zwischen Pavia
 und Byzanz im großen und ganzen den Frieden zu erhalten. Alle seine diplomatische
 Kunst scheiterte aber an dem Ungeßüm und der Energie des Aistulf, der seit 749 König
 der Langobarden war. Dieser eroberte 751 Ravenna und drohte, seine Scharen nach
 Süden zu führen, um das ganze Exarchat samt dem ducatus Romanus einzunehmen.
 In diesem Momente trafen die Boten des fränkischen Hausmeiers Pippin in Rom ein.
 Zacharias trug kein Bedenken, die bekannten Forderungen hinsichtlich der Königskrone zu
 bewilligen, und den Lohn ertete sein Nachfolger Stephan II. (752—757). Als Aistulf 752
 seine Hand nach dem römischen Dukate ausstreckte und von Byzanz keine Hilfe kam, wandte
 sich Stephan an Pippin. Es folgten die denkwürdigen Zusammenkünfte zu Ponthion und
 Kierfy. Damals soll nun Pippin dem Papste nicht nur Rettung vor Aistulf und die Restitution
 der der Kirche entriessenen Patrimonien zugesichert, sondern ein noch weitergehendes Versprechen,
 die sogenannte Pippinsche Schenkung, gegeben haben. Urkunden über eine solche *promissio*
 oder *donatio* — beide Ausdrücke erscheinen nebeneinander — sind nicht erhalten. Wir sind
 für diese bedeutsame Epoche in der Geschichte des Patrimoniums, abgesehen von den
 Briefen der Päpste im Codex Carolinus und den Kaiserprivilegien für die römische
 Kirche im wesentlichen auf die Berichte des Liber pontificalis angewiesen. Dort werden
 diese Ereignisse sowohl in der Vita Stephani II. wie in der Vita Hadriani I. erzählt.
 Die Vita Stephani II. berichtet einfach, daß Pippin eidlich versprochen habe, *exarcha-*
tum Ravennae et reipublicae iura seu loca reddere modis omnibus, ferner, daß
 die Großen in Kierfy beschlossen hätten, *quae (Pippinus) una cum eodem papa de-*
creverat, perficere. Bemerkenswert ist zunächst dieselbe Unbestimmtheit der Ausdrücke
 wie bei der „Schenkung“ Liutprands; vom byzantinischen Kaiser kein Wort, der Papst
 ist der, dem „zurückgegeben“ wird; er erscheint als der Erbe der kaiserlichen Besitzungen.
 Im übrigen wird hier nichts weiter gesagt, als daß Pippin dem Papste helfen will, die
 Rechte und Pläze der *respublica* (vgl. über diesen Begriff auch Hauck, Kirchengeschichte
 Deutschlands, II (2. Aufl.) S. 25 Anm. 2) wiederzugewinnen. Demgegenüber berichtet
 die Vita Hadriani I., daß zu Kierfy dem Papste noch ein besonderes Versprechen gegeben
 sei, und daß diese *promissio* denselben Inhalt gehabt habe wie die *promissio* Karls
 des Gr. vom Jahre 774. Es folgt eine Aufzählung der in der *promissio* versprochenen
 Gebiete. Der große Umfang dieses Komplexes ist seit langer Zeit die Veranlassung ge-
 wesen, daß die Echtheit des Schenkungstextes in Zweifel gezogen wurde, und erst in der
 neueren Zeit sind gewichtige Stimmen für die Zuverlässigkeit laut geworden (vgl. oben
 die Literaturangaben zur sogenannten römischen Frage). Die Verteidiger der Echtheit
 nehmen neuerdings an, daß zu Kierfy zwischen König und Papst ein Vertrag abgeschlossen
 sei, demzufolge im Falle des Sieges über die Langobarden das eroberte Reich in 2 Teile
 geteilt werden sollte: alles, was nördlich von einer Grenzlinie Luni-Reggio-Mantua-Mon-
 felice gelegen sei, sollte Pippin bekommen, der Papst dagegen alles, was südlich von jener
 Linie liege, d. h. das langobardische Tuszien, einen Teil der Emilia, das Gebiet am unteren
 Po, dazu die Herzogtümer Spoleto und Benevent. So scharfsinnig nun auch diese An-
 nahme begründet worden ist, so darf dem doch wohl entgegengehalten werden, daß bis
 jetzt noch kein direkter Beweis dafür erbracht ist, daß ein derartiger Teilungsvertrag über
 ein noch gar nicht erobertes Reich in Kierfy geschlossen ist. Und so lange dies nicht ge-
 schehen ist, muß die Thatsache einer solchen umfassenden Pippinschen Schenkung mehr als

zweifelhaft bleiben. Der Papst hatte damals sicherlich andere Sorgen; es handelte sich für ihn um die Rettung aus äußerster Gefahr; und ob Pippin bereits an eine Vernichtung des Langobardenreiches gedacht hat, ist ebenfalls sehr ungewiß (die Beweggründe, welche Pippin zum Bündnis mit dem Papste treiben mochten, legt treffend dar Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, II [2. Aufl.] S. 19 f.); die Ara der fränkischen Weltpolitik beginnt erst mit Karl d. Gr. Thatsächlich hat denn auch Nistulf nach kurzer Zeit durch Vermittelung der fränkischen Großen einen billigen Frieden erreicht; er mußte nur seine letzten Eroberungen herausgeben, durfte dagegen die Erwerbungen des Liutprand behalten, sehr zum Kummer des Papstes. Es liegt kein zwingender Grund vor, die zahlreichen Klagen des Papstes, die sich fortan in seinen Briefen finden, auf etwas anderes zu beziehen als auf diese noch nicht ausgelieferten Eroberungen des Liutprand. Stephan bittet ausdrücklich gleich nach dem Friedensschlusse (Cod. Carolin. ep. 11), daß Pippin plenariam iustitiam dei ecclesiae tribuere dignetur, und zwar, daß er reliquas civitates, quae sub unius domini ditione erant connexae (d. h. einst unter Byzanz), ecclesiae restituere praecipiat, nämlich die Städte Faenza, Imola, Ferrara, Bologna im Norden, Ostia, Ancona, Umana im Süden. Das sind die einzigen Eroberungen, die der Papst erhebt.

Somit hat das Gebiet, welches durch die Friedensschlüsse von 754 und 756 der römischen Kirche überwiesen wird, nur einen Teil des früheren byzantinischen Gebietes umfaßt; die Quellen lassen erkennen, daß es ein Gebiet war, welches etwa von Civitavecchia im Norden bis Terracina im Süden reichte, nach Osten eine Grenzlinie hatte, die über Perugia, Todi (vgl. den Vertrag zwischen Desiderius und Paul I. vom Jahre 760 über die Grenze der sancta dei ecclesiae Romanorum respublica zwischen Perugia und Spoleto bei Troja, Codicis diplom. Longobardo V, p. 73), Narni, Otricoli, Alatri, Ceperano lief und augenscheinlich 4 Verwaltungsbezirke einschloß: 1. Rom cum ducatu suo, 2. das südliche Tuszien, 3. den ducatus von Perugia, 4. das nördliche Campanien (vgl. hierzu Hamel a. a. O. S. 12 f.; Duchesne, Le Liber pontif. I p. 478 und 493: Hadrian I. bietet auf: populum Tusciae, Campaniae et ducatus Perusini; die römische Miliz ist nicht besonders genannt). Die Päpste erscheinen in diesem Gebiete als Landesherren; sie leiten die Politik, ernennen Beamte und Richter, berufen die Miliz ein. Aber sie erkennen Pippin und seine Nachfolger in gewisser Weise als Oberherren an; denn diese sind durch den Vertrag zu Bonthion die patricii der neuen respublica. Die Bedeutung des Titels „patricius“ ist umstritten. Pippin hat ihn offenbar mit Absicht gewählt (Hauck a. a. O. II S. 21, Anm. 6 hat Recht, wenn er gegen die Annahme protestiert, als habe der Papst dem Könige diesen Titel verliehen); denn die Römer kannten ihn; er war der Titel des Erzarchen von Ravenna. Mit ihm verband sich für Rom der Inbegriff der weltlichen Hoheitsrechte; Pippin tritt als patricius gleichsam an die Stelle des Erzarchen, er gilt als Stellvertreter des Kaisers, wie vordem die patricii Odoaker, Theoderich u. a. Daher zeigt der Papst ihm künftig seine Wahl mit den Worten desselben Formulars an, das man früher gegenüber dem Erzarchen zu benutzen pflegte (Liber diurnus nr. 60); daher empfängt Hadrian I. den patricius Karl mit denselben Ehrenbezeugungen, mit denen man vordem den Erzarchen empfing; daher sehen die Päpste auch fernerhin als ihren eigentlichen Oberherrn den Kaiser an und datieren ihre Schreiben wie bisher nach kaiserlichen Regierungsjahren. Selbstverständlich gewann dieser Titel zunächst einen anderen Inhalt als zur byzantinischen Zeit; er schloß anfangs mehr Pflichten als Rechte in sich, namentlich die Schutzpflicht gegenüber den Langobarden; daneben aber doch auch Rechte, die man vielleicht zu gelegener Zeit ausnutzen konnte; ein so weitblickender Politiker wie Pippin ist sich darüber gewiß nicht im Unklaren gewesen.

Pippin starb 768; in dem Streit zwischen seinem Sohne Karl und dem Langobarden Desiderius entschied sich der damalige Papst Hadrian I. (772—795) für Karl. Die Folge war, daß Desiderius in das Erzarchat einfiel, zahlreiche Städte eroberte und auf Rom loszog. Auf die dringenden Bitten des Papstes hin erschien Karl in Italien; in dem hier in Betracht kommenden Briefe Hadrians (Mon. Germ. Epist. III, 587) bittet der Papst lediglich darum, daß Karl sich der bedrängten Kirche Gottes annehmen und die von Desiderius fortgenommenen Städte zurückfordern möge. Von der Erneuerung eines angeblich unter Pippin verabredeten Teilungsvertrages ist nicht die Rede. Hadrian befand sich 773 in derselben üblen Lage wie Stephan II. im Jahre 752; er mußte froh sein, wenn Karl ihn rettete. Ebensovienig passen weitergehende Abmachungen in die Situation während des Besuches Karls in Rom anläßlich des Osterfestes 774. In der Korrespon-

denz des Papstes mit Karl in der folgenden Zeit ist, abgesehen von den Klagen über den Erzbischof Leo von Ravenna, der einen großen Teil des Exarchates, vor allem die Städte Imola und Bologna, unter Berufung auf eine Schenkung Karls (Cod. Carol. nr. 55) in Besitz genommen hatte, nur noch von der Rückgabe des Herzogtums Spoleto die Rede. Gerade diese Forderung hat man für die Echtheit der „Schenkungs- 5 geführte, weil ja die Herzogtümer Spoleto und Benevent einen Hauptbestandteil der „Schenkungs- 6 bilden. Aber dieses Argument ist nicht beweiskräftig; denn Spoleto hatte sich in der Zeit zwischen September bis Dezember 773 freiwillig dem Papste unterworfen (Duchesne, Liber pontif. I, S. 495f.), und die Privaturkunden beispielsweise des spoletanischen Klosters Farfa zeigen in der That, daß in den Jahren 774 bis 775 der Papst als 10 Landesherr in Spoleto anerkannt war (vgl. die Datierungen jener Urkunden), im Januar 776 dagegen bereits Karl als solcher fungierte. Daher erscheint es doch am nächsten anzunehmen, daß alle Klagen des Papstes sich auf das von Karl nicht berücksichtigte Anrecht beziehen, das er hier durch die freiwillige Unterwerfung der Spoletaner besaß. Karl hat das Herzogtum offenbar, so lange er noch vor Pavia engagiert war, dem Papste 15 überlassen („geschenkt“) und ist erst später anderer Ansicht geworden. Auch hier nötigst kein Umstand, die *promissio* der Vita Hadriani als Veranlassung jener Klagen anzunehmen (die Erklärung der *promissio* vgl. unten); Karl hat sich ganz ersichtlich 774 in den Grenzen der thatsächlichen Bippinschen Schenkung gehalten.

Später ist Karl dann infolge veränderter politischer Verhältnisse etwas weiter gegangen. Ob er im Jahre 781 die ganze Sabina, einen Teil des Herzogtums Spoleto, dem Papste überwiesen hat oder bloß das alte *patrimonium Sabinense*, mag dahingestellt bleiben (das „*antiquitus*“ und die Erwähnung der „*massae*“ in Cod. Carolin. ep. 73 scheinen für das letztere zu sprechen). Dagegen hat er im Jahre 787 gelegentlich des Zuges gegen den aufreißerischen Herzog Arichis von Benevent seinem päpstlichen 25 Bundesgenossen mehrere Städte des langobardischen Tusziens und des Herzogtums Benevent abgetreten. Ein großer Teil dieser Schenkung ist jedoch nie zur Ausführung gekommen; denn Karl hat kurz darauf unter dem Drucke eines drohenden Krieges mit den Griechen Südbitaliens (788) eine politische Schwenkung vollzogen, sich mit dem neuen Herzog Grimwald von Benevent ausgeöhnt und ihm ruhig den größten Teil der sieben 30 dem Papste geschenkten Gebiete überlassen. Auf diese Thatsache beziehen sich alle Klagen Hadrians über die Nichterfüllung eines Versprechens, von denen wir in seinen Briefen aus dieser Zeit lesen. — Immerhin war durch diese Schenkung die *sancta dei ecclesiae Romanorum respublica* beträchtlich erweitert. Städte wie Viterbo, Tuscanella, Rosellae bei Grosseto, Soana, Bagnorea, Orvieto kamen damals an die Kirche, so daß 35 die Grenzlinie bedeutend nach Norden gerückt wurde und etwa von Populonia östlich sich erstreckte. Was im Süden hinzukam, können wir nicht genau feststellen; wahrscheinlich die im Ludovicianum von 817 genannten Städte Sora, Arce, Aquino, Arpino und Teano; Capua dagegen blieb bei Benevent.

Wie kommt nun aber der Biograph des Papstes Hadrian dazu, von jener oft er- 40 wähten großen „Schenkungs-“ zu berichten, die, man mag über sie denken wie man will, jedenfalls niemals zur Ausführung gekommen ist? Um diesen Bericht zu verstehen, muß man sich erinnern, daß damals die Zeit war, in der jene große Fälschung der *donatio Constantini* entstand, jene Schenkung, der zufolge Konstantin der Gr. dem Papste Sil- 45 vester die Herrschaft über die Stadt Rom et omnes Italiae seu occidentaliun regionum provincias, loca et civitates übertragen haben sollte. Hadrian selbst hat diese Fälschung gekannt; er hat sich Karl gegenüber auf diese Fälschung berufen (Cod. Carolin. ep. 61); ja, es scheint, als ob in den Worten jenes Briefes bereits auch die Ausdrücke der Vita Hadriani anfliegen. In diesem Zusammenhang gehört die „Schenkungs-“ der Vita; sie ist gleichsam das politische Programm der Kurie, sie enthält das, was 50 die Kurie von der großen *donatio Constantini* zur Zeit für erreichbar hielt; sie fixiert Ansprüche, die, wenn sie auch in der Gegenwart nicht durchzusetzen sind, künftig nicht vergessen werden.

Die Kurie hat mit alledem Karl gegenüber keinen Erfolg gehabt. Im Gegenteil — er hat Rechte beansprucht und ausgeübt, an deren Geltendmachung sein Vater nicht ge- 55 dacht hatte. Die Berechtigung zu solchem Vorgehen fand er in seinem *patricius*-Titel, und jetzt erst zeigte sich die wahre Bedeutung dieses Titels. Karl hat nicht nur die auswärtige Politik der *respublica Romana* geleitet, er hat auch direkt in die innere Verwaltung eingegriffen, Appellationen von Unterthanen des Papstes angenommen u. s. w., kurzum er ist durchaus als Herrscher in der *respublica* aufgetreten, sobald er es für

nötig hielt. Schon Ficker (a. a. D. II, S. 352) und nach ihm Brunner (Deutsche Rechtsgeschichte II, S. 57) haben zur Charakteristik dieses eigentümlichen Verhältnisses Karls zur *respublica Romana* auf die Immunitätsverhältnisse hingewiesen: wie der Bischof oder Abt zum *advocatus*, so verhielt sich der Papst zum *patricius*. — Die schwierige Lage, in der Leo III. (795—816) sich nach seiner Wahl befand, hat diese Machtstellung Karls noch gesteigert. Wenn Leo III. dem König die Schlüssel zur Konfession des Apostels Petrus und die Fahne der Stadt Rom überbandte sowie die Bitte aussprach, daß Karl den Treueid seiner römischen Unterthanen entgegennehmen wolle, so kann die staatsrechtliche Stellung des Frankenkönigs zur *respublica* nicht deutlicher zum Ausdruck kommen. Es war nur die Konsequenz dieser Anschauungen, wenn Karl am 23. Dezember 800 in der Peterskirche feierlich über den Herrn der *respublica* zu Gericht saß. Die Annahme der Kaiserwürde am 25. Dezember änderte an dieser staatsrechtlichen Stellung Karls nicht das Geringste; nur bewies vielleicht der neue Titel „*imperator*“ der damaligen Welt schlagender als der alte die Abhängigkeit des Papstes und seines weltlichen Besitzes von den Königen der Franken.

Mit dem Tode Karls des Gr. änderte sich das Verhältnis der Kaiser zur *respublica Romana*. Aus den wenigen uns erhaltenen großen Pakten, die in der folgenden Zeit zwischen Kaisern und Päpsten geschlossen wurden (in den Jahren 817, 824, 850, 875, 891, 898, 915, 962, 1020; erhalten sind nur die von 817, 962, 1020), läßt sich für die Geschichte der *respublica* allerdings nur wenig entnehmen. Wichtig ist das sogenannte *Ludovicianum* vom Jahre 817, weil hier der Kaiser außer den uns bekannten Gebieten der *respublica* als Schenkung Karls aufführt: die Inseln Korsika, Sardinien und Sizilien. Aber diese Worte sind Fälschung. Korsika war zwar schon in der Schenkung der *Vita Hadriani* genannt und wird auch in der Korrespondenz zwischen Leo und Karl erwähnt, aber wir wissen zu wenig über die politischen Verhältnisse der Insel, um uns ein Urteil bilden zu können; Sardinien und Sizilien dagegen hat Karl sicher nicht verschenkt; es ist in der betreffenden Korrespondenz immer nur von den dortigen Patrimonien die Rede. — Der Umfang der *respublica* ist also derselbe geblieben. Die Veränderung der Dinge nach Karl dem Gr. beruht auf dem veränderten Verhältnis der Kaiser zur Verwaltung dieses Gebietes. Ludwig der Fromme raffte sich gewiß hin und wieder auf, um das alte Verhältnis herzustellen. So sandte er im Herbst 824 seinen Sohn Lothar I. nach Rom, um den neuen Papst Eugen II. an seine Unterthanenstellung zu erinnern. Das wichtigste Ergebnis war die *Constitutio Romana* vom November 824, die nicht nur die Papstwahl ordnete, sondern dauernde Einrichtungen treffen wollte hinsichtlich des Verhältnisses zwischen dem Kaiser und der *respublica*: Kaiserliche *missi* sollten zusammen mit päpstlichen jährlich die Rechenschaftsablage der Verwaltungsbeamten (*duces*) und Richter (*iudices*) der *respublica* prüfen, die Namen aller Beamten und Richter sollten dem Kaiser mitgeteilt werden, das kaiserliche Gericht sollte oberste Instanz sein. Die Rechte, die Karl der Gr. tatsächlich geübt hatte, wurden hier erstmalig kodifiziert, aber indem sie niedergeschrieben wurden, hörten sie auf lebendig zu sein. Die politischen Ereignisse haben die *constitutio* bald überholt; der Sieg Gregors IV. auf dem „Lügenfelde“ bei Colmar 833 bedeutete auch den Anfang vom Ende der karolingischen Herrschaft über die *respublica Romana*.

Die karolingischen Kaiser werden abgelöst von den italienischen; wie sie in der *respublica* wirtschaften, zeigt das Verhalten Lamberts auf der Leichensynode zu Rom. Im Norden, Süden und Osten wird vom Gebiet der *respublica* ein Teil nach dem anderen losgerissen: im Norden von den Erzbischöfen von Ravenna, im Osten von den Herzogen von Spoleto, im Süden von den Herzogen von Benevent, den Fürsten von Gaeta u. a. Sogar in Rom selbst werden die Päpste vom Adel verdrängt. Zeitweise wird aus dem päpstlichen Gebiet ein kleiner italienischer Staat, regiert von Alberich als *princeps atque omnium Romanorum senator*. Der Verfasser des um 950 entstandenen *Libellus de imperatoria potestate in urbe Roma* (MG SS III, S. 719—722) kann nicht genug über den Verfall der *respublica* klagen und sehnt sich nach einem zweiten Karl d. Gr., der den Übermut des Adels brechen möge.

Der erste Kaiser kam in der Person Ottos I., gerufen von Alberichs Sohn *Matthian*, der auf kurze Zeit wieder als Johannes XII. die geistliche und weltliche Herrschaft vereinte. Seit Karl d. Gr. hatten sich jedoch die Verhältnisse so sehr geändert, daß Otto sich den Eintritt in die Stadt Rom durch einen Eid erschließen mußte, in dem er die Hoheitsrechte des Papstes zu wahren und auf eigene bezügliche Rechte zu verzichten gelobte, auch versprach, daß er für die Integrität der *terra sancti Petri* Sorge tragen

wollte. Als er Rom in Besitz genommen hatte, ist er dann allerdings energischer aufgetreten; das *paetum Ottonianum* vom 13. Februar 962 enthält die scharfen Bestimmungen der *constitutio Romana* von 824 über die kaiserliche Oberherrschaft im päpstlichen Gebiet, während die Versprechungen des kurz vorher geleisteten Eides mit Stillschweigen übergangen werden, und diesen Bestimmungen gemäß hat Otto stets ein strenges Regiment in Rom geführt. Merkwürdigerweise finden sich in demselben Paktum auch die Worte der karolingischen Schenkung aus der *Vita Hadriani I.*; ihre Aufnahme paßt anscheinend sehr schlecht zu der Aufnahme der eben erwähnten Bestimmungen des 2. Teiles der Urkunde. Früher hat man deswegen auf die Unechtheit der Urkunde geschlossen; aber das müßte ein merkwürdiger Fälscher gewesen sein, der jene ungünstigen Bestimmungen des 2. Teils hätte bestehen lassen. Die ganze Schwierigkeit löst sich am besten bei der Annahme, daß die Worte der karolingischen Schenkung einfach aus einer der uns verlorenen Vorurkunden übernommen sind, genau so, wie sie im Jahre 1020 Heinrich II. unbefehens aus unserer Urkunde in sein Paktum aufnahm. Thatsache ist jedenfalls, daß die Schenkung auch jetzt nicht trotz der Aufnahme in das Paktum zur Ausführung gekommen ist. Ebenso sind die anderen Schenkungen, die Otto I. zu den alten hinzufügte, nämlich einige süditalienische Patrimonien, die Städte Gaeta und Fondi, sowie eine Reihe von Städten im Süden des Herzogtums Spoleto (letzteres beachtenswert, nachdem Otto eben mit den Worten der karolingischen Schenkung das ganze Herzogtum Spoleto verschenkt hat! Auch dieser Umstand spricht für die obige Deutung der Aufnahme jener Worte), nicht Wirklichkeit geworden. Auch hier werden vorerst nur Ansprüche erworben, keine thatsächlichen Gebiets Erweiterungen.

Nach der kurzen Herrschaft Ottos III., die eine Erneuerung karolingischer Ideen und Zustände schafft, folgt dann abermals eine Periode des Niedergangs der päpstlichen Herrschaft und fortwährender Gebietsverluste. Selbst die Zeit Gregors VII. bringt nur geringe Veränderungen. Hinzukommt Benevent (schon 1051 von Leo IX. okkupiert, dann im Eide Roberts als päpstlicher Besitz anerkannt, aber nicht immer als solcher respektiert, wie die Ereignisse des Jahres 1077 und die mannigfachen Einfälle Rogers und Wilhelms von Sizilien beweisen). Im übrigen aber liegt die Bedeutung dieser Zeit für die Geschichte der *terra sancti Petri* einmal darin, daß Gregor VII. in einem alles Bisherige weit überragendem Maße Ansprüche auf alle möglichen Gebiete erhob (auf Grund der *donatio Constantini*), und andererseits darin, daß die Normannen auf einen Teil dieser Ansprüche eingingen. Indem Robert Guiscard Apulien, Calabrien und Sizilien, Richard Capua aus der Hand Nikolaus' II. annahm, erkannten sie das Besitzrecht des Papstes auf diese Länder an; die Länder gelten fortan als *terrae sancti Petri*. Dadurch, daß Gregor diese und andere Ansprüche (z. B. auch auf Sardinien cf. Jaffé-Löwenfeld, *Regesta* etc. nr. 4800. 4817, auf Korsika a. a. O. nr. 5046. 5048. 5093) immer und immer wieder betonte, hat er die Grundlage für die Ansprüche späterer Päpste gelegt, die unter günstigeren politischen Verhältnissen größere Erfolge hatten als er. Zunächst bleibt aber die Lage der Dinge in der *terra sancti Petri* nach Gregors Tode genau so unbeständig wie vorher. Selbst die andere große Neuerwerbung, zu der unter ihm der Grund gelegt wurde, die Schenkung der Allodien der Markgräfin Mathilde von Tuszien, die im Jahre 1115 an den Papst fallen sollten, bedeutete keine thatsächliche Gebietsvergrößerung; denn sie sind zunächst nicht in päpstliche Verwaltung gekommen, sondern werden von den kaiserlichen Markgrafen, später von den Welfen im Namen des Kaisers verwaltet.

Über den wirklichen Umfang des päpstlichen Gebietes in diesen Jahrhunderten vom Tode Ottos I. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts geben die Urkunden die beste Auskunft. Das Erarchat ist fast ganz im Besitze des Erzbischofs von Ravenna (Mon. Germ. Dipl. Ottonis III. nr. 330; Dipl. Henrici II. nr. 290 bis: Jaffé-Löwenfeld, *Regesta* nr. 7233), später machen sich die Städte selbstständig, bis Friedrich I. sie durch seine Beamten verwalten läßt. Die Pentapolis gehört beständig zum Herzogtum Spoleto (Mon. Germ. Dipl. Ottonis III. nr. 228. 389 cf. Fider a. a. O. II, S. 320 f.). Das Herzogtum Spoleto ist nur vorübergehend von Victor II. (1054—1057) in Besitz genommen, sonst erst langobardisch, später im Besitze verschiedener Herzoge (Welf, Konrad von Urslingen). Die eigentliche *terra sancti Petri*, welche durch die Pippinsche Schenkung begründet wurde, ist meist in der Gewalt kleiner Fürsten, deren Namen wir kaum kennen. In Rom selbst lösen sich die Crescentier, die Grafen von Tusculum, die Pierleoni und die Frangipani, Arnold von Brescia ab. Kurz, von einer Landeshoheit der Päpste kann in dieser ganzen Zeit nur in sehr beschränktem Maße die Rede sein. Selbst

Alexanders III. Sieg brachte keine wesentlichen Veränderungen; im Frieden von Benebig 1177 wurden nur die alten päpstlichen Besitzungen (omne patrimonium beati Petri ab Aquapendente usque ad Cepranum, cf. Vita Alexandri III.) ausgeliefert, nicht aber die Mathildinischen Güter oder andere beanspruchte Gebiete. Und wie wenig Autorität damals die Päpste selbst im eigentlichen patrimonium besaßen, zeigt die Thatsache, daß Alexander III. sowohl wie seine Nachfolger flüchtend von einer Stadt zur anderen ziehen mußten.

Heinrich VI. machte dann seinen Bruder Philipp zeitweise zum Herzog fast des gesamten päpstlichen Besitztums; die päpstliche Herrschaft hörte für kurze Zeit überhaupt auf. Der Rückschlag blieb nicht aus. Sofort nach dem Tode des Kaisers Heinrichs VI. begannen die Päpste ihre Ansprüche auf das patrimonium beati Petri energisch geltend zu machen. Zustatten kam ihnen dabei die nationale Reaktion, die sich damals namentlich in Mittelitalien erhob. Ohne Kampf darum führen zu müssen, erhielten sie fast alles wieder, was sie verloren hatten. Das alte patrimonium Petri wurde wieder ganz päpstlich; freiwillig unterwarf sich ganz Spoleto und der größte Teil der Pentapolis. Nur das Exarchat und die Mathildinischen Güter blieben auch jetzt noch in fremdem Besitz. Aber der Verfall der Reichsgewalt in Italien und die deutschen Thronstreitigkeiten haben den Päpsten endlich doch die Erfüllung ihrer Forderungen gebracht. Innocenz III. gelang es, im Jahre 1201 von Otto IV. ein großes Privileg zu erhalten, durch das Otto dem Papste bestätigt: tota terra, quae est a Radicofano usque Ceperanum (d. h. das alte patrimonium sancti Petri), exarchatus Ravennae, Pentapolis, Marchia (d. h. Ancona), ducatus Spoletanus, terra comitissae Mathildis, comitatus Brittenorii (d. h. Bertinoro) cum aliis adiacentibus terris; dazu das regnum Siciliae. Dieses Privileg ist die Grundlage für den späteren Umfang des Patrimoniums geworden (cf. Ficker a. a. O. II, S. 390); hier zum erstenmal sind alle die Ansprüche, die seit der angeblichen karolingischen Schenkung und der donatio Constantini von den Päpsten erhoben wurden, von kaiserlicher Seite anerkannt. Otto IV. hat zwar später trotz seines Privilegs die Hoheit des Reiches fast in allen eben aufgezählten Gebieten wieder schroff zur Geltung gebracht, ebenso Friedrich II. trotz seiner Privilegien von 1213 und 1219. Aber infolge der günstigen politischen Verhältnisse nach dem Tode Friedrichs II. und durch den Sieg der päpstlichen Partei bei Benevent im Jahre 1266 sind die Päpste doch endlich in den vollen Besitz der genannten Gebiete mit Ausnahme Siziliens gekommen. Abgeschlossen wurden die Erwerbungen im Jahre 1278 durch den Verzicht Rudolfs von Habsburg auf alle kaiserlichen Rechte im alten Exarchat, in der Romagna, welche dadurch als letztes Glied zum patrimonium hinzukam.

Wiederum beginnt dann, schon gegen Ende des 13. Jahrhunderts, eine böse Zeit für das patrimonium Petri. Die Päpste verlassen Rom, die Colonna und Orsini, seit Innocenz III. die Conti, seit Honorius III. die Savelli, seit Bonifaz VIII. die Gaetani, daneben die Frangipani, Cola di Rienzi und andere Machthaber besetzen sich in der Hauptstadt des Patrimoniums; in Mittel- und Oberitalien reißen die großen Städte die Macht an sich, zahlreiche Adelsgeschlechter ergreifen Besitz von den Städten und Landschaften des Patrimoniums. Nach dem Tode Cola di Rienzis versucht Kardinal Albornoz eine Reorganisation des päpstlichen Gebietes: er teilt es in eine Menge kleiner Vikariate, belehnt mit ihnen jene Adelsgeschlechter (die Malatesta, die Montefeltro, die Manfredi, die Ordelaffi etc.) und rettet auf diese Weise die gefährdeten Gebiete wenigstens dem Namen nach für das Patrimonium. Endlich kehrt der Papst nach Rom zurück. Trotzdem nimmt die Zersplitterung unter den folgenden Päpsten zu; es kommen hoch die Bentivogli in Bologna, die Este in Ferrara, die Polenta in Ravenna und viele andere kleinere Dynastien. Alle diese befehlen sich unter einander und werden von den Päpsten vergeblich zu bezwingen versucht. Rechnet man dazu die Belästigungen, welche die aragonesischen Herrscher dem Süden des Patrimoniums, die Franzosen Rom selbst bereiteten, so ist es klar, daß man auch jetzt noch nicht von einer wirklichen Herrschaft des Papstes reden kann.

Erst Nikolaus V. (1447—1455) gelingt es, einen großen Teil der widerspenstigen Adelsgeschlechter zu unterwerfen, und in noch höherem Maße dem verrufenen Papste Alexander VI. (1492—1503). Er stützt sich dabei anfangs auf die Spanier, dann auf Ludwig XII., aber weil er darauf ausgeht, aus dem Patrimonium ein Fürstentum der Borgias zu machen, muß er scheitern. Uneigennütziger ist Julius II. (1503—1513). Er setzt das Werk Alexanders fort, erobert im venetianischen Kriege Perugia, Bologna, die Städte der Romagna nebst Parma und Piacenza und verleiht diese Städte dem Kirchen-

staat ein. Er ist der eigentliche Begründer des Kirchenstaats, und erst seit ihm kann man überhaupt von einem Kirchenstaat reden. — Das sicherste Zeichen für die Konsolidierung des Patrimoniums ist, daß die Päpste von jetzt an ihre Finanzen auf die Finanzkraft des Kirchenstaates zu gründen versuchen.

Das war bisher unmöglich gewesen. Man weiß, wie die Päpste sich im Mittelalter 5 geholfen hatten, um die Kosten der Kurie und ihrer Hofhaltung zu bestreiten. Jetzt wird es anders. Die schönen Zeiten, in denen ganz Rom von dem Gelde der Gläubigen lebte, hören auf. Schon Paul III. (1534—1549) führt eine direkte Steuer (sussidio) ein, wie sie in anderen Ländern längst bestand; der berühmte Reorganisator des Kirchenstaates, Sixtus V. (1585—1590), vermehrt die direkten und indirekten Steuern in erschreckender Weise und nimmt ebenso wie seine Vorgänger seine Zuflucht zu dem System 10 der Anleihen (monti), die vorbildlich geworden sind für das moderne Staatsschulden-system. Für die Bewohner des Patrimoniums ist daher die Konsolidierung des Kirchenstaates durch die Päpste des 16. Jahrhunderts begreiflicherweise wenig vorteilhaft gewesen. Mit dem 17. Jahrhundert beginnt für sie ein wirtschaftlicher Niedergang ohnegleichen. 15 Durch die beständigen Anleihen bekamen die großen Bankiers einen direkten Anteil an der Verwaltung des Landes; sie waren die Pächter der Einkünfte, die Steuererheber in den Landschaften. Der Großgrundbesitz vernichtet den kleinen Grundbesitz, die Monopolisierung der wichtigsten Lebensmittel in der Hand des *prefetto d'annona* läßt das Volk gänzlich verarmen. Es ist kein Wunder, wenn die Bevölkerung des alten Patrimoniums 20 noch heute zu den ärmsten in Italien gehört, sie ist den Bedürfnissen der Weltstellung der Päpste zum Opfer gefallen. — Die äußere Geschichte des Kirchenstaates von Alexander VI. an bis zum Ende des 18. Jahrhunderts ist ebenso unergötzlich wie unwichtig; sie ist eine Geschichte der Familien, aus denen die Päpste gewählt wurden, der Riario, Borgia, Medici, Farnese, Caraffa, Peretti, Aldobrandini, Borghese, Ludovisi, Barberini, 25 Chigi, Rospigliosi, Ottoboni, Albani und anderer. Sie alle suchten Erweiterung ihrer Familienmacht durch das Verhältnis zu dem jeweiligen Papst, anfangs durch Lösung päpstlicher Gebiete, und als das durch eine Bulle des Reformpapstes Pius' V. (1566—1572) verboten wurde, durch Bereicherung ihrer Finanzen. Der Umfang des Kirchenstaates ändert sich nur wenig. Paul III. (1534—1549) gab Parma und Piacenza an die Farneses, 30 nach deren Aussterben es an die Bourbons kam. Ferrara kam an die Estes, doch 1598 an den Kirchenstaat zurück. 1631 fiel das Herzogtum Urbino an den Kirchenstaat.

So hielt sich der Kirchenstaat mit seiner Nepotenvirtschaft und seiner Prälatenverwaltung bis zu den Zeiten Napoleons I. Napoleon trennt zuerst 1800 Ferrara, Bologna und die Romagna ab und hebt ihn 1809 überhaupt auf. Der Wiener Kongreß 35 stellt ihn 1814 wieder in seiner alten Ausdehnung her, 1818 giebt ihm Pius IX. eine Verfassung, 1860 fällt der größte Teil an das neugegründete Königreich Italien. Rom und die nächste Umgebung halten sich mit französischer Hilfe, bis die Katastrophe von Sedan auch in Rom selbst am 20. September 1870 der päpstlichen Herrschaft ein Ende 40 bereitet.

Immer klarer ist es seitdem geworden, wie sehr der Besitz des *patrimonium Petri* der päpstlichen Macht geschadet hat. Gerade die Zeiten der größten Ausdehnung des Patrimoniums und der unumschränkten Herrschaft der Päpste über ihr weltliches Gebiet sind die Zeiten des tiefsten Verfalls der päpstlichen Macht gewesen. Schon ist es mit 45 Händen zu greifen, wie der Verlust des Patrimoniums eine neue Glanzperiode der Geschichte des Papsttums begründet hat. „Der Gefangene des Vatikans“ wird in der Welt mehr respektiert als einst der Herr des Patrimoniums. Das *patrimonium Petri* im alten Sinne ist dahin, ein neues *patrimonium Petri* dehnt seine Grenzen über Länder und Meere.
Dr. A. Braßmann.

Morus, Thomas (latinisiert aus More oder Moore), Lord-Kanzler von England, 50 (gest. 1535), Verfasser der Utopia. — Werke. Eine Gesamtausgabe fehlt. Die lateinischen sind auf dem Kontinent häufig zu finden, die englischen sind auch in England selten. Sie werden einzeln unten genannt. — Die Utopia lateinisch geschrieben (ins Englische übersetzt 1551 von Robinson, 1684 von G. Burnet, 1808 von Cayley; ins Deutsche übersetzt zuerst 1524 Basel) ist neu herausgegeben von Michelis und Ziegler in den lateinischen Lit.-Denk- 55 mälern des 15. u. 16. Jahrh.; von M. Herrmann 1895, Berlin und von Lupton 1895, Oxford. Sammlungen seiner Opera latina erschienen Basel 1563, Löwen 1565 u. 1566, Frankfurt u. Leipzig 1689. — Eine Sammlung seiner English Workes erschien 1557, veranstaltet

von seinem Neffen Rastell. Sie ist nicht ganz vollständig. — Literatur: W. Roper (M.'s Schwiegersohn) schrieb *The life arraignment and death of u. s. w. Syr Thomas More*, gedruckt zuerst Paris 1626; Stapeltons *Tres Thomae* 1588, Antwerpen; Cresacre More (M.'s Urentel), *Life of Th. M.*, um 1631, auch ins Deutsche übersezt; J. Madintosh, *Life of* 5 *More*, 1844; Seebohm, *Oxford Reformers*; Lupton, Colet; Brewer, *The reign of Henry VIII* 1884, I und II; P. Friedmann, *Anne Boleyn*; Warner, *Memoirs of Th. More*, London 1758; Froude, *History of England*, I—III; J. E. Bridgett, *Life and writings of Sir Thomas More* 1891 (streng katholisch, die beste bisherige Biographie); Sidney Lee, *Th. More* in *Dictionary of National Biography*, 1894, mit reichhaltiger Bibliographie; Kerter, *John* 10 *Fisher*, 1860, Tübingen; G. L. Rudhart, *Th. Morus*, Nürnberg 1829; R. Baumgartl, *Th. Morus*, Freiburg 1879; Hente, *Das häusliche Leben des Thomas Morus in Eybels Hjt.* Zeitschr. Bd XXI.

Ueber die Utopia vgl. die Einleitungen von Michelis und Ziegler, 1895, u. von Lupton 1895, dann G. Louis, *Th. Morus und seine Utopia*, Wiss. Beilage zum Jahresbericht der 15 11. städt. Realschule in Berlin, Stern 1895; K. Kautsky, *Th. Morus und seine Utopie*, Stuttgart 1888 und *Th. More* 1895; Seebohm, *The Oxford Reformers*; Ludwig Stein, *Zur Sozialphilosophie der Staatsromane* (Archiv für Philosophie 1895, S. 458); Lina Deget, *Th. Morus und Plato*, Tübingen 1879.

Thomas Morus ist der älteste Sohn von Sir John More, Ritter und Richter von 20 der Bank des Königs zur Zeit Heinrichs VIII., und seiner Gattin Agnes Graunger. Thomas wurde zu London geboren am 7. Februar 1478. Den ersten Unterricht genoss er in der St. Anthony'schule von Nicholas Holt. Dann trat er in die Dienste des Kardinals Morton, Erzbischofs von Canterbury, in dessen Hause er weiter unterrichtet wurde. Ungefähr 1492, als Morus 14 Jahre alt war, bezog er die Universität Oxford, wo ihm 25 der Kardinal Morton in Canterbury Hall Aufnahme verschaffte.

M. studierte 2 Jahre lang Latein und mit Thomas Linacre's Hilfe Griechisch, dessen Studium Grocyn in Oxford eingeführt hatte (vgl. Morus an Dorpius). Daneben lernte er Französisch, Musik, Arithmetik, Geometrie und las alle Geschichtswerke, die er erreichen konnte. Er liebte Musik und spielte gern auf der Geige oder Flöte. Er schrieb ein gutes 30 Humanistenlatein und machte gewandte Verse in seiner Muttersprache. M. begann seine juristische Laufbahn als Utterbarrister (Praktikant) in New Inn 1494; 1496 wurde er in Lincoln's Inn aufgenommen und bald zum Reader (Dozenten) in Furnibals Inn ernannt. 1509 wurde er Bencher (Richter) in Lincoln's Inn und 1511 und 1516 auch hier Reader. 1497 kam Erasmus nach England. Wohl bei Mountjoy lernte er Morus 35 kennen. Im Jahre darauf korrespondieren sie als Freunde. „*Thomae Mori ingenio quid unquam finxit natura vel mollius vel dulcius vel felicius*“ (Ep. 14). Offenbar aus der Zeit ihres ersten Verkehrs schreibt Erasmus von Morus: „*Cum aetas ferret non abhorruit a puellarum amoribus, sed citra infamiam et sic, ut oblati frueretur magis quam captatis*“. M.'s Lebenswandel war damals leichtfertig, 40 aber ein gewissenloser Mädchenverführer war er doch nicht.

Seit 1499 ging M. mit dem Gedanken um, Mönch (Franziskaner) oder Priester zu werden. Vier Jahre lang (1499—1503) lebte er in der Nähe von Charterhouse, machte die Exerzitien der Karthäuser mit, wachte, fastete, betete, geißelte sich, schlief nur 4 bis 5 45 Stunden täglich und trug auf der Haut ein härenes Hemd. Wohl auf Grocyn's Wunsch hielt er in dessen Kirche (St. Lawrence) Vorlesungen über Augustins *de civitate*, die großen Zulauf fanden. Wahrscheinlich hat er damals seine Ideen vom Idealstaat konzipiert, wozu ihn auch Plato angeregt hat. M. begriff zuletzt, daß er die Gabe der Kontinenz nicht besaß, verzichtete auf die perfectio der Mönche und beschloß auf Colet's Rat zu heiraten. Er zog es vor, lieber ein keuscher Ehegatte als ein unkeuscher Mönch 50 zu sein (Erasmus ep. 447; vgl. Stapleton: *Mori Vita*, cap. II). Von der Mönchsastese behielt er vieles bei und trug an bestimmten Tagen ein härenes Gewand unter dem Hemde. M. heiratete 1505 Jane Colte aus Essex. Die nüchterne Vernunftstube war glücklich und mit drei Töchtern und einem Sohn gesegnet. 1511 starb seine Frau und M. heiratete noch vor Ablauf eines Monats auf Rat seines Beichtigers John Bouge 55 oder Bonge eine 7 Jahre ältere Witwe Alice Middleton (vgl. *English Historical Review* 1892 VII, 712 ff.). Auch diese Ehe war normal aber kinderlos. Seine Praxis gab ihm ein Einkommen von ca. 400 Pf. St. jährlich. Er baute sich in Chelsea ein Haus und bildete mit seinen Töchtern, seinem Sohn und seinen Schwiegerföhen, die auch unter seinem Dache wohnten, einen großen Familienkreis (über sein häusliches vgl. 60 Erasmus an Budé 1521). M. war frei von der damaligen pädagogischen Brutalität. Er schlug seine Kinder selten und nur mit einem Bündel Pfauenfedern. M.'s Töchter verstanden Latein und lasen Livius. — Vgl. M.'s Brief an ihren Lehrer W. Gunnell.

Seine zweite Frau lernte, obgleich sie *nec bella, nec puella* und 7 Jahre älter war, ihm zu Liebe zu spielen *cithara testudine monochordo tibiis*. Sie besaß sein Vertrauen, vgl. Morus Briefe an sie 1529 (*English Works* p. 1419). Im Frühling 1504 ins Parlament gewählt, opponierte M. den Geldforderungen Heinrichs VII., aber so taktvoll, daß ihm nichts geschah. Sein Vater wurde dagegen in den Tower geworfen und mußte 100 Pf. St. zahlen. Ende 1505 lehrte Erasmus nach England zurück und war M.s Gast. M. wurde jetzt humanistischer Schriftsteller. Sie übersetzten zusammen einige Dialoge des Lucian ins Lateinische. M. wählte sich den Cynicus, Menippus und Philopseudes. In der Dedication an Rutilius, nachmals Bischof von Durham, rühmt M. den Lucian als Bekämpfer der Superstition, ohne sein Heidentum zu loben. In seiner im lucianischen Stile verfaßten, der Übersetzung beigefügten Deklamation über den Tyrannenmord übte er seinen dialektischen Scharfsinn. 1508 reiste er nach Löwen und Paris.

1508 war Erasmus wieder in England und schrieb in M.s Hause sein *Encomium Moriae*. Diese Satire sollte der katholischen Reformation dienen und fand M.s vollen Beifall. 1532 schrieb M. an Erasmus: er würde gewiß seine Satire *mitius et dilutius* geformt haben, wenn er geahnt hätte, welche pestilentialischen Häresien sich erheben und ausbreiten würden. 1510 publizierte Morus sein Leben des Grafen Giovanni Pico della Mirandula und verherrlicht ihn als beschaulichen Christen und Asketen. Pico sei mit Recht vom gelehrten und heiligen Savonarola getadelt worden, als er es hinaus- schob Dominikaner zu werden. Daneben schrieb M. *comödiolas*, die verloren sind.

Die Ausgabe des *NT*, welche Erasmus 1516 publizierte, erregte einen Sturm der Entrüstung unter den Bettelmönchen. M. ergriff des Erasmus Partei. In seinem offenen Briefe (*dissertatio epistolica*) an Martin Dorpius in Löwen, verteidigte er das Recht der biblischen und patristischen Studien gegen die Übermacht der Scholastik und rechte fertigte die Satire seines Freundes. Dorpius nahm zurück, was er gegen Erasmus gesagt hatte. Schärfere war M.s Brief an einen Mönch, der E. angegriffen hatte (zuerst gedruckt in Basel bei Froben 1520). Zusammen mit der Basler Ausgabe der *Utopia* 1518 erschien eine Sammlung lateinischer Epigramme (*Progymnasmata*) von Morus und Lilly samt Zusätzen von Erasmus. 1520 erschien die Sammlung vervollständigt mit so einer Vorrede des Erasmus in Form eines Briefes an Froben, worin er seiner Bewunderung für M. Ausdruck verleiht. — 1510, 3. Sept., wurde M. Under-Sheriff (Richter in Zivilsachen) in London. 1514 lenkte er des Kanzlers und Erzbischofs Warham Aufmerksamkeit auf sich beim Streit der Londoner Kaufleute mit dem Stahlhofe. Er wurde Bischof Tunstall beigegeben, der am 12. Mai 1515 nach Brügge abging, um die Verhältnisse mit den niederländischen Kaufleuten zu ordnen. In Antwerpen traf M. mit Giles (Petrus Agidius) zusammen (vgl. *Utopia*). Bald nach der Rückkehr schrieb er das zweite Buch der *Utopia* und auf Drängen der Freunde das erste zur Einleitung.

Die *Utopia* (= *ou-topia*, von Morus mit *Nusquama* [Nirgendshaus] übersetzt), wurde gedruckt in Löwen bei Martius im Dezember 1516. Erasmus, Peter Giles und 40 andere waren als Herausgeber beteiligt und übernahmen die Verantwortung. Die *Utopia* ist eine Kritik der englischen Staats- und Religionsverhältnisse (Erasmus ep. 447) und M. fürchtete, daß manche Aussprüche ihn gefährden könnten (*Utopia* II, 3: die Staaten eine *conspiratio divitum*, welche *reipublicae nomine tituloque* ihren Vorteil allein wahrnehmen und die Armen ausfaugen). Dem Kardinal Warham von Canterbury, der durch Wolsey von der Macht verdrängt worden war, übersendet Morus die *Utopia*, aber leugnet ohne Scheu es ab, die Edition selbst veranlaßt zu haben. Dieselbe wahrheitswidrige Behauptung erlaubt sich Morus in einem Briefe *ad primum aliquem aulae regiae virum* (Wolsey?); Petrus Agidius (Giles) habe die Schrift ohne sein Wissen veröffentlicht. Morus hat absichtlich seinen ausländischen Freund als Editor vorgeschoben und so die Schuld der Herausgabe von sich abwälzen zu können. Morus will durch die *Utopia* wirken und die Staatsmänner anregen. Er denkt dabei an einen Mann, den er Erasmus nicht nennen will, von dem er aber erwartet, daß er das Programm der *Utopia* in 9 Jahren realisieren werde und dann sagen könne, ich habe gethan was du nur maltest. Morus wird an Wolsey, den kommenden Mann, gedacht haben (vgl. Briefe an Erasmus ep. 227 und Erasmus an Wolsey ep. 307). Seine Hoffnungen sind fast gar nicht in Erfüllung gegangen. Die *Utopia* ist ernst gemeint, aber auch reich an Paradoxien und Mystifikationen. Es wird nie ganz klar zu entscheiden sein, wo der praktische Politiker aufhört und der Poet und Humorist beginnt. Ernst gemeint sind die deutlichen Anspielungen auf englische Mißstände und die Vernachlässigung des Gemeinwohls. Ernst

gemeint der streng naturalwirtschaftliche Standpunkt. *Interempta pecunia* würden Armut, Verbrechen und Hinrichtungen fast ganz aufhören (Utopia II, 9). Auch das Lob des allgemeinen staatlichen Arbeitszwanges und des gemeinschaftlichen Betriebes der Landwirtschaft wird seinem Ideal entsprechen. M. war nicht Monarchist wie Wolsey, Cromwell, Raleigh und Bacon, aber durchaus Mann der Autorität und Ordnung, Feind des Aufbruchs. Er ist nicht Republikaner, aber so viel zu sehen ist, Anwalt parlamentarischer Suprematie. Das Parlament kann Könige ein- und absetzen. Die politische Verfassung der Utopier mit ihrem populären Wahlfürstentum mag M.'s Ideal sein.

Auch die Bemerkungen über den Feindesmord — um als *humani* und *misericordes* Blut zu sparen, sehen die Utopier im Kriege einen Preis auf den Kopf des feindlichen Fürsten und derer, die ihm zum Kriege geraten, — und die Freude der Utopier, wenn recht viele ihrer Söldner von der barbarischen Nachbarinsel (Irland) umkommen, mögen seiner politischen Moral entsprechen. Als leidenschaftsloser Asket und Epitürer sehnte sich M. aus seiner stürmischen und derben Zeit in eine andere Welt. Die Utopier gleichen ihm. Es ist ein temperiertes Volk, fleißig und einer vernünftigen Askese zugehan. Von den beiden „*Haereses*“ enthält sich die eine der Ehe, des Fleischessens, aller *vitae praesentis voluptates* und erwirbt durch *vigilias* und *sudores* zukünftiges Vergnügen, die andere wählt die Ehe als tröstlich, zeugt Kinder aus Patriotismus, ißt Fleisch. „*Nullam voluptatem refugiunt, quae nihil eos ab labore demoretur*“. Die Utopier halten die einen für *sanctiores*, die anderen für *prudenciores*. Das katholische Lebensideal wird im wesentlichen bejaht und die kühle Beurteilung des Eölibats bei den Utopiern daraus erklärt, daß sie nur auf ihre Vernunft angewiesen sind. — M. war von Natur Mann der Institution und der Ordnung und niemals Mann des Dogmas; die Reformation wurde gemacht von Männern des Dogmas. War die Institution, an der alles hing, gesichert, dann war für M. das Dogma relativ irrelevant. Sein Ideal war noch zuletzt (vgl. Dialogue) ein Zustand, wo Heiden und Christen alle *violence and compulsion* vermieden, jeden nach Belieben zu Gott oder zum Teufel gehen ließen. Das thaten die Protestanten, wie M. meinte, nicht und mußten verfolgt werden. Der selbstgewisse Dogmenglaube der Protestanten und ihre Verachtung der Institutionen war ihm unerträglich. Von Toleranz dem selbstgewissen Irrtum gegenüber wußte M. auch damals nichts, als er die Utopia schrieb. Er hielt damals das Papsttum nicht für göttlich und war noch weniger Mann des Dogmas wie später, aber von Toleranz weiß auch die Utopia nichts. In Utopia, wo die Ordnung festbegründet ist, kann freilich viel Freiheit im und vom Dogma getragen werden. Wer nicht an die Providenz und die Unsterblichkeit der Seele glaubt, muß freilich darüber vor dem vulgus schweigen, um nicht die *patriae leges* zu schwächen und wird von allen Ämtern ausgeschlossen. Utopus, der Reichsgründer, hat um des Friedens willen nichts über die Gottheit *temere* definiert, denn es sei *insolens et ineptum vi et minis*, was einer glaubte, von allen zu fordern. *Quod credendum putaret liberum cuique reliquit*. Es gilt nicht Glaubensfreiheit, sondern skeptische Dogmentwahl. Wer nicht *placide ac modeste* für seine religiöse Propaganda machte, sondern schmährte, wurde *servus* oder verbannt. Auch die christlichen Missionare wurden vertrieben, als sie durch Schmähungen Tumult erregten. Es giebt bei den Utopiern *variae religiones* (Verehrung von Gestirnen und tugendhaften Heroen). Die meisten und klügsten verehrten allein den *Parens*, den Unbegreiflichen, durch das *Universum virtute non mole* ausgegossenen, den die anderen *Nythra* nennen und neben ihren Gestirnen auch verehren. Ein idealer, dogmatisch unbestimmter Theismus wird geschildert. Die Utopia vertritt einen dogmatisch unbestimmten staatlichen Unionismus und verwirft jede dogmatisch entschiedene Propaganda. Sie ist ebenso intolerant, wie M. als Kanzler es war.

M. war humanistischer Reformkatholik, aber viel mehr Katholik als Erasmus, der das katholische Lebensideal und das göttliche Recht der Hierarchie verwarf und vom Heiligentum innerlich los war. M. huldigte dem katholischen Lebensideal, hielt an der Heiligenanrufung, der Messe und den Wallfahrten fest. Er hat anfangs ebenso wie Erasmus das Papsttum nicht für *jure divino*, sondern für eine geschichtlich entstandene kirchliche Institution gehalten. Er gab an, er sei durch Heinrichs Buch gegen Luther eines anderen belehrt worden und seine Studien hätten ihn darin bestärkt. Doch stellte er das Konzil über den Papst (M. an Cromwell; vgl. Bridgett, *Life of More* S. 343). Stapelton jagt, daß ihre Freundschaft dem Erasmus zur Ehre, dem Morus aber nicht zum Heil gereichte (*Vita* cap. 4). Das wird für die erste Zeit gelten, aber sehr früh zeigt M. einen scharfen Eifer in der Bekämpfung der Reformation, der Erasmus immer fern-

lag. Morus älteste Tochter Margarethe heiratete 1521 William Roper, der bald darauf durch Luthers Schriften *de libertate Christiana* und *de Captivitate babylonica* ergriffen wurde und nur allmählich unter M.s Einfluß seine lutherischen Neigungen ablegte. Anfangs zurückhaltend, warf sich M., seit Heinrich VIII. mit Luther angebunden hatte (M. hatte den Index zu H.s *Defensio Septem Sacramentorum* verfaßt, 1521), 5 unter dem Namen William Rof, dann unter seinem eigenen Namen in den Federkampf und hat das edle Germanien, dem Papste die Treue zu halten. Wenn auch etliche Päpste lasterhaft gewesen seien, so sei doch ihr Amt selbst heilig und Gott werde schon Päpste erwecken, des apostolischen Stuhles würdig. Um die Polemik offen und ohne Verdacht betreiben zu können, ließ er sich von Bischof Tunstall 1527 die Erlaubnis geben, 10 häretische Bücher zu lesen, während er zugleich mit Wolsey den Import lutherischer Schriften unterdrückte. 1528 vollendete M. seine gegen Tyndale gerichtete englische Streitschrift *Dialogue*. Mit Tyndale, Frith und den anderen protestantischen Führern war er seitdem im offenen Kampfe bis zum Tode. Dem Dialog folgte *The Supplication of Souls* auf Simon Fish's *Supplication of Beggars*, eine Verspottung der Mönche, 15 der hernach seine antikerikale Haltung aufgab. Gegen M.s Dialog schrieb Tyndale seine Antwort, der M. seine *Confutacyon* folgen ließ. 1518 trat M. in die Dienste des Königs und wurde *master of requests*. Er hatte das Bittschriftenwesen unter sich und mußte den König auch auf seinen Reisen begleiten. Im selben Jahre wurde er als Geheimerrat vereidigt; er erscheint als offizieller Festredner, wenn Legaten und Gesandte 20 empfangen wurden. Die Verfügungen vom Jahre 1521 gegen das Bauernlegen und das Überhandnehmen der Schafzucht gehen wohl auf ihn zurück. 1521 wurde er zum Ritter geschlagen. Als Sekretär des Königs vermittelte er den Geschäftsverkehr mit dem Kanzler Wolsey. Als Heinrich und Franz I. sich zwischen Calais und Boulogne im Juni 1520 begegneten, war M. im Gefolge seines Herrn und sah in Calais Erasmus wieder 25 und lernte Budée kennen. Im Sommer 1521 erscheint M. als Unterschatzmeister und Gehilfe des Lord Schatzmeisters Herzogs von Norfolk (Erasmus an Pace ep. 553 und an Budée ep. 609). Als Wolsey 1521 nach Calais fuhr, um wieder zwischen Karl und Franz Frieden zu stiften, erscheint M. in seiner Umgebung und ging mit ihm nach Brügge, wo über die Heirat Karls mit Prinzessin Maria von England verhandelt wurde. 1523 trat 30 das Parlament zusammen und Wolsey setzte M.s Wahl zum Sprecher durch. Er erwartete sich die volle Zufriedenheit des Kanzlers durch die Geschicklichkeit und den Eifer, womit er die Regierungsvorlagen durchsetzte (vgl. Wolseys Brief an den König vom 24. August 1523).

Bei den Friedens- und Freundschaftsverhandlungen zwischen England und Frank- 35 reich 1525—1527 ist M. als einer der Kommissare thätig. 1527 geht er mit Wolsey als sein Berater nach Frankreich. 15. August wurde der Vertrag in der Kathedrale von Amiens beschworen. Vor der Abreise hat M. in seiner Kirche zu London und auf der Reise mit Wolsey und Erzbischof Warham in Canterbury um Errettung des Papstes von dem Kaiser gebetet. Auf dem Kongreß zu Cambray vertrat Morus mit Tunstall, 40 Bischof von London, und Hacket sein Vaterland.

Im Juli 1525 wird M. Kanzler des Herzogtums Lancaster, ohne aufzuhören 45 Unterschatzmeister, Sekretär des Königs und *master of requests* zu sein. Heinrich verkehrte gern mit M., lud ihn oft zu sich ein und besuchte ihn in seinem Hause. Den Arm um M.s Nacken geschlungen sah man den König neben M. einhergehen und mit ihm über Theologie, Astronomie, Geometrie, zuweilen auch über Politik sich unterhalten (vgl. Roper). In Heinrichs Ehescheidungshandel hielt sich M. zurück.

1527 hatte Heinrich auch Morus zu beweisen gesucht, daß nach dem mosaischen Eherecht seine Ehe mit Katharina nichtig sei trotz päpstlicher Dispensation. M. scheint sein Urteil sich vorbehalten und alles dem Papste anheimgestellt zu haben. Zum Kanzler 50 ernannt, erklärte er nach längerer Prüfung sich gegen die Scheidung, ließ aber den Dingen ihren Lauf und wurde vom Könige zu anderen Geschäften gebraucht. Am 19. Oktober 1529 gab Wolsey das große Siegel ab und am 25. erhielt es M. als Lordkanzler. Er wurde damit auch Vorsitzender des Oberhauses und der Sternkammer. Der Chef der Regierung war Anne Boleyns Oheim, der Herzog von Norfolk. Die neuen Machthaber 55 standen in französischem Solde. Auch M. bezog eine Pension von König Franz (vgl. Friedmann, Anne Boleyn). Während das Parlament von 1529 die kirchliche Gerichtsbarkeit einzuschränken und zu reformieren suchte, tagte auch die Konvokation und faßte Beschlüsse gegen die Ketzer und gegen die Bibelverbreitung. Man gewann den König für den Kampf gegen die Tyndalesche Übersetzung der Bibel, in dem man ihm baldigst eine fehlerfreie 60

Uebersetzung der Bibel ins Englische zu verschaffen versprach. Die kgl. Proklamation von 1530 schärfte allen Behörden Strenge gegen die Verbreiter häretischer Bücher ein. Die Verfolgung, die jetzt begann, war viel härter als zu Wolseys Zeit, weil M. mehr als sein Vorgänger die Bischöfe in der Verfolgung unterstützte. Die Verhaftung von
 5 Tewkesbury, Bainham, Frith, Petit u. s. w. hat er veranlaßt. Fore und Burnet werfen ihm vor, daß er die gefangenen Protestanten hat peitschen und foltern lassen. M. bestreitet es. Er habe, wie er behauptet (Apology cap. 36), wohl ein Kind in seinen Diensten peitschen lassen, weil es häretisches gelernt, hatte und noch einen halbwahnsinnigen Menschen, der den Gottesdienst gestört hat, an einen Baum binden und züchtigen lassen „till
 10 he waxed weary and som ewhat longer.“ Sonst habe er nie einem Kezer einen Schlag gegeben. Er leugnet es, andere als Kirchenschänder, Mörder oder solche, welche mit der Hostie Mutwillen getrieben, der Folter überliefert zu haben. Es wird wahrscheinlich, was Fore (Book of Martyrs) über M.s Grausamkeit gegen Bainham erzählt, der M. auf dem Richtplatz seinen Richter und Verkläger nannte, übertrieben sein. Auch
 15 die Klage Fields, von M. zwei Jahre lang in widerrechtlicher Haft gehalten worden zu sein (Letters and Papers of H. VIII VI, 1059; Froude, History Vol. II; Morus, Apology cap. 38) ist wahrscheinlich unbegründet. Aber ein Richter, der mit den Kezern härter als Wolsey verfuhr, war M. sicher; wenn er auch Kezer nicht gepeitscht haben mag, so hat er doch Teil an der rechtswidrigen Behandlung des Th. Philips, den Bischof Stokesley als Kezer
 20 erkommunizierte, obgleich nichts erwiesen war, und den M. im Tower festhielt, bis das Parlament seine Freilassung durchsetzte. Auch gegen Bainham scheint er Formwidrigkeiten sich erlaubt zu haben.

Die Scherze M.s über den Tod Richard Hunne's, der der Kezerei verdächtig eingekerkert und vom bischöflichen Kanzler Horsey ermordet wurde, den des Königs Gnade
 25 der verdienten Strafe ent hob, gereichen M.s Unparteilichkeit nicht zur Ehre (Dialogue). Erasmus billigte M.s Strenge gegen die „Kezer“ als staatserschaltend (Ep. 1223). M. rühmte sich ihrer (ambitiose feci) und wünschte, daß auf seinem Epitaph stünde furibus homicidiis haereticis molestus. Er haßte, wie er versichert, ihre Laster, nicht ihre Personen (Apology cap. 49; English Works S. 925).

30 Die Kezer sind ihm proud poisoned obstinate Dogmatisten auf eigne Faust, die den Frieden stören und Aufruhr erregen. Ihre Verfolgung ist im Staatsinteresse geboten als Defensivmaßregel (English Works S. 275). M. billigt die Hinrichtung der Kezer durchaus. Als die Konvokation den Supremat des Königs prinzipiell anerkannte, um nicht dem Statut Praemunire zu verfallen (Februar 1531), wollte M. den Ab-
 35 schied nehmen. Am 13. Mai 1532 sprach M. im geheimen Rat gegen die Suspension der Annaten und lobte Throgmorons Opposition im Parlament; drei Tage später erbietet er in Gnaden den Abschied, den er sich aus Gesundheitsgründen erbat. Im kezerisch infizierten London war er verhaftet, sonst aber als gerechter und unbestechlicher Richter geachtet. M. hielt sich seit seiner Entlassung von der Öffentlichkeit fern und setzte nur seinen
 40 litterarischen Kampf gegen den Protestantismus weiter fort. 1532 erschien seine Confutacyon of Tyndal's answere, eine weitläufige breite Schrift, die nicht viel Leser fand. Den Priester Hutton, der 1529 verbrannt worden war, nennt er the devil's stinking martyr. Luthers Ehe reizt ihn zu rohen Spöttereien. Es folgte 1533 seine Apology, eine Rechtfertigung der Kezerverfolgung und seine Debellacion of Salem
 45 and Bizance. Die letzte Schrift des Mr. Moocke (Spötter) (so nannte ihn Tyndale) verteidigt die katholische Abendmahlslehre gegen Frith und Tyndale. M. vollendete nur das erste Buch, eine Erklärung und Besprechung von Jo 6; von der Abfassung des zweiten Buches hielt ihn seine Verhaftung ab.

Cromwell und Heinrich VIII. hatten, getragen von einer starken priesterfeindlichen
 50 Laienbewegung, die Scheidung des Königs durchgesetzt und eine katholische, aber von der römischen Jurisdiktion befreite Staatskirche geschaffen. Die Opposition war aber im Land sehr stark. Der Norden hoffte durch einen Aufruhr mit Hilfe des Kaisers Cromwell zu stürzen. Lords wie Darcy und Hussy mahnten den Kaiser zum Einfall. Ebenso die verstoßene Königin und ihre Tochter. Die große in Bildung begriffene Verschwörung
 55 wurde gefördert durch Elisabeth Barton, „die heilige Maid von Kent“, ein somnambules Bauermädchen, später Nonne in Canterbury, von C. B. Warham als inspiriert anerkannt, als Prophetin weit und breit verehrt. Sie verkündete dem König den Tod eines „Villain“, wenn er nicht umkehre. Gefangen gesetzt, bekannte sie mit einigen Mönchen ihre Prophezeihungen gefälscht zu haben. Das Parlament verurteilte die Nonne samt
 60 einigen Benediktiner- und Franziskanermönchen für Hochverrat durch bill of attainder

zum Tode (Februar 1534). Als Mitschuldige wurden durch dieselbe Bill zur Haft nach des Königs Befinden und zur Konfiskation verurteilt Fisher, Bischof von Rochester, Abel, Beichtiger der Königin, und einige andere. Auch M. sollte dasselbe Schicksal treffen, aber seine Freunde im Oberhause verhinderten es. Er hatte die Maid von Kent in Sion House 1533 bei den Karthäusern gesehen, ihre Betrügereien durchschaut, es aber unterlassen, sie zu denunzieren. So blieb er ungeschädigt. Quod difertur non aufertur sagte er zu den Seinen. Er blieb verdächtig.

Am 23. März 1534 erklärte Papst Clemens definitiv Heinrichs erste Ehe für gültig. Unterwerfe sich der König nicht diesem Urteil, so sei er aus der Kirche ausgeschlossen und seine Unterthanen ihres Treueides entbunden. Ungefähr gleichzeitig wurde Elisabeth vom Parlament zur Thronfolgerin mit Ausschluß Marias erhoben und alle mündigen Engländer angewiesen, den Successionseid zu leisten. Wer ihn nicht leistete, sollte als mitschuldig des Hochverrats bestraft werden. Die Eidesformel wurde von der Regierung entworfen und erst auf der nächsten Session vom Parlament sanktioniert, sie enthielt eine Losfage von allen Eiden, die „to any foreign authority prince or potentate“ geschworen waren und sollte gelten auch dann, wenn eine ausländische Macht von ihm löste. M., zum 13. April 1534 vor die Kommission nach Lambeth geladen (Cranmer, Cromwell u. s. w.), war bereit, die Succession zu beschwören, aber lehnte die Formel als seine Seele zur ewigen Verdammnis gefährdend ab. Er verdamme niemandes Gewissen, aber das seine erlaube es nicht. Cranmer wollte auf seine Wünsche eingehen, aber Cromwell hielt an der Formel fest. M. kam in den Tower und verlor als „mitschuldig des Hochverrats“ nach dem Gesetz Freiheit und Habe. Seine Frau und seine Kinder leisteten den Eid, auch seine Freunde, die Karthäuser thaten es; er verdamnte sie nicht, aber wollte follow my own conscience, welches ihm vorschrieb, an die eidlösende Gewalt des Papstes zu glauben.

M.s Güter, die ihm der König geschenkt hatte, wurden konfisziert. Seine Familie petitionierte vergeblich um seine Begnadigung. Er verfaßte im Tower seinen Dialogue of Comfort against Tribulation und eine Anzahl Gebete, Betrachtungen, empfing Besuche von seiner Familie und unterhielt einen Briefwechsel auch mit Fisher, der gleich ihm gefangen war.

Das Parlament schrieb im November 1534 den Suprematseid vor, der dem Könige die Stellung des einzigen höchsten Hauptes der ecclesia anglicana und das Recht, die Kirche zu regieren und zu reformieren zusprach. Wer nach dem 1. Februar 1535 den Supremat des Königs bestritt und ihn für einen Häretiker und Schismatiker u. s. w. erklärte, sollte den Tod als Verräter erleiden. Dieses Ausnahmegesetz sollte die katholische Opposition einschüchtern. Im April 1535 schärfte der König den Vorblütenants Wachsamkeit ein wider alle, welche den Bischof von Rom, Papst genannt, zu einem Gott machten. Der Aufruhr in Irland und die oppositionelle Haltung des Nordens ließ es geboten erscheinen, Strenge walten zu lassen. Die ersten Opfer dieses blutigen Gesetzes waren die Karthäuser, welche den Suprematseid verweigerten. Ihre Führer wurden am 4. Mai und 19. Juni 1535 als Verräter gehängt, ausgeweidet und gevierteilt. Fisher und Morus kamen an die Reihe, als Fisher die Kardinalswürde erhielt. Fisher starb am 22. Juni 1535. M. wurde am 30. April 1535 von Cromwell in Tower verhört. Darauf am 7. Mai, 3. u. 12. Juni über den Supremat befragt und blieb bei seinem Gewissenstandpunkt. In weltliche Dinge wolle er sich nicht mischen, aber schwören könne er nicht. Die Briefe, die er im Kerker mit Fisher gewechselt, wurden als Beweise einer Konspiration gedeutet auf Grund dieser Aussagen. Das Urteil wurde zu Westminster-Hall von einer Spezialkommission, deren Vorsitzender Norfolk war, gefällt (1. Juli 1535) und M. zum Verrätertode durch Hängen und Vierteilen verdammt. Der König milderte es zur Enthauptung. Am 6.(?) Juli wurde es vollzogen. M. starb mit dem Humor vollkommenen Seelenfriedens.

Fisher und M. werden als Märtyrer des Glaubens an das göttliche Recht des Papsttums angesehen. Fisher war ein Verräter (vgl. Friedmann, Anne Boleyn Vol. I über seine Korrespondenz mit Chapuys, dem kaiserlichen Gesandten), ob M. es war, ist noch nicht erwiesen, obgleich seine Beziehungen zu Peto diesen Verdacht nahelegen. Fisher wurde hingerichtet, weil der Papst durch seine Erhebung zum Kardinal den König provoziert hatte und M. mußte sterben, weil sein persönliches Ansehen trotz seiner Haft die katholische Opposition stärkte. Sie fielen als Opfer des Cromwellschen Schreckenssystems.

Friedrich Bezus.

Nordamerika, Vereinigte Staaten — d) Die Episkopalkirche (The American Church; geßlicher Name The Protestant Episcopal Church in the United States of America. — Litteratur: A history of the American Church to the Close of the 19th Century by the Right Rev. Leighton Coleman, Bishop of Delaware, New York, Edwin S. Gorham, 1903. Fiske, Beginnings of New England; Beardsley, History of the Episcopal Church in Connecticut; Annals of an old Parish by Rev. Edmund Guilbert; Hooper, History Saint Peters Church in the City of Albany; Slafter, John Checkley or the Evolution of Religions Toleration in Massachusetts Bay; Goodwin, The Mac Sparran Diary; White, Memoirs of the Church; The Life of Dr. Breck.

- 10 Wenn die protestantische Episkopalkirche sich „Amerikanische Kirche“ nennt, so ist das nur ein geographischer Name und wird lediglich der Bequemlichkeit halber gebraucht. Die Episkopalkirche in Amerika betrachtet sich als einen untrennbaren Teil der katholischen Kirche, welche „die Kirche“ ist; alle anderen christlichen Bekenntnisse sind für sie Sekten, Häretiker, Ketzer.
- 15 Die ersten Anfänge sind wie bei allen andern amerikanischen Kirchen gering. Der erste Gottesdienst nach dem anglikanischen Prayer Book wurde von dem Kaplan des Sir Francis Drake, Pastor Francis Fletcher, Ende Juni 1579 in Drakes Bay, California, gehalten. Weiterhin existieren Nachrichten, daß mindestens 1587 schon in Nordcarolina und Virginia anglikanische Gottesdienste stattfanden und Indianer getauft wurden. Auch
- 20 sind um den Beginn des 17. Jahrhunderts in den Neuenglandkolonien da und dort von Laien anglikanische Gottesdienste geleitet worden. Im J. 1607 landete eine Anzahl englischer Kolonisten bei Jamestown, Virginia; unter ihnen befand sich der Pastor Robert Hunt, der aus Missionseifer seine Stelle in Kent aufgegeben hatte und nun den Kolonisten unter den denkbar einfachsten Umständen unter freiem Himmel im Urwald Gottes-
- 25 dienst hielt. Am 21. Juni 1607, III. p. T., teilte er zum erstenmal in Amerika das hl. Abendmahl aus. Um diese Feier wiederholen zu können, pflanzten die Kolonisten mit ihrem spärlichen Weinvorrat sorgsam hauszuhalten. Vor dem Ende des J. 1607 wurde am Ufer des Kennebeckflusses im jetzigen Staate Maine die erste Kirche erbaut. Alle diese gottesdienstlichen Übungen fallen also eine ganze Reihe von Jahren früher als die der
- 30 Pilgerväter (die erst 1620, 6. Dezember, landeten). Während des ganzen 17. Jahrhunderts fehlte es nicht an Bestrebungen, die Evangelisation der neuertworfenen Territorien von England aus zu bethätigen. Eine Anzahl Geistlicher übersiedelten zu diesem Zwecke nach Amerika, so finden wir 1623 in Weymouth William Morrell, 1624 in Plymouth John Wyford, 1627 daselbst Roger Conan. In Maryland arbeitete in Kent
- 35 land bereits 1629 Richard James, 1650 war eine Kirche in St. Marys County vorhanden, 1676 berichtete der (römisch-katholische) Lord Baltimore, daß in seiner Provinz sich vier Geistliche der Kirche von England befanden. Lange ehe der erste römisch-katholische Bischof, John Carroll, anlangte, war die anglikanische Kirche organisiert, hatte drei Bischöfe und sonstige kirchliche Organisation. Deshalb betrachtet die anglikanische Kirche die römisch-katholischen als Eindringlinge. Weitere Anfänge der Kirche sind zu verzeichnen in
- 40 New Hampshire 1638, Süd-Carolina 1660, Delaware 1677, New-York, New-Jersey und Pennsylvania 1694 und 1695.

Es liegt in der Natur der Verhältnisse, daß die Geistlichen, sonderlich wenn sie ihr Amt ohne Menschenfurcht führen wollten, keineswegs auf Rosen gebettet waren. Ein

45 Geistlicher, der den bezeichnenden Vornamen Thoroughgood trug, verteidigte dem Leutnant-Gouverneur von New-Jersey wegen unordentlichen Lebenswandels die Zulassung zum hl. Abendmahl und wurde deshalb gefangen gesetzt. Den Bemühungen eines Amtsbruders gelang es zwar, seine Freiheit zu erwirken, aber schließlich mußten doch beide Geistliche das Feld räumen. Auf der Rückreise nach England starben sie beide. Viel

50 wird auch geklagt über den Mangel an Opfertwilligkeit der Gemeindeglieder. Ein Missionar sagt, die Leute seien gerne bereit, gemäß Jes 55, 1 den Himmel „ohne Geld und umsonst zu kaufen“. Der Gehalt wurde häufig ganz oder teilweise mit Tabak (in natura) bezahlt. In einigen Gemeinden betrug der Pfarrgehalt 16000 Pfd. Tabak, welche ungefähr auf 80—100 Pfd. Sterling geschätzt wurden. Drei Chorherren wurden auf

55 500 Pfd. Tabak geschätzt. Beim Bischof von London liefen Klagen ein, daß die Geistlichen das hl. Abendmahl ohne Ornat und heilige Gefäße austeilen mußten. Gasthäuser gab es in jenen Zeiten noch nicht im Lande, es kam daher die Gastfreundschaft, die man üben mußte, beträchtlich hoch. Aber als Gasthäuser eingerichtet waren, wurden nur die Gemeindeglieder von vieler Bewirtung von Freunden befreit, die Pfarrhäuser wurden da-

60 gegen nach wie vor gebrandschätzt und konnten sich dem nicht gut entziehen; die Pfarrer

mußten sich damit trösten, daß sie dadurch mit ihren Gemeindegliedern besser bekannt wurden und viel Einfluß auf dieselben ausüben konnten. Der Pastor war in jenen Tagen alles in allem; sein Rat wurde auch in weltlichen Angelegenheiten viel begehrt, auch war er der Lehrer der Kinder. Übrigens standen auch die Gemeindeglieder unter strenger Kirchenzucht. Auf die Vernachlässigung der Taufe stand eine Strafe von 2000 Pfund Tabak, welche Verordnung selbst auf Sklaventinder Anwendung fand; die letzteren wurden allerdings durch die Taufe zur seligen Freiheit der Kinder Gottes berufen, nicht aber zur leiblichen Freiheit. 500 Pfd. Tabak waren als Strafe auf schuldbares Versäumen des Gottesdienstes gesetzt, was viel heißen will in einer Zeit, in welcher der Weg zur Kirche weit und gefährlich war und die Kirchenbesucher neben dem Gebetbuche zum Schutze gegen mögliche Überfälle der Indianer auch Feuerwaffen mit sich tragen mußten. Im J. 1700 wurde in Virginia das „Wilhelm und Maria College“ errichtet, außerdem existierte eine Anzahl von seitens Gemeinden unterhaltenen Freischulen, in denen teilweise sogar die klassischen Sprachen gelehrt wurden.

In einigen Provinzen bestand eine Verbindung zwischen Staat und Kirche; in Virginia war dieselbe gesetzlich geregelt, doch kam diese Verbindung häufig mehr dem Staate als der Kirche zu gute. Da die kirchlichen Bedürfnisse durch Steuern aufgebracht wurden und in einzelnen Teilen Neuenglands die Kongregationalisten in der Überzahl waren, so empfanden es die Glieder der Episkopalkirche als eine Härte, daß sie durch ihre Steuern die Kezerei unterstützen mußten. Gelegentlich erreichten sie Ausnahmebestimmungen, die aber in praxi nahezu gegenstandslos waren. Das Ziel der Pilgerväter war eine regelrechte Theokratie, in welcher für Andersgläubige kein Raum war. Nur Mitglieder der Kongregationalistenkirche konnten in solchen Landesteilen Beamte sein. 1746 wurde den Gliedern der Episkopalkirche sogar das Stimmrecht entzogen, während man doch Steuern von ihnen forderte. Ihr hiegegen eingeleiteter Protest war im Prinzip vorbildlich für das spätere Verhalten der Kolonien im Kampfe gegen England: ohne Rechte keine Steuern! Man trachtete sogar danach, den Kirchen einen Teil ihrer Revenuen zu entziehen und den Geistlichen allerhand Auflagen zu machen, ja man verbot ihnen, sich zu Konferenzen unter sich zu versammeln.

Dagegen wurde in den Gegenden, in welchen die Kirche die Mehrheit hatte, keine Wieder- vergeltung geübt. In Virginien lebten unangefochten — was freilich von nicht hochkirchlicher Seite bestritten wird — viele Puritaner. Als in Maryland der Gebrauch des Prayer Book allgemein angeordnet wurde, wurde dieses Gesetz auf eingelegten Protest hin widerrufen. Ungerechte Maßregeln, die in Maryland gegen die römisch-katholische Kirche getroffen wurden, gingen nicht von den Episkopalen aus, die sich zu der Zeit von den öffentlichen Angelegenheiten gänzlich zurückgezogen hatten. Das erste Tolernnggesetz, welches jede Art von Verfolgung einer christlichen Religionsgesellschaft verbot, wurde in Maryland erlassen. Entgegen der gewöhnlichen Annahme, daß dieses Gesetz von den Römisch-Katholischen ausgegangen sei, wird von episkopaler Seite behauptet, daß die Mehrzahl derer, denen das Gesetz zu verdanken sei, „der Kirche“ angehört habe.

Die Puritaner werden von den Episkopalen des Weiteren angeklagt, daß sie die von ihnen übernommene Verpflichtung, die Indianer zu bekehren, sehr leicht genommen hätten, ja im Gegenteile wären die Indianer von ihnen sehr grausam behandelt worden. Bischof Williams von Connecticut soll den Ausspruch gethan haben: „Erst landeten die Puritaner und fielen auf ihre Knie; dann standen sie auf und fielen über die Eingeborenen her“ (they first landed and fell upon their knees; then they arose and fell upon the aborigines). Den Episkopalgeistlichen, die der Verfolgung müde zu den Puritanern übertraten, wurde Neu-Ordination aufgelegt.

Der Beginn des 18. Jahrhunderts sah einen bedeutenden Fortschritt in der Evangelisation der westlichen Hemisphäre. Der Bischof von London, unter dessen Aufsicht alle amerikanischen Kolonien standen, sandte einen Kommissär nach Maryland in der Person des Pastors Dr. Thomas Bray. Nach der Rückkehr desselben wurde auf sein Betreiben die „Gesellschaft zur Ausbreitung des Evangeliums in auswärtigen Gebieten“ (Society for Propagation of the Gospel in Foreign Parts, abgekürzt S. P. G.) gegründet. Etwas früher schon war die „Gesellschaft zur Beförderung christlichen Wissens“ gegründet worden, durch welche Bibliotheken für die Gemeinden in Amerika eingerichtet wurden. Die erstgenannte Gesellschaft sorgte nun ernstlich dafür, daß zahlreiche Geistliche nach Amerika gesandt wurden, um die aller Beschreibung spottende geistliche Not zu lindern. Außerdem wurden Missionare mit der Befehrung der Indianer und Neger betraut, wiewohl von manchen ernsthaften Leuten erklärt wurde, die Weißen lebten schlimmer als die

Roten und Schwarzen. In dem Missionswerk waren auch vielfach die Weißen die Fortschrittshinderer, so einerseits die Römisch-Katholischen, welche den Indianern rieten, die Engländer auszurotten, weil diese den Erlöser getötet hätten(!), andererseits die Gottlosen, auf deren Treiben hinweisend Indianer und Neger sagten, eine Religion, deren eigene 5 Bekenner nicht nach ihren Vorschriften lebten, könne man ihnen nicht anzunehmen zumuten. Trotzdem wurden viele und erfreuliche Erfolge erzielt. Es war Fortschritt des Evangelisationswerkes auf der ganzen Linie vorhanden.

Die S. P. G. hatte ihren Missionaren aufgetragen, gegen Andersgläubige milde, friedfertig und veröhnlich zu sein. Das war manchmal nicht leicht; ein Geistlicher schreibt, 10 er wohne mitten unter lauter Quäkern, Anabaptisten, Levellers, Sabbatarianern, Muggletanianern und Brownisten, welche nur in dem einzigen Punkte der Feindschaft gegen „die Kirche“ einig seien und behaupteten, das Zeichen des Kreuzes sei das Zeichen des Tieres und des Teufels und die, welche es empfangen, würden dadurch dem Teufel übergeben, zum Teil drängen solche Feinde auch in die Kirchen ein und zerstörten Schmuck, Ornat 15 und Bücher.

Unter den Geistlichen, die von der S. P. G. nach Amerika ausgesandt wurden waren auch John und Charles Wesley und Whitefield. John Wesley lehnte bei seiner Ausfendung die Annahme des ausgesetzten Gehaltes von 50 Pfd. St. per Jahr zuerst ab, ließ sich dann aber doch umstimmen, da er ja für andere das Geld nötig haben 20 könne. Auf seinem Arbeitsfelde in Georgia fand er eine sehr lage Moral vor, welcher er durch sehr strenge Kirchenzucht begegnen wollte. Er vollzog die Taufe mittelst Untertauchen, ließ bloß Kommunikanten als Taufpaten zu, verweigerte die Zulassung zum hl. Abendmahl den unbefehrten Dissenters und das kirchliche Begräbnis den Ungetauften. Man warf ihm Formalismus, Heuchelei und geheime Zuneigung zur römisch-katholischen 25 Kirche vor, weil er versuchte, Ohrenbeichte und Buße einzuführen. Weiter Hierhergehöriges über ihn s. RG. Bd XII S. 756 f. Charles Wesley machte sich ebenfalls mißliebig und zwar in solchem Maße, daß er schreiben konnte: „Man hätte mich nicht mehr mit Füßen treten können, wenn ich ein gestürzter Staatsminister gewesen wäre. Meine wenigen Freunde fürchteten sich, mit mir zu sprechen; die Magd, die meine Wäsche besorgte, 30 sandte sie ungewaschen zurück. Gott sei Dank, es ist noch nicht als Kapitalverbrechen erklärt worden, mir ein Stücklein Brot zu geben!“ Georg Whitefields Thätigkeit in Amerika ist in Bd XII S. 759, 60 ff., S. 763 ff., ausführlich dargestellt, wozu noch folgendes erwähnt sein mag. Einer der Missionare der S. P. G. schreibt: W. brachte der Kirche mehr Schaden als Nutzen, er war mehr als exzentrisch, verachtete hervorragende 35 Geistliche, weigerte sich Chorrock und Chorbemd zu tragen, ermahnte seine Hörer, in seiner Abwesenheit die presbyterischen und anabaptistischen Gottesdienste zu besuchen. Dieser vazierende Prediger mit der musikalischen Stimme, angenehmem Vortrage und der ehernen Stirne . . . Dieser Betrüger giebt vor, der einzige wahre Geistliche der Kirche von England in Amerika zu sein, und dabei hat er eine verbrecherische Achtung für alle, 40 welche jemals ihre geschworenen Feinde waren.“ Einst verfiel W. auf den merkwürdigen Plan, alle kongregationalistischen Geistlichen zu gleicher Zeit zu vertreiben und sie, die er samt und sonders als unbefehrt bezeichnete, durch Leute zu ersetzen, die er selbst von Großbritannien „importieren“ wollte.

Im Jahre 1719 fand die erste Kirchenversammlung (Church Convention) in 45 Williamsburg, Va., statt; 1722 wurden die Bischöfe Welton und Talbot in England konsekriert, 1735 wurden die ersten Sonntagschulen eingerichtet. Auf der Kirchenversammlung zu Annapolis im Jahre 1783 änderte die amerikanische Kirche ihre Stellung zur englischen, indem sie fortan nicht mehr Tochter-, sondern Schwesterkirche sein wollte. In dem hierüber verfaßten Dokumente erscheint zum erstenmal der 50 Name „The Protestant Episcopal Church“. Die Zusammensetzung der Kirchenversammlungen war Gegenstand ernster Erwägungen, über die Teilnahme der Laien waren die Meinungen geteilt. Auf der Generalversammlung in Philadelphia (28. Sept. bis 7. Okt. 1785) waren mehr Laien als Geistliche anwesend. Neuengland war in dieser Versammlung gar nicht vertreten, da die dortigen Geistlichen überhaupt keine gemischte 55 Versammlung wünschten; es waren daher auf dieser ersten Generalversammlung bloß die Diöcesen von New-York, New-Jersey, Pennsylvania, Delaware, Maryland, Virginia und Süd-Carolina vertreten. Auf dieser Versammlung wurden auch Schritte unternommen, das Common Prayer Book den amerikanischen Verhältnissen anzupassen und weitere Bischöfe von England zu erhalten. Außer dem im Jahre 1784 konsekrierten Bischof 60 Scabury, mit dessen Anerkennung bis 1789 zurückgehalten wurde, da er schottischer Suc-

cession war, erhielt die Kirche 1786 zwei weitere Bischöfe, Provoost von New-York und Dr. White von Pennsylvania, die beide in England konsekriert wurden. Auf der Generalversammlung in Wilmington, Delaware, wurde das apostolische Glaubensbekenntnis in seiner ganzen Unantastbarkeit bestätigt und das Nicänische Bekenntnis dem Prayer Book beigelegt; abgelehnt wurde die Aufnahme des Athanasianischen Bekenntnisses. 1792 wurde zum erstenmal in Amerika ein Bischof konsekriert, nämlich Thomas John Claggett, D. theol., welcher von den Bischöfen von Connecticut, Pennsylvania und Virginia zum Bischof von Maryland geweiht wurde.

Die Stellung der Glieder der rasch in die Höhe kommenden Methodistenkirche (damals Methodistical Society genannt) war längere Zeit eine unklare. Die Geistlichen 10 der Methodisten spendeten anfänglich das hl. Abendmahl nicht selbst, sondern sie wie ihre Gemeindeglieder hielten sich zur Episkopalkirche. Dr. Cote, der von dem altersschwachen John Wesley privatim im Krankenzimmer zum Superintendenten der amerikanischen Methodisten geweiht worden war, und Pastor Asbury, den Cote unter Beihilfe des deutsch-reformierten Pastors Otterbein in Baltimore zu gleicher Eigenschaft ge- 15 weiht hatte, nahmen den Titel Bischöfe an, nachdem ihre Bemühungen, diese Weihe von den Bischöfen der Episkopalkirche zu erhalten, fehlgeschlagen waren. Dadurch wurde die Lostrennung der Methodisten von der Episkopalkirche entschieden. Beide Wesley's sollen über die Handlungsweise von Cote und Asbury sehr aufgebracht gewesen sein.

Am Anfang des 19. Jahrhunderts befand sich die Episkopalkirche in Amerika in 20 trauriger Verfassung und der Blick in die Zukunft war keineswegs ermutigend. Die Ursache dieses traurigen Zustandes war der Revolutionskrieg, der die Sitten verderbt hatte. Die Seelsorge war in jenen Zeiten ein dornenvolles Amt. Das Verhältnis der Kirche zum Staate wurde im Jahre 1801 endgiltig geregelt. Der 21. Artikel des Prayer Book wurde ausgelassen und der 39. Artikel durch folgenden ersetzt: „Die Macht der 25 Staatsgewalt erstreckt sich auf alle Menschen, sowohl Geistliche als Laien, in allen zeitlichen Dingen, hat aber keinerlei Autorität in rein geistlichen Dingen. Wir halten es für die Pflicht aller Menschen, welche Befenner des Evangeliums sind, ehrerbietigen Gehorsam der regelrecht und gesetzmäßig zu stande gekommenen staatlichen Autorität zu beweisen.“ Um die Einheit der Kirche mit der Kirche von England darzutun, ließen 30 1814 die Bischöfe mit Einwilligung der Geistlichen- und Laiendeputierten eine Erklärung ausgeben, daß die Protestant Episcopal Church in the U. St. of America diejenige Kirche sei, welche früher den Namen Church of England in America geführt habe.

Man ging nun mit Eifer daran, für die Ausbreitung der Kirche zu sorgen. Die 35 Generalversammlung von 1817 beschloß, daß den kirchlichen Behörden jedes Staates ernstlich empfohlen werde, Maßregeln zur Sendung von Missionaren zu den kirchlich unversorgten Brüdern in den westlichen Staaten zu treffen. Damals wurde auch in Philadelphia The Episcopal Missionary Society gegründet, welche viel zur Ausbreitung der Kirche beigetragen hat. Die Ausdehnung und der innere Ausbau der Episkopal- 40 kirche hat sich im Laufe des Jahrhunderts immer fortschreitend entwickelt, obwohl es an Streitigkeiten nicht gefehlt hat. Die Art, wie die Episkopalkirche solche Streitigkeiten zu überwinden wußte, muß bewundert werden. Die Sklavenfrage hat andere amerikanische Kirchenkörper gespalten, und selbst nach Beendigung des Seccessionskrieges (1861—1865) bleiben die in den Südstaaten organisierten neuen Kirchen getrennt. Nicht so bei der 45 Episkopalkirche. Wohl wurde die Differenz auch hier empfunden. Auf der Generalversammlung von 1862 in New-York war von den Diöcesen der Südstaaten nicht eine vertreten; trotzdem wurden für ihre Vertreter die Sitze reserviert und ihre Namen aufgerufen, als wenn sie anwesend gewesen wären. Angständig wurde alles vermieden, was dazu hätte führen können, daß aus der politischen Trennung auch eine kirchliche geworden 50 wäre. Trotzdem bildete sich „The Prot. Ep. Church in the Confederate States“. Aber diese Kirche erklärte ausdrücklich, daß die Kirche jetzt zwar verschiedenen politischen Gebieten angehöre, substantiell aber nur eine sei und bleibe. Im Prayer Book wurde von dem südlichen Zweige als einzige Änderung vorgenommen, daß an Stelle von United States gesetzt wurde Confederate States. Nach dem Friedensschlusse 55 gelang es dank den entgegenkommenden Bemühungen der Kirche der nördlichen Staaten bald wieder, die alte Einheit auch äußerlich wiederherzustellen.

Ganz ohne Spaltung ist es aber auch in der Episkopalkirche nicht abgegangen. Eine Anzahl Geistlicher und Laien hatten Bedenken über den Gebrauch des Wortes „wiedergeboren“ im Taufformular. Um diese Bedenken zu zerstreuen, erklärte das Haus der 60

Bischöfe 1871, daß dieses Wort im Taufformular nicht so gemeint sei, als wenn eine moralische Veränderung im Täufling durch das Sakrament bewirkt werde. Mit dieser ziemlich nichtsagenden und vieldeutigen Erklärung waren viele zufrieden. Die Unzufriedenen aber fanden einen Führer in der Person des Right Rev. D. Cummins, Hilfs-
 5 bischof in Kentucky. Dieser griff alles auf, was er im Prayer Book und in den gottesdienstlichen Gebräuchen der von ihm sogenannten „ritualistischen“ Kirche für unrichtig und irreführend hielt. Als er sah, daß er mit seinen Reformvorschlägen nicht durchdringe, berief er 1873 eine Versammlung aller unzufriedenen Elemente und gründete mit ihnen
 10 The Reformed Episcopal Church. Die meisten seiner Mitläufer waren abgesetzte Episkopalpriester. Die von ihm gegründete Kirche fristet bis heute ein kümmerliches Dasein, schließlich wird sie wohl wieder zur alten Kirche zurückkehren. Alle anderen Streitigkeiten, mochten sie sich nun auf die Lehre oder auf liturgische Gebräuche beziehen, konnten in Frieden beigelegt werden, so sehr sie auch manchmal die Gemüter erhitzten.

Besonderer Wert wird in der Episkopalkirche auf die Kirchenmusik gelegt. Während
 15 man sich früher auf den Gesang von Psalmen beschränkte, wurden nach und nach auch andere geistliche Lieder als zulässig befunden. 1826 wurde die Zahl der Lieder auf 112 erhöht und 1832 allen Gemeinden erlaubt, sich einer Auswahl von 124 metrisch gesetzten Psalmen und 213 Liedern zu bedienen. 1871 wurde ein neues Gesangbuch angenommen, welches im ganzen 520 Lieder enthielt unter Aufnahme der besten Psalmdichtungen und
 20 Lieder der alten Sammlung und mit Hinzufügung einer Anzahl neuer Gesänge. 1874, 1892 und 1895 wurde wieder geändert, und das jetzt gebrauchte offizielle Gesangbuch hat 679 Gesänge. Der Kirchenchor besteht meistens aus Knaben und Männern, welche bei Ausübung ihrer Funktion weiße Chorbenden tragen.

Zur Revision des Prayer Book wurde im Jahre 1880 ein Komitee eingesetzt. Die
 25 Änderungen, die vollzogen wurden, betrafen nur die Ersetzung veralteter Ausdrücke durch moderne und Zusätze neuer Formularien, z. B. für Dankfesttag, Weihung von Kirchen. Beigefügt wurde auch das Magnificat und Nunc dimittis, besondere Gebete für Einheit der Kirche, Mission, Bitttage u. s. w. und eine zweite Kollekte, Epistel und Evangelium für Weihnachten und Ostern.

Bemerkenswert sind die Bestrebungen der Kirche für die Einheit der Christen. 1856
 30 wurde eine Kommission für Kircheneinheit vom Hause der Bischöfe erwählt. 1886 wurde auf Verlangen des Deputierten-Hauses eine gemischte Kommission zu gleichem Zwecke eingesetzt, welche zu einer stehenden Einrichtung wurde. Sie sollte sich mit solchen christlichen Kirchentöppern, welche Geneigtheit zu einer Einigung zeigten, behufs Besprechung in Ver-
 35 bindung setzen. Seitdem wurden von dieser Kommission Unterhandlungen gepflogen mit der Presbyterischen Kirche, der lutherischen Generalsynode, dem Vereinigten Generalkonzil der südlichen Lutheraner, dem Provinzialkonzil der Moravianer (Brüdergemeinde). Greifbare Resultate wurden allerdings noch nicht erzielt. Als Einheitsbasis wurde 1888 aufgestellt:

40 1. Die hl. Schrift alten und neuen Testaments als alles zur Seligkeit Nötige enthaltend und als Regel und „ultimate standard“ des Glaubens. 2. Das apostolische Glaubensbekenntnis als Tauffymbol und das Nicänische Glaubensbekenntnis als genügende Feststellung des christlichen Glaubens. 3. Die zwei von Christo selbst eingesetzten Sakramente, Taufe und Abendmahl, verwaltet mit Benützung der Einsetzungsworte Christi und
 45 der von ihm verordneten Elemente. 4. Der historische Episkopat, in den Methoden seiner Verwaltung den örtlichen Verhältnissen angepaßt.

Man kann aus dieser Einigungsbasis unschwer erkennen, daß die Episkopalkirche unter Einigung die Rückkehr zu ihr als der *una sancta catholica* versteht, wie überhaupt diese Kirche sehr hoch von ihrer Bedeutung hält. Den anderen Kirchen schreibt sie
 50 zu, daß alle die Episkopalkirche nächst der eigenen für die beste erklären („Wenn ich nicht Alexander wäre x. c.“). Leighton Coleman führt in seiner Geschichte der Episkopalkirche einen Ausspruch des Politikers Henry Clay an, welcher als Antwort auf die Frage, worauf nach seiner Meinung die Hoffnung des Landes beruhe, in einer der dunkelsten Stunden der amerikanischen Geschichte gesagt haben soll: „Meine Hoffnung auf die Zu-
 55 kunft meines Landes beruht auf dem Obergerichte der V. St. und auf der protestantischen Episkopalkirche, den beiden großen Bollwerken von Freiheit und Ordnung, Beständigkeit und Frieden.“

Die Zusammensetzung der mehrfach erwähnten Generalversammlungen (General Conventions) ist folgende. Die Generalversammlung besteht aus dem Hause der Bi-
 60 schöfe und dem Hause der Geistlichen- und Laiendeputierten. Im Hause der Bischöfe sind

alle Diöcesan- und Missionsbischöfe, auch die aus ordnungsmäßigen Gründen vom Amte zurückgetretenen, stimmberechtigt. Diese Körperschaft hält nur geheime Sitzungen ab, aus denen ohne besonderen Beschluß nichts veröffentlicht werden darf. Das Haus der Deputierten besteht aus den Deputierten der Diöcesen, und zwar von jeder Diöcese 4 Geistliche und 4 Laien. Diese werden von der Diöcesanversammlung gewählt. Die Sitzungen des Hauses der Deputierten sind öffentlich. Beide Häuser können die Initiative zu gesetzgeberischen Akten ergreifen, aber zur Gesetzmäßigkeit eines Beschlusses ist Übereinstimmung beider Häuser nötig. Die Laiendelegaten müssen Kommunikanten der Kirche sein. Im Hause der Bischöfe führt der der Konsekration nach älteste Bischof den Vorsitz, das Deputiertenhaus wählt sich seinen Präsidenten von Versammlung zu Versammlung. Die Opposition gegen Laiendelegaten ist völlig verstummt, in einem einzelnen Falle wurde sogar ein Laie zum Bischof erwählt.

Die Ausbreitung der Kirche und ihre vielseitige Thätigkeit kann aus folgender Statistik ersehen werden.

Am 31. Dezember 1903 hatte die Kirche 78 Diöcesen, 85 Bischöfe, 5050 Geistliche, 15 6789 Gemeinden und Missionen, 724 Predigtamtskandidaten, 773 261 Kommunikanten, 2 426 372 Gesamtzahl aller getauften Glieder, 488 278 Sonntagsschullehrer und -Schüler, 15 626 782 Doll. Beiträge für kirchl. Zwecke 1903, 7052 Kirchengebäude, 1 840 357 Sitzplätze, 95 236 518 Doll. Wert des Kirchengigentums, 638 199 Doll. für Missionszwecke 1903.

Heidenmission wird betrieben in Mexiko, Brasilien, Kuba, Porto Rico, Hayti, Westafrika, China, Japan, auf den Philippinen und Hawaischen Inseln. Diese Mission geschieht durch 10 Bischöfe und 169 Geistliche, 10 Missionsärzte und eine große Anzahl eingeborener Katechisten und Lehrer. In den Missionsgebieten zählt man 9000 Kommunikanten; während des Jahres 1903 wurden über 2000 Personen getauft.

Für Lehrsätze bestehen 10 theol. Seminarien, 5 Colleges, 40 Schulen für Knaben und Mädchen.

Es erscheinen 7 monatliche und 5 wöchentliche Kirchenzeitungen.

Folgende Vereine sind vorhanden:

Verein für Innere und Äußere Mission; der Amerikanische Kirchenmissionsverein; 30 Judenmissionsverein; Negermissionsverein; Allgemeiner Hilfsverein für Geistliche; Verein für den Pensionsfonds der Geistlichen; Verein für Vermehrung der Geistlichen; Verein für Ausbreitung evangelischen Wissens; Kirchlicher Sparverein; Taubstummenmissionsverein; Mäßigkeitsverein; Verein für totale Abstinenz; das amerikanische Sonntagsschulinstitut; Kirchenbauverein; Verein für Kircheneinheit; Bibel und Common Prayer Book-Verein; the order of the daughters of the King; the brotherhood of St. Andrew. **Brenbel.**

g) **Kongregationalisten** s. am Schluß von Bd XV.

h) **Presbyterianische Kirchen.** 1. Die presbyterianische, oder wie man besser sagen sollte, presbyterische Kirche in den Vereinigten Staaten von Amerika (The Presbyterian Church in The United States of America). Spraque's Annals of the Presbyterian Pulpit; Presbyterian Handbook; Dr. W. H. Roberts: Sketch of Presbyterian History; Presbyterians by Dr. Geo P. Hays; Ch. Hodge Constitutional History of The Presb. Church in The U. S., Appletons Cyclopaedia; The Minutes of the different churches.

Presbyterianismus ist das System der Kirchenregierung durch Presbyter. Man unterscheidet zwei Klassen von Presbytern (oder Ältesten, elders), nämlich Älteste der Lehre (teaching elders) und Älteste der Verwaltung (ruling elders); die ersteren sind die Geistlichen, die letzteren die von der Gemeinde erwählten Vorsteher. Jede Gemeinde wird geleitet von dem Pastor und zwei oder mehr Ältesten; die sämtlichen an der Leitung der Gemeinde beteiligten Personen bilden eine Session. Ein Presbyterium besteht aus der Gesamtheit der ordinierten Geistlichen eines bestimmten Gebietes und zwar einerlei, ob dieselben eine Gemeinde bedienen oder nicht, und je einem Vertreter von jeder Gemeinde. Eine Synode besteht aus allen Geistlichen oder aus Repräsentanten der Presbyterien in einem größeren Gebiete, z. B. einem Staate, mit einer gleichen Anzahl von Gemeindevertretern. Die Generalversammlung (General Assembly) endlich setzt sich aus Vertretern der sämtlichen Presbyterien der Gesamtkirche zusammen.

Der Presbyterianismus in Amerika ist verschiedenen Ursprunges; Einwanderer englischer, schottischer, schottisch-irischer, welscher, holländischer, französischer und deutscher Ab-

stammung brachten ihre Weise mit. Solche Einwanderung begann im Jahre 1614. Vor diesem Jahre bediente ein presbyterischer Geistlicher eine Gemeinde im Staate Virginia; um seines Glaubens willen verfolgt, zog er im Jahre 1649 mit seiner Gemeinde nach Maryland. Es haben nachweislich drei Geistliche dieses Glaubens zerstreuten Häuflein gepredigt, aber die erste Gemeinde wurde erst 1683 gegründet, nämlich die Gemeinde von Snow Hill, gegründet von Pastor Francis Makemie.

John Robinson, der Pastor der Pilger, welche im Jahre 1620 nach Plymouth kamen, nahm das presbyterische Prinzip von der Gleichheit des geistlichen Amtes an und stimmte mit den Presbyteriern in der Lehre überein. Aber als der Presbyterier Richard Denton mit einem Teil seiner bereits in England von ihm bedienten Gemeinde nach Massachusetts kam, fand er dort kein Entgegenkommen; er zog deshalb weiter nach Connecticut und später nach Long Island. Er kehrte im Jahre 1659 nach England zurück, aber seine Söhne gründeten eine Gemeinde in Jamaica, Long Island, in den Jahren zwischen 1656 und 1662; diese Gemeinde besteht heute noch. Die älteste Gemeinde auf der Liste der Generalversammlung ist Southold, Long Island, gegründet 1640. In der Stadt New-York wurde von presbyterischen Geistlichen bereits 1643 gepredigt, aber unter beständiger Gefahr von Geldstrafen und Gefängnis, und vor dem Jahre 1717 wurde keine Gemeinde organisiert. Die Presbyterier in New Jersey, Long Island und Connecticut waren zumeist englischer Abstammung, aber in Freehold, New Jersey, wurde eine Gemeinde von schottischen Einwanderern gegründet. Jedediah Andrews, der in Harvard studiert hatte, predigte seit 1698 in Philadelphia und wurde als Pastor der dortigen Gemeinde 1701 ordiniert. Benjamin Franklin unterstützte diese Gemeinde durch Beiträge und besuchte gelegentlich ihre Gottesdienste, war aber kein Mitglied derselben. Im Jahre 1705 oder 1706 organisierten 7 Pastoren das erste Presbyterium. Die erste Versammlung fand am 29. Dezenber 1706 in Freehold, N. J., statt; bei dieser Gelegenheit wurde John Boyd ordiniert als der allererste, der in Amerika die Ordination empfing. Gemeinden, die in dem Presbyterium nicht vertreten waren, bestanden in den beiden Carolinas und New-York. 1717 wurde das Presbyterium in 4 Presbyterien geteilt und eine Synode über dieselben eingerichtet. Um diese Zeit kamen viele Presbyterier von Nord-Irland nach Neu-England. Bald wurden 3 Gemeinden organisiert, je eine in Maine, New Hampshire und Massachusetts. Ein Presbyterium wurde 1745, eine Synode 1775 gebildet.

Obwohl alle Geistlichen der presbyterischen Kirche die Westminster Konfession als ihr Glaubensbekenntnis annahmen, wurde doch erst im Jahre 1729 von der Generalsynode die Erklärung abgegeben, daß bei der Aufnahme in ein Presbyterium die Zustimmung zu dieser Bekenntnisschrift gefordert werden solle. Die in England von Presbyteriern Englands und Schottlands verfaßte Westminster Konfession wurde nur insoweit modifiziert, als die Kirche vom Staate unabhängig erklärt wurde. Es wurde erklärt, daß keine staatliche Behörde die Macht haben solle, irgend jemand seiner Religion wegen zu verfolgen (to persecute any for their religion). Das war die erste auf amerikanischem Boden erfolgte Erklärung einer organisierten Kirche, daß die Kirche frei sein solle von der Aufsicht des Staates.

Die erste Spaltung der Kirche im Jahre 1745 entstand infolge einer in Neu-England unter Jonathan Edwards' begonnenen und durch die Predigt Whitefields gestärkten religiösen Erweckung. Die „neue Seite“ (new side), angeführt von den Tennants, den Gründern des Log Colleges in Pennsylvania, vertrat die Ansicht, man solle begabte und fromme junge Männer für das Predigtamt lizensieren, ohne daß sie ein College absolviert und Theologie studiert hätten. Die „alte Seite“ (old side) hielt an der ursprünglichen presbyterischen Ansicht fest, daß die Geistlichkeit vollständig ausgebildet sein müsse. Ehe diese getrennten Synoden sich wieder vereinigten, war von der „neuen Seite“ das „College von New Jersey“, jetzt die Universität Princeton, gegründet worden, und als der Riß wieder geheilt war, vereinigte man sich, daß jeder Kandidat, der um Ordination nachsuche, von dem zuständigen Presbyterium examiniert werden sollte, und zwar sollte er sowohl bezüglich seiner Kenntnisse als bezüglich seiner Frömmigkeit geprüft werden.

Im J. 1755 wurde ein neues Presbyterium in Virginien gegründet; in dasselbe waren West-Pennsylvania und Georgia eingeschlossen. Der führende Geist dieses Presbyteriums war Samuel Davies, von Wales abstammend, der beredteste amerikanische Theologe seiner Zeit. Zur Zeit der Wiedervereinigung im J. 1758 zählte die Kirche 98 Pastoren, 200 Gemeinden und über 10000 Glieder. Seit dieser Zeit wuchs die

Kirche rascher als je. Die sämtliche Presbyterien umschließende Generalsynode schloß im J. 1766 einen Unionsvertrag (plan of union) mit der kongregationalistischen Allgemeinen Vereinigung von Connecticut (General Association of Conn.) um die Kirche zu verteidigen gegen die Bestrebungen einiger Staaten, die englische (Episkopal-)Kirche zur Staatskirche zu erklären. Auch ließ die Synode 1775 einen Brief an alle ihre Gemeinden 5 ausgehen mit der Mahnung, treu zu der Vereinigung der Kolonien und dem Kontinentalkongreß zu halten. Eine Versammlung in Mecklenburg, Nord-Carolina, beschloß eine Unabhängigkeitserklärung; die meisten Teilnehmer derselben waren Presbyterier. Dr. John Witherspoon, Präsident des Princeton Colleges, der einzige Geistliche, welcher die Unabhängigkeitserklärung von 1776 mitunterzeichnete, war auch ein Mitglied des Kongresses 10 (1776—1792). Diese Thatfachen zeigen, daß die Presbyterier in allen Kolonien einmütig auf Seiten der Revolution gegen Großbritannien waren (1775—1783).

Im J. 1788 wurde die Synode in vier Synoden geteilt und eine Generalversammlung eingerichtet, die Westminster Konfession mit den Katechismen, eine neue Form des Kirchenregimentes und der Gottesdienstordnung angenommen. Die erste Generalversam- 15 lung fand im J. 1789 unter dem Voritze John Witherspoons in Philadelphia statt, im gleichen Jahre, in welchem die Konstitution der V. St. angenommen wurde. Die gleichen Prinzipien bürgerlicher und religiöser Freiheit und der Regierung durch erwählte Vertreter finden sich in beiden Konstitutionen.

Verhandlungen mit einer Anzahl kongregationalistischer Konzilien in Neu-England, 20 welche allein vom Namen abgesehen in allen Dingen presbyterisch waren, führten nach neunjähriger Dauer im J. 1801 zu einem Unionsvertrag (plan of union) zwischen diesen und der presbyterischen Kirche, zufolge welchem ihre Vertreter, Geistliche und Laien, in der Generalversammlung Sitz und Stimme hatten, und Geistliche beider Kirchen Gemeinden in dem anderen Kirchenkörper übernehmen konnten ohne ihre Verbindung mit der eigenen 25 Kirche zu lösen (vgl. hierzu Bd VIII 172, 22 ff.). Das Missionswerk (d. i. Innere M.) beider Kirchen war fast ausschließlich in den Händen der Kongregationalisten, und eine freisinnigere Art des Glaubens, die in Connecticut aufgekommen war, wurde von vielen der neuen Gemeinden und Presbyterien in New-York und Ohio angenommen. Nach mancherlei über viele Jahre sich erstreckenden Verhandlungen schloß die Generalversam- 30 lung im J. 1837 verschiedene Presbyterien von der Verbindung mit der presbyterischen Kirche aus. Eine ansehnliche Minderheit hielt diesen Schritt für ungerecht, trat aus und nannte sich fortan „Presbyterische Kirche der Neuen Schule (New School Presbyterian Church)“, während die Zurückbleibenden sich „Presbyterische Kirche der Alten Schule (Old School P. C.)“ nannten. Zwei Jahre nach der Trennung hatte die „neue Schule“ 35 1093, die „alte Schule“ 1615 Pastoren.

Nach einem Jahrzehnte religiöser Depression entstand in den Kirchen eine religiöse Erweckung. In Kentucky wurden viele Gemeinden davon ergriffen, die Versammlungen wurden in Hainen gehalten, weil keine Kirche groß genug war, die Massen aufzunehmen. Das Presbyterium von Cumberland entschloß sich, um dem dringenden Bedürfnisse an 40 Geistlichen abzuhelfen, junge Männer ohne theologische Bildung für das Predigtamt zu licensieren. Die (1802 gebildete) Synode von Kentucky löste das Presbyterium im J. 1806 auf. Im J. 1810 bildeten diejenigen, welche mit der Handlungsweise des Presbyteriums einverstanden waren, die „Cumberland Presbyterische Kirche“, welche im Jahre 1888 eine Statistik von 1563 Pastoren, 2540 Gemeinden, 146 653 Gliedern aufwies. 45

Eine weitere Trennung war durch die Sklaverei verursacht. Im J. 1857 faßte der Zweig der „neuen Schule“ Resolutionen, welche das System der Sklaverei verdammten. Daraufhin traten die Presbyterien der Südstaaten aus und organisierten eine eigene Synode.

Als der Bürgerkrieg ausbrach (1861), faßte die Versammlung der „alten Schule“ Beschlüsse, durch welche die Administration (die Regierung der V. St.) in ihren Bestre- 50 bungen zur Erhaltung der Union bestärkt wurde. Daraufhin traten sämtliche in den konföderierten Staaten befindlichen Presbyterien aus und bildeten „die presb. Kirche in den konföderierten Staaten“ jetzt „die presb. Kirche in den Vereinigten Staaten“ genannt. Im J. 1863 vereinigte sich die Synode, welche sich 1857 von dem Zweige der „neuen Schule“ abgetrennt hatte, mit der südlichen Kirche. Im J. 1887 zählte dieselbe 1116 Pa- 55 storen, 2236 Gemeinden, 150 398 Kommunikanten. Nach der Sezession der südlichen Kirchen wurden Verhandlungen eingeleitet, die „alte“ und „neue Schule“ wieder zu vereinigen, was im J. 1869 gelang. Als Dankopfer hierfür wurde ein Gedächtnisfonds gesammelt, der beinahe acht Millionen Dollars erreichte.

Die presbyterische Kirche in Amerika entstand durch Organisation von aus Europa 60

eingewanderten Presbyterianern zu Gemeinden. Sie hat aus derselben Quelle seitdem viele Glieder gewonnen. Außerdem geschah ihr Wachstum durch Bekehrung von Unkirchlichen und Übertritten von Nichtpresbyterianern und durch die Kinder presbyterischer Familien. Wenig hat sie gewonnen durch Aufnahme organisierter Kirchenkörper. 1809 wurde ein
5 Presbyterianium von Neu-England aufgenommen, die letzten Reste eines unabhängigen Presbyterianiums, das 1718 gegründet worden war. 1822 kamen viele Geistliche und Gemeinden von der Vereinigten (Associate) Presb. Kirche zu ihr (s. unten).

Die presb. Kirche bestand immer auf vollständiger Ausbildung ihrer Geistlichen. Die
10 Gründer hatten auf den Universitäten Cambridge, Glasgow, Harvard, Yale oder anderen studiert. Eine große Zahl ihrer ersten Geistlichen eröffnete in Verbindung mit ihren Kirchen Bildungsanstalten, in welchen Knaben vollständig für den Besuch der Colleges vorbereitet wurden in den klassischen Sprachen, Mathematik und Elementarwissenschaften. Colleges wurden gegründet, hauptsächlich zur Ausbildung von Geistlichen, z. B. in Princeton, N. J., 1746; Jefferson, Va. (als Akademie 1794, als College 1802); Washington,
15 Tenn., 1794; und viele andere, gegenwärtig zählt man 42. Von diesen sind 5 ausschließlich für das weibliche Geschlecht bestimmt, während viele andere beide Geschlechter unter gleichen Bedingungen zulassen. Zwei, Lincoln und Biddle, sind für Neger.

Wenn in den früheren Tagen Kandidaten für das Predigtamt ihren Collegkurs be-
endet hatten, studierten sie Theologie bei Pastoren. In manchen Colleges war ein Kursus
20 in Hebräisch, Theologie und Kirchengeschichte vorgesehen. Aber 1812 richtete die Generalversammlung ein besonderes theologisches Seminar in Princeton ein, getrennt von dem dort befindlichen College; dieses Seminar hat z. J. 172 Studenten. In den Jahren von 1812 bis 1891 wurden 13 weitere Seminarien gegründet: Auburn, N.-Y., 1819, jetzt mit 59 Studenten; Western, Pa., 1827, jetzt 48 Stud.; Union, N.-Y., 1835, nicht mehr
25 zugehörig; Danville, Ky., 1853, jetzt in Louisville, Ky., 56 Stud.; McCormick, Ill., 1830, 120 St.; German, Ia., 1852, 24 Stud.; German, N.-J., 1869, 25 St., Lincoln, Pa., 1871, 62 Negerstudenten; Biddle, N.-C., 1868, 17 Neger; Omaha, Neb., 1891, 20 Stud.; San Francisco, Cal., 1871, 12 Stud., zwei andere, eines in Va. und das andere in S.-C. gehören nun der südlichen Kirche an.

30 Nach der Abschaffung der Sklaverei traf die Kirche Vorkehrungen für die Erziehung der ehemaligen Sklaven und hat ihrer so viele als möglich in Gemeinden gesammelt. Unter ihrer Fürsorge hat sie 111 Pastoren (wovon 93 Neger), 217 Gemeinden, meist im Süden, 15 880 Kommunikanten, 9743 Schüler in 88 Schulen.

Das Finanzwesen der Kirche wird von den Behörden der verschiedenen Abteilungen
35 besorgt. Es folgt hier eine Liste dieser Behörden mit dem Datum ihrer Organisation: Home Missions = Innere Mission 1816; Education 1819; Foreign Mission = Heidenmission 1837; Publication 1838; Church Erection = Kirchbau 1844; Ministerial Relief = Pastorenhilfsbehörde 1855; Freedmen = Freigelassene 1865; Aid for Colleges = Hilfsfonds für Colleges 1883.

40 Die presbyterische Kirche hat Missionsfelder in Südamerika, Mexiko, Afrika, Siam, Laos, China, Persien, Indien und Korea, den Philippineninseln und Syrien. Ungefähr 1 Million Dollars wurden im J. 1903 zu diesem Zwecke beigesteuert.

Gegenwärtig zählt die Kirche im ganzen 7705 Pastoren; 255 Licentiaten, d. i. nicht
45 ordinierte Kandidaten des Predigtamtes, die auf bestimmte Zeit (meist 1 Jahr) die Erlaubnis zur Vornahme geistlicher Funktionen auf Grund einer „Licenz“ erhalten haben; 7822 Gemeinden; 1 076 457 Glieder; 17 561 417 Doll. Beisteuer für kirchliche Zwecke 1903. Außerdem hat die Kirche ein fundiertes Jahreseinkommen von 40 000 Doll.

Die südliche Kirche oder „presbyterische Kirche der N. St.“ hat 1517 Pastoren;
52 Licentiaten; 3044 Gemeinden; 235 132 Glieder; zwei Seminarien, Union mit 57,
50 Columbia mit 27 Studenten; Beiträge 1903: 2 374 648 Doll.

Die Cumberland Presbyterianische Kirche hat 1616 Pastoren, 169 Licentiaten, 2960 Kir-
chen, 185 113 Glieder, 6 Colleges, 1 Seminar mit 56 Studenten, Beiträge 1903:
1 001 667 Doll.

Dr. Jeffers.

Nachschrift des Übersetzers.

55 Es ist im Obigen erwähnt, daß von der presbyterischen Kirche in Amerika die Westminsterkonfession mit einer kleinen Aenderung, die sie den amerikanischen Verhältnissen anpaßte, als Bekenntnis übernommen wurde. Am Ende des 19. Jahrhunderts haben die Presbyterianer Amerikas neuerdings das Bedürfnis gefühlt das Bekenntnis den herrschenden Ansichten anzupassen, und es wurde der Ruf nach Veränderung laut. Und es wurde
60 wirklich von der Generalversammlung ein Revisionskomitee eingesetzt. Die Notwendigkeit

einer Veränderung in der Lehrdarstellung wurde anerkannt, aber auf welche Weise man ändern sollte, wurde auf gar zu verschiedene Art vorgeschlagen. Man einigte sich schließlich dahin, daß man an der Konfession selbst nichts ändern wolle, ihr aber einen Anhang geben, der die Auffassung der Kirche bezüglich der in den gegenwärtigen Tagen angegriffenen Lehrpunkte präzisieren solle. Die Generalversammlung von 1901 gab dem Revisionskomitee den Auftrag, eine kurze Darstellung des reformierten Glaubens in populärer Sprache zu geben, der dann dem Volke zwar nicht als Ersatz, doch als eine Erklärung der Westminsterkonfession dienen solle. Schließlich kam es aber doch zu einer Revision, d. h. zur Annahme einer Anzahl von Zusätzen zur Westminsterkonfession. Am 28. Mai 1903 wurde in Los Angeles, Cal., dieser bedeutsame Schritt gethan. Besonders wichtig ist die Erklärung betreffs der Gnadenwahl: „Die Menschen tragen die volle Verantwortung für ihr Verhalten zu Gottes gnädigem Anerbieten; sein Ratsschluß hindert niemand, dieses Anerbieten anzunehmen; niemand wird aus einem anderen Grunde verdammt als wegen seiner Sünde. Auch soll es nicht als Kirchenlehre erachtet werden, daß irgendwelche, die in der Kindheit sterben, verloren sind. Wir glauben, daß alle, die in der Kindheit sterben, eingeschlossen sind in die Gnadewahl und wiedergeboren und errettet werden in Christo durch den Heiligen Geist, welcher wirkt, wo und wie er will.“ Ausdrücklich aber wurde erklärt, daß diese Revision nicht gemeint sei, die Glaubensgrundlagen der presbyterianischen Kirche auch nur einen Zoll breit zu verändern, sondern sie breiter und stärker zu machen. Ihre Lehre von der göttlichen Souveränität solle niemals so gedeutet werden, als wolle dadurch Fatalismus gelehrt werden. (Im wesentlichen nach Mag. f. Ev. Theologie, St. Louis 1903.) L. Brendel.

2. Die Vereinigte Presbyterianerkirche in den Vereinigten Staaten (The United Presbyterian Church in the U. St.). — Sprague's Annals of the Pulpit of Associate and Associate Reformed Churches; Memorial Volume by Dr. R. D. Harper; 25 Miller's Sketches; Presbyterians by Dr. Geo. P. Hays; Appleton Cyclopedia; James B. Scouller, D. D., The United Presbyterian Church in The American Church History Series Vol. XI, 1894; A Manual of The U. P. Church of North America 1751—1887 by James Brown Scouller, Pittsburgh 1887; Wm. Reid, United Presbyterianism 1894; W. W. Barr, Doctrines and Distinctive Principles of the U. P. Church, 1894; The minutes (Protokolle) of the several churches.

Die United Presbyterian-Kirche wurde im Jahre 1858 gebildet. Aber um ein getreues Bild ihrer Geschichte zu geben, müssen wir zu dem Ursprunge der zwei Kirchen, aus deren Vereinigung sie entstanden ist, zurückgehen, nämlich der Associate Presbyterian Church, gewöhnlich „Seceders“ genannt (Sezessionisten), und der Reformed Presbyterian Church, gemeinhin bekannt als „Covenanters“ (eig. die Bundeschließenden). Die Associate Church entstand in Schottland im J. 1733, als die Pastoren Erskine, Wilson, Moncrieff und Fischer sich von der presbyterianischen Kirche Schottlands los sagten (seceded) und in Verbindung mit vier anderen Aus tretenden das Associate Presbytery (vereinigte Presbyterium) bildeten. Die Schwierigkeit, die zu dieser Bewegung führte, datierte vom Jahre 1688, als die presbyterianische Kirche wieder nach dreißigjähriger Unterdrückung in Schottland Staatskirche wurde. Viele Geistliche der bischöflichen Kirche, von welchen Bischof Burnet sagt, sie waren die schlimmsten ihrer Art, durften um des Friedens willen ihre Stellen behalten. Lüge der Lehre breitete sich über einen großen Teil des Landes aus, die an den Seminarien angestellten Professoren der Theologie lehrten nicht mehr die Gnadenlehre gemäß dem Glaubensbekenntnisse, und diejenigen, welchen die Wohlfahrt des Landes und der Kirche am Herzen lag, wurden beunruhigt. Die obengenannten Geistlichen und andere mit ihnen predigten gegen den Abfall, besonders that dies Pastor Erskine. Dieser wurde disziplinarisch bestraft, achtete aber mit anderen der Strafe nicht. Die Widerstrebenden wurden suspendiert und gründeten dann ihre eigene Kirche.

Ein anderer Grund zur Unzufriedenheit war, daß die Gemeinden ihre Geistlichen nicht selbst wählen durften. Der Patron sandte, wen er wollte, und dieser Patron mochte der Episkopalkirche oder überhaupt keiner Kirche angehören. Die acht Männer, welche das ursprüngliche Presbyterium bildeten, wurden ihrer Stellen entsetzt und aus ihren Gemeinden vertrieben, aber die Gemeinden und viele andere vereinigten sich mit ihnen, bauten neue Kirchen und stiegen in öffentlicher Gunst. Neue Gemeinden wurden in Schottland und im Norden Irlands unter der dortigen Bevölkerung von den schottischen Presbyterianern gegründet. Viele Sezessionisten von Schottland und Irland wanderten nach Amerika aus, und im Jahre 1736 wurde von einigen derselben, die nahe bei Oxford ir

Chester County, Pa., und in andern Teilen des Staates wohnten, eine Petition um Geistliche nach Schottland gesandt. Die heimatische Kirche, deren Seminar neu war, fand es schwierig alle in Amerika gebildeten Gemeinden zu befriedigen, so daß erst 1752 zwei Pastoren in die Kolonien entsandt wurden. Pastor Alexander Gellatly kam im folgenden Jahre, begleitet von Pastor Andreas Arnot, der nur ein Jahr dablieb. Gellatly dagegen brachte den Rest seines Lebens unter den neuen Gemeinden, die er gründete, zu. Mit Pastor James Proudfit, der 1754 anlangte, um an des zurückgekehrten Arnots Stelle zu treten, bildete er das erste Associate Presbytery in Amerika. Die ersten Gemeinden, die organisiert wurden, waren die in Dyford, Chester County, Oktoraro, Lancaster Co., und 10 Guinaston, York Co., Pa. Diese Gemeinden stehen noch heute in Blüte. Die presbyterische Kirche in den Kolonien verbreitete Traktate, in welchen sie ihre Gemeinden vor den Sezeßionisten als Schismatikern warnte; aber Gellatly war fähig sich zu verteidigen, wie aus einer von ihm gedruckten und noch vorhandenen Flugschrift von 240 Seiten ersichtlich ist. Als diese von den Presbyteriern beantwortet wurde, ließ er eine weitere von 15 203 Seiten nachfolgen. Später dachte man auf beiden Seiten besser voneinander und beiderseits wurden von 1769 bis 1785 Vereinigungsversuche gemacht. Diese schlugen zwar fehl, aber man einigte sich auf gegenseitige gute Meinung und Mitarbeit.

Die Associate-Kirche Schottlands spaltete sich infolge der Frage, ob der Bürgereid gesetzlich oder sittlich zulässig sei. Infolge davon spaltete sich auch die Kirche in Amerika, obwohl die Mehrzahl derselben Anti-Burghers, Gegner des Bürgereides, waren. Die Spaltung in Schottland wurde später geheilt und die Kirchen in Amerika wurden nicht mehr dadurch beunruhigt. Zu dem Presbyterium von Pennsylvania kam 1776 das von New-York. Bis dahin waren diese Presbyterien der Synode der Associate-Kirche in Schottland untergeben. Als aber der amerikanische Revolutionskrieg begann, war dies 25 nicht mehr möglich oder wünschenswert, und die Presbyterien wurden unabhängige Körperschaften.

Im Jahre 1782 vereinigten sich die Associate und die Reformed Presbyterian Church. Die Reformed oder Covenanter Church entstand infolge des „Revolution Settlement (Revolutionäusgleichs)“ in Schottland, auf welchen ja auch der Austritt der 30 Sezeßionskirche zurückzuführen ist. Viele schottische Presbyterier waren mit den Bedingungen dieses Ausgleichs so unzufrieden, daß sie sich weigerten, die Kirche zu besuchen. Sie waren ohne Geistliche bis 1706, in welchem Jahre sich ein Pastor zu ihnen gesellte; ein Presbyterium konnte erst 1743 gebildet werden, nachdem im Jahre 1740 ein zweiter Geistlicher dazu gekommen war. Einige Covenanters kamen nach Amerika, und 1752 35 folgte ihnen Pastor John Guthbertson dahin nach, um die zerstreuten Häuflein zu besuchen. 1774 kamen noch zwei Pastoren, worauf ein Presbyterium gebildet wurde. Im Jahre 1782 vereinigten sich nach vielen vorausgegangenen Verhandlungen und Detailbesprechungen die Associate- und die Reformed-Presbyterien in Pequoa, Lancaster Co., Pa., am schönen Susquehanna und bildeten die Associate Reformed Church. Alle 40 Pastoren der Reformed Church traten der neuen Kirche bei, nur eine Anzahl von Gemeindegliedern verweigerte den Anschluß. Diese blieben dann für sich ohne einen Geistlichen zu haben, bis im Jahre 1789 ein Pastor aus Irland zu ihnen kam; erst 1798 wurde wieder ein reformiert-presbyterisches Presbyterium gebildet. Im Jahre 1823 wurde die Reformed Presbyterian Synod mit 24 Pastoren und 40 Gemeinden ge- 45 bildet.

Der ursprüngliche „Covenant“, welchen die Glieder 1689 unterzeichnet hatten, von dem auch die Kirche ihren Namen hatte, verbot seinen Gliedern die Staatsgewalt in Schottland anzuerkennen, und da die englische Regierung auch die amerikanischen Kolonien regierte, so waren die Glieder der Kirche auch in Amerika an dies Prinzip gebunden. 50 Aber als die Kolonien unabhängig wurden und ihre eigene Regierung einsetzten, so machten viele von ihrem Stimmrecht Gebrauch und erkannten in anderen Beziehungen die Staatsgewalt an. Aber im Jahre 1833 spalteten diejenigen, welche dieser Freiheit abhold waren, endlich die Kirche. Jeder Teil beansprucht die wahre reformiert-presbyterische Kirche Amerikas zu sein. Die „Alte Seite“, umfassend diejenigen, welche 55 kein Stimmrecht ausüben, und sich „Synod of the Reformed Church“ nennend, hatte 1869 ein theologisches Seminar in Allegheny, Pa., und 70 Pastoren. Die „Neue Seite“, die sich „General Synod of the Reformed Church“ nennt, hatte ein theologisches Seminar in Philadelphia und 61 Pastoren.

Nachdem im Jahre 1783 die Associate Presbyterian und Reformed Pres- 60 byterian Church sich vereinigt hatten, begann für die vereinigte Kirche eine Blütezeit.

Die Kirche breitete sich aus von Canada bis Carolina und südwestlich bis Kentucky. 1802 wurde eine Generalsynode, ein Repräsentativkörper, gebildet, den vier Synoden, nämlich von New-York, Pennsylvania, Sciota und Carolina, untergeordnet waren. Eifersucht des centralen Theiles der Generalsynode veranlaßte die Sciota- und Carolinasynoden zum Austritt, so daß nur noch die New-York- und Pennsylvaniasynoden überblieben. 5 Verhandlungen, die eine Union mit der presbyterischen Kirche bezweckten, führten zu dem Resultate, daß drei Fünftel der Presbyterien sich dagegen aussprachen. Trotzdem wurde die Frage auf der sehr schwach besuchten Generalsynode in Philadelphia 1822 zur Diskussion gestellt; die Abstimmung ergab für die Union sieben Stimmen, dagegen fünf, während vier Delegationen sich der Abstimmung enthielten. Trotzdem erklärte 10 der Vorsitzende die [später gerichtlich für ungiltig erklärte, d. Übers.] Annahme des Antrages, und die Synode vertagte sich. Nun schlossen sich viele Gemeinden und Pastoren der presbyterischen Kirche an, eine große Anzahl dagegen blieb zurück. Da nun die meisten Gemeinden und Pastoren, welche zur presbyterischen Kirche übergegangen waren, der Pennsylvaniasynode angehört hatten, so beanspruchte die New-York- 15 synode, welche ihre Stellung nicht verändert hatte, alle Rechte der Generalsynode.

Ungefähr ums Jahr 1800 wurden Versuche gemacht ein theologisches Seminar zur Ausbildung von Geistlichen für die eigene Kirche in New-York zu gründen. Pastor John Mason reiste nach Großbritannien, um Geld zu diesem Zwecke zu kollektieren; die von ihm mitgebrachte Summe wurde hauptsächlich zu einer Bibliothek verwendet. Das 20 Seminar wurde später nach Newburg am Hudson verlegt. Infolge der Unionsbedingungen von 1822 mußte diese Bibliothek nach Princeton, dem Seminar der presbyterischen Kirche überführt werden. Aber die New-Yorksynode beanspruchte die Rechte der Generalsynode und verlangte unter anderem auch die Bibliothek und das Seminar in Newburg. Die Bibliothek war bereits von den Presbyteriern nach Princeton geschafft worden, aber 25 sie wurde nach langem Streite wiedergewonnen und nach Newburg zurückgebracht.

Die Associate Reformierte Kirche umfaßte außer der New-Yorksynode noch die erste und zweite Synode des Westens, gebildet 1820 bezw. 1839. Die Synode von Illinois bildete sich 1852, die Synode des Südens 1821. Alle diese Synoden mit Ausnahme 30 der des Südens vereinigten sich 1855 zu einer Generalsynode. Bereits frühe in der Geschichte des Landes haben sowohl die Associate als die Reformed Church ihre Glieder instruiert, keine Sklaven zu halten, oder wenn sie solche ihr eigen nannten, sie freizulassen. Die A. R.-Synode des Südens stimmte damit natürlich nicht überein und ist deshalb stets ein eigener Kirchenkörper für sich geblieben. Zur Zeit als die United Presbyterian Church gebildet wurde (1858), hatte A. R. Church 4 Synoden, 35 28 Presbyterien, 253 Pastoren, 367 Gemeinden, 31284 Kommunikanten, 3 theologische Seminarien und 6 Heidenmissionare.

Als im Jahre 1782 das Presbyterium der Associate Presb. Church beschloß sich mit der Reformed Presb. Church zu vereinigen, weigerte sich eine beträchtliche Minder- 40 heit, der Vereinigung beizutreten, und der Versuch, zwei Kirchen zu vereinigen, endete, wie jeder solche Versuch, damit, daß nun drei entstanden. Die Associate Church schien jedoch an denen, welche sie verließen, wenig verloren zu haben: Viele Pastoren kamen von Schottland und Irland, viele junge Männer studierten Theologie bei Pastoren, und im Jahre 1794 wurde ein Blockhaus erbaut in Beaver Co., Pa., welches als theologisches Seminar dienen sollte, Dr. John Anderson aus Schottland war Professor desselben. 45 Im Jahre 1801 wurde aus vier Presbyterien, Philadelphia, Cambridge, N.-Y., Chartiers, West-Pa., und Kentucky, eine Synode gebildet. Im Jahre 1800 wurde Stellung genommen gegen das Halten von Sklaven. Die Glieder der Kirche in Kentucky, welche mit dieser Stellungnahme einverstanden waren, verzogen nach Ohio und Indiana, und das Presbyterium von Kentucky hörte zu existieren auf. Zur Zeit der Bildung der 50 United Presb. Church (1858) hatte die Associate Presb. Church 21 Presbyterien, 198 Pastoren, 33 Licentiaten, 293 Gemeinden, 23504 Glieder und steuerte 12585 Doll. jährlich für kirchliche Zwecke bei. Wie in früheren Fällen bei Kirchenvereinigungen, so blieben auch bei Bildung der U. P. Church eine Anzahl der Glieder eines jeden der die Union schließenden Kirchenkörper zurück und setzten die Existenz ihrer eigenen Deno- 55 mination fort, aber doch begann die U. P.-Kirche mit 419 Pastoren, 66 Licentiaten, 14 Missionaren, 660 Gemeinden, 54789 Kommunikanten. Sie hatten 6 Colleges, 4 theologische Seminarien und veröffentlichte 6 Zeitschriften.

Anm. Die Kirchenkörper, welche sich im Jahre 1858 vereinigten und seitdem die United Presbyterian-Kirche bilden, sind die Associate Reformed und die Associate Pres-

byterian Church. Die Reformed Presbyterian Church, welche 1837 die Einigungsbestrebungen veranlaßt hatte, trat wieder zurück. Die Vereinigung kam in Pittsburg zu stande; die Basis derselben war die Westminster Konfession mit einer Modifikation mit Bezug auf die Gewalt der Staatsbehörden circa sacra, so daß sie frei sei von allem 5 Erastianismus, ferner die Katechismen und ein „Judicial Testimony“, welches wichtige Punkte enthält, die entweder in der Konfession nicht stehen oder auf die gegenwärtigen Verhältnisse nicht passen. Sie besteht aus 18 Erklärungen mit Argumenten und Illu- strationen (d. i. Erläuterungen). Der Übersetzer.

Seit der Zeit, als die zwei Kirchen im Jahre 1858 die General Assembly of 10 the U. P. Church bildeten, ist die vereinigte Kirche rasch und sicher gewachsen. Sie hat Gemeinden von Massachusetts bis Californien, aber keine in den südlichen Staaten. Die Stellungnahme der Kirche gegen die Sklaverei nimmt die Bevölkerung des Südens gegen sie ein, obwohl die Sklaverei inzwischen gesetzlich abgeschafft ist. Zwei 15 errichtet, und beide haben eine Anzahl Unterabteilungen. Verschiedene Versuche wurden gemacht, eine Vereinigung mit der Associate Reformed Church des Südens herbeizuführen, aber ohne Erfolg. Auch Andeutungen, daß man bereit wäre, sich mit der presbyterianischen Kirche zu vereinigen, waren ebenfalls fruchtlos.

Die U. P.-Kirche und alle diejenigen Kirchen, die in Verbindung mit ihrer Geschichte 20 genannt wurden, haben als Glaubensbekenntnis die Westminsterkonfession, welche nur in ihrer Stellung in Bezug auf die Staatsgewalt modifiziert ist. Jede Kirche hat ihre eigene Form der Leitung ihrer Gemeinden. Die U. P.-Kirche hatte zuerst einen Artikel, gemäß welchem der Gebrauch von Orgeln oder irgendwelchen anderen musikalischen In- strumenten in Verbindung mit dem Kirchengesang verboten war. Dieser Artikel wurde 25 1882 abgeschafft. Alle diese Kirchen gebrauchen als Kirchenlieder ausschließlich Davids Psalmen. Sie halten strenge an der Verbalinspiration der hl. Schrift fest. Auch schlossen sie alle Andersgläubigen von der Teilnahme an ihrem Abendmahl aus. Die U. P.-Kirche milderte dies einigermaßen und man redet bei ihr nur von „beschränkter“ Zulassung (restricted communion), indem die Geistlichen nicht alle Christen ganz all- 30 gemein zur Teilnahme am Abendmahl einladen, sondern verlangen, daß Nichtmitglieder bei einem der Beamten der Gemeinde um Zulassung nachsuchen. In die U. P.-Kirche können Mitglieder von geheimen Gesellschaften, die ihren Gliedern Eide abverlangen, nicht aufgenommen werden.

Statistik von 1903: Pastoren 1017, Licentiaten 81, Gemeinden 998, Kommunikanten 35 135 651, Beiträge zu allen kirchlichen Zwecken 1860 219 Doll. Der Durchschnittsgehalt eines Pastors ist 1500 Doll. Es sind vorhanden 5 Colleges: Cooper mit 275 Studenten; Monmouth 350; Muskingum 203; Larkio 257; Westminster 284; zwei theologische Seminare in Kenia mit 28 Studenten, und in Allegheny mit 103, außerdem zwei Akademien in Patonee und Waitsburg. Behörden sind vorhanden für Heidenmission, 40 Innere Mission und Mission unter Freigelassenen, für Kirchausbreitung (Church Extension), Publikation, Erziehung, Pastoren Hilfsfond und eine Frauenbehörde. Die Missionsfelder liegen in Indien und Ägypten. Letzteres wird oft erwähnt als das best- eingerichtete von allen Missionsfeldern amerikanischer Kirchen.

Die Synod of the Reformed Presbyterian Church (old side covenanters) hat 45 128 Pastoren, 9 640 Glieder, Beiträge 196 064 Doll. Studenten in Geneva College 268, im Seminar 13.

Die Associate Reformed Church of the South hat 106 Pastoren, 152 Ge- meinden, 12 454 Glieder, Erskine College 110 Studenten, Erskine Seminar 6 Studenten, weibliches College 115 Studenten. Alle diese Anstalten sind in Due-West, Südcarolina, 50 sie haben einen Wert von 250 000 Doll. Beiträge 1903: 73 394 Doll.

Die General Synod, Reformed Presbyterian Church (new side Cove- nanters) hat 41 Pastoren, 40 Gemeinden, 8 Licentiaten, 5 000 Glieder, eine College in Cedarville, Ohio mit 82 Studenten, ein Seminar in Philadelphia mit 5 Studenten.

Die Associate Presbyterian Church (Seceder) eine Gemeinde in Pittsburg, 55 1 Pastor und weniger als 100 Glieder. Dr. Jeffers.

i) Die reformierte Kirche. 1. Deutsch-reformierte Kirche. — The history of the Reformed Church in the United States by Dr. Joseph Henry Dubbs, in the American Church History Series, New-York 1895; Dr. Leonard Woolsey Bacon's American Church History, New-York 1895, and the Reformed Church Almanac for 1904, Philadelphia.

Die reformierte Kirche in den Vereinigten Staaten (The Reformed Church in the United States) führt ihren Ursprung auf die reformierten Kirchen der Schweiz, Deutschlands und Hollands zurück. Man bezeichnete sie früher als „deutsch-reformierte Kirche“ zum Unterschied von der „holländisch-reformierten Kirche“. Die Geschichte der reformierten Kirche in den V. St. kann, obwohl es auch früher schon einzelne zerstreute Häuflein Reformierter gab, ihren Ausgangspunkt erst nehmen von der großen Einwanderung deutsch sprechender Bevölkerung, welche im letzten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts begann und unter beständiger Zunahme beinahe bis zur Zeit der amerikanischen Revolution andauerte. Diese ersten deutschen Ansiedler kamen von der Pfalz an die Ufer des Delaware im Staate Pennsylvania. Dorthin wurden sie verbracht unter freundlicher Beihilfe der Königin Anna von England. Außer den großen Ansiedlungen in Pennsylvania wurden auch Kolonien errichtet in den Staaten New-York und Nordkarolina. Etwas später kam ansehnlicher Zuwachs aus der Schweiz. Die Ankömmlinge waren in der Regel arm, da sie ihr Hab und Gut durch die ihr Vaterland verwüstenden Kriege verloren hatten, aber sie brachten ihre Religion mit. Sie waren noch nicht lange in der neuen Heimat, als sie mit Ernst daran gingen, die Bedürfnisse des Gottesdienstes und der Kindererziehung zu befriedigen. Die Hauptschwierigkeit bei der Ausführung dieser edlen Absicht lag in dem Mangel an Geistlichen. Lehrer für ihre Schulen waren genug vorhanden; aber viele derselben waren herabgekommene Subjekte. Von der besseren Sorte dieser Lehrer ließen sich viele bereit finden, Predigten vorzulesen und Gottesdienste zu leiten. Einer derselben war Friedrich Hager, Kandidat der Theologie, im Staate New-York. In Nordkarolina war Heinrich Höger solch ein würdiger Lehrer; zu seiner Zeit wurde die südliche Ansiedlung beinahe vollständig von den Indianern ausgerottet, worauf Höger mit den Überlebenden nach Virginia floh und die reformierte Kirche in diesem Staate gründete.

Der erste ordinierte deutsche Geistliche der reformierten Kirche in Pennsylvania scheint Samuel Gulden gewesen zu sein. Er war einer der Pfarrer an der Hauptkirche in Bern gewesen. Er war ein Pietist, aber kein Fanatiker. Im Jahre 1720 kam der Schulmeister Johann Philipp Böhmer nach Amerika; er ließ sich nach vielem ernstlichen Zureden bewegen, als Pastor einiger Ansiedlungen zu fungieren. Der nächste Ankömmling war Georg Michael Weiß, ein ordiniertes Geistlicher; er war gesandt vom Oberkonsistorium der Pfalz. Er organisierte eine Gemeinde in Philadelphia. Bewogen durch die Erfolge dieses ordinierten Geistlichen, drang die Gemeinde des vorerwähnten Schulmeisters Böhmer in ihren Seelsorger, er solle sich ordinieren lassen. Böhmer zog die Pastoren der holländisch-reformierten Kirche in New-York zu Rate, welche ihn an ihre Classis in Amsterdam verwiesen. Dadurch wurde die Aufmerksamkeit der reformierten Kirche in den Niederlanden auf die Lage der Glaubensbrüder in Amerika gerichtet, und die Folge war, daß alle reformierten Gemeinden in Amerika unter die Obhut der niederländischen Kirche kamen. Dieses Verhältnis bestand bis 1793, als der deutsche Teil der reformierten Kirche unter dankbarer Anerkennung der erfahrenen mütterlichen Liebe und Fürsorge sich für selbstständig erklärte. In diesen frühen Zeiten finden sich auch Bestrebungen einer Vereinigung mit den Lutherischen; und besonders nach Ankunft des Grafen Zinzendorf wurde ein Versuch gemacht, alle deutschen Protestanten in Amerika zu vereinigen.

Am 1. August 1746 beginnt eine wichtige Epoche in der Geschichte der reformierten Kirche in den V. St., dem Tage der Ankunft des Pastors Michael Schlatter. Er war ausgesandt von den Synoden Hollands, um die zerstreuten Kirchen in Amerika zu besuchen und sobald als möglich eine kirchliche Organisation herzustellen. Mich. Schlatter war ein Schweizer aus angesehener Familie, seine Mutter stammt von dem älteren Zollikofer ab. Er begann sein Werk mit wundervoller Energie, indem er die weitzerstreuten Ansiedlungen aufsuchte. Am 29. September 1748 wurde die erste Sitzung des Coetus (oder Synode) in Philadelphia gehalten; sie war von 31 Pastoren und Ältesten besucht. Schlatter arbeitete als Missionar unermüdet bis 1751, in welchem Jahre der Coetus ihn nach Europa sandte, um Mittel zur Aufrechterhaltung und Weiterbetreibung des Missionswerkes unter den Kirchen der Kolonien zu beschaffen. In kurzer Zeit brachte er 12000 Pfd. St. zusammen, deren Zinsen jährlich den amerikanischen Kirchen zu gute kommen sollten. Bei seiner Rückkehr brachte er sechs junge Geistliche mit. Später wurden 20000 Pfd. St. für Schulen in Pennsylvania gesammelt, und Schlatter wurde zum Superintendenten des Erziehungswesens ernannt und ist somit der erste Generalsuperintendent derjenigen Einrichtung, welche sich seitdem zu dem großartigen Common School-System des großen

Staates von Pennsylvania ausgewachsen hat. Die reformierte Kirche stand bis 1793 unter dem Coetus. In diesem Jahre kam es zu einer friedlichen Trennung, weil die Notwendigkeit, alle Beschlüsse des Coetus an die Synode in Holland zu berichten, viele lästige Verzögerungen mit sich brachte. Auch ließ die jüngst erfolgte Trennung der 5 amerikanischen Kolonien von Großbritannien das Gefühl aufkommen, daß man auch in kirchlichen Angelegenheiten frei sein solle. Infolgedessen wurde am 27. April 1793 in der Stadt Lancaster in Pennsylvania die Synode der deutsch-reformierten Kirche in den U. St. organisiert.

Das ganze weite Gebiet der U. St., soweit es bis dahin erforscht war, war Missions- 10 gebiet, aber der Mangel an Geistlichen war groß. Das erste große Problem, das man zu lösen hatte, war also, wie man Geistliche herbeischaffen könne. Bis zu dieser Zeit war die deutsche Sprache in den Gottesdiensten ausschließlich gebraucht worden. Man fühlte aber die Notwendigkeit, daß wenigstens einige der Pastoren im Stande sein sollten in englischer Sprache zu amtieren. All das führte zu einer Bewegung, eine Schule für 15 höheres Wissen zu errichten, und man hielt es für das Beste, mit einer theologischen Schule den Anfang zu machen. Verschiedentlich wurde der Versuch gemacht, mit den Presbyteriern zusammenzugehen und später mit den Lutherischen, um eine solche Schule zu Stande zu bringen, aber alle diese Versuche schlugen fehl. Endlich im Jahre 1825 gelang es der Synode der reformierten Kirche eine theologische Schule zu beginnen und 20 zwar in Carlisle, Pennsylvania; der erste Professor derselben war Pastor Dr. Ludwig Mayer. Im gleichen Jahre wurde ein Kommissär nach Europa gesandt, um Geld und Bücher für das neue theologische Seminar zu sammeln. Der Versuch war mit Erfolg gekrönt. Unter denen, die freigebig beisteuerten, war der König von Preußen. Die Bücher, welche er dem Seminar verehrte, befinden sich heute noch in der Seminar- 25 bibliothek und werden zu ihren besonderen Schätzen gerechnet. Im ganzen wurden etwa 7000 Dollars und 5000 Bücher geschenkt. Vier Jahre später wurde das Seminar nach York, Pennsylvania, verlegt und ein Gymnasium mit ihm verbunden. Im Jahre 1835 wurde ein College in Mercersburg, Pennsylvania, errichtet, welches Marshall-College genannt wurde nach dem großen John Marshall, oberstem Richter des obersten Gerichts- 30 hofes der U. St. (Chief Justice of the Supreme Court of the U. S.).

Der erste Präsident des Marshall Colleges war Pastor Dr. Friedrich August Rauch, geb. 27. Juli 1806 in Kirch Bracht, Hessen-Darmstadt, wo sein Vater reformierter Pfarrer war. Seine Ausbildung hatte er in Marburg, Gießen und Heidelberg empfangen. Er war in Heidelberg der Lieblingschüler Karl Daubs. Es war das goldene Zeitalter deut- 35 scher Philosophie, und Dr. Rauch hatte tief aus ihrer Quelle getrunken. Ein Jahr lang war er außerordentlicher Professor in Gießen und hatte bereits einen Ruf als ordentlicher Professor in Heidelberg erhalten, als er es aus politischen Gründen für ratsam erachtete, außer Landes zu gehen. Er wandte sich nach Amerika; dort ward seine vorzügliche Kraft bald bemerkt, und er wurde an die Spitze des neuen Colleges berufen. Er warf sich 40 mit ganzer Seele auf seine Arbeit und war der erste, der modernes deutsches Denken nach Amerika gebracht hat, welches seitdem das ganze Land durchdrungen hat.

Als Mayer im Jahre 1839 von seiner Professorstelle zurücktrat und die Synode sich um einen Nachfolger umsah, wurde ihre Aufmerksamkeit auf Pastor Dr. John Williamson Nevin, Professor in Western Theological-Seminar der presbyterianischen Kirche, gelenkt. 45 Es war bekannt, daß er sich mit dem Studium der deutschen Philosophie beschäftigte, und diese Thatsache und seine offenkundige ernstliche Frömmigkeit führten dazu, ihn als den für die wichtige Stelle geeigneten Mann zu erachten. Er wurde mit großer Begeisterung erwählt und nahm nach genügender Bedenkzeit die Wahl an. Er war schottisch-irischer Abstammung; unter seinen Vorfahren waren viele in der Geschichte früherer Zeiten 50 hervorragende Männer. Er hatte im Union College und im Princeton theologischen Seminar studiert, und hatte trotz seiner Jugend schon wertvolle religiöse Werke verfaßt. Dr. Nevin kam in die reformierte Kirche mit voller Kenntnis ihrer reichen Geschichte und er unternahm es, den amerikanischen Zweig derselben zu rechter Würdigung seiner Wichtigkeit auf der westlichen Hemisphäre zu erwecken. Er veröffentlichte eine Anzahl von Büchern, 55 aber seine Hauptarbeit vollzog sich im Hörsaal und durch zahlreiche Artikel in theologischen Zeitschriften seiner eigenen und anderer Kirchen. Er und Dr. Rauch arbeiteten in voller Einmütigkeit miteinander in dieser Arbeit als Pioniere, die amerikanische Christenheit zur Thätigkeit auf kirchenhistorischem Gebiete zu erwecken. Leider wurde diese gemeinsame Arbeit durch den frühen Tod Dr. Rauchs bereits im Jahre 1841 vorzeitig unterbrochen. 60 Zwei Jahre später im Januar stand die Synode wieder vor der Wahl eines Prä-

sidenten für das Marshall College. In einer zu diesem Zwecke einberufenen Extrafsung wurde der Name Friedrich Wilhelm Krummacher genannt und günstig aufgenommen. Obwohl man sich gar keine Vorstellung darüber machen konnte, ob er überhaupt auf einen derartigen Ruf eingehen würde, wurde er erwählt, worauf eine Kommission an ihn entsandt wurde, um ihm die Sache vorzulegen. Krummacher empfing die Kommission freundlich und wäre vielleicht nicht ungeneigt gewesen anzunehmen, wenn nicht die große Opposition, die sich gegen diesen Plan erhob, ihm gezeigt hätte, daß er Elberfeld nicht verlassen dürfe. Darauf empfahl er an seiner Stelle den Dr. Philipp Schaff, damals Privatdozent in Berlin, welche Empfehlung von Männern wie Neander und Julius Müller lebhaft unterstützt wurde. Schaff nahm die an ihn ergangene Berufung an und wurde im Herbst 1844 als Professor für Kirchengeschichte und Exegese im theologischen Seminar in Mercersburg eingeführt. Er hielt seine Antrittsvorlesung über „das Prinzip des Protestantismus“ und zeigte durch dieselbe, daß er auf dem gleichen Boden stand wie seine beiden Vorgänger Rauch und Nevin. Die wissenschaftliche Stellung dieser Männer wurde von den führenden Geistern der meisten amerikanischen Denominationen angegriffen. Über diese Periode der Geschichte der reformierten Kirche in den U. St. schreibt Dr. Leonhard Bacon, ein hervorragender Kongregationalistenprediger und Schriftsteller in seiner Geschichte der amerikanischen Christenheit (New-York 1897, S. 377): „Eine heilsame und erbauliche Debatte wurde bewirkt durch die Publikationen, die von dem College und Seminar der reformierten Kirche in Mercersburg ausgingen. In dieser Anstalt wurde eine 20 fruchtbare Vereinigung amerikanischer und deutscher Theologie vollzogen. Das Resultat davon war, daß der allgemeinen Aufmerksamkeit Auffassungen der Wahrheit in philosophischer, theologischer und historischer Beziehung vorgelegt wurden, welche bisher unter den amerikanischen Protestanten nicht gang und gebe waren. Das Buch Nevins, betitelt „Die mythische Gegenwart, eine Verteidigung der reformierten oder calvinischen Lehre vom heiligen Abendmahl“ (The mystical presence, a vindication of the reformed or calvinistic doctrine of the holy eucharist) offenbarte der großen Menge von Kirchen und Geistlichen, welche sich des Namens Calvinisten rühmten, die Thatsache, daß sie bezüglich der Hauptunterscheidungslehre des Calvinismus durchaus nicht Calvinisten, sondern Zwinglianer seien. Die Verkündigung der Hauptlehre der verschiedenen presbyterianischen Kirchen erregte unter denselben den Ruf „Ketzeri“, und die Lehre Calvins wurde vor das Gericht der Calvinisten gestellt. Der Erfolg dieser Diskussion, der sich weit über die Grenzen der reformierten Kirche hinaus erstreckte, war, daß der Standpunkt derer, welche die Gründung und Geschichte der Kirche studierten, erhöht und ihr Horizont erweitert wurde. Spätere Generationen solcher Studenten schulden nicht geringen Dank 35 der Treue und dem Mute Dr. Nevins, wie auch der gebiegenen wissenschaftlichen Bildung und dem immensen produktiven Fleiße seines Mitarbeiters Dr. Philipp Schaff.

Im Jahre 1865 verließ Dr. Schaff Mercersburg und übernahm eine Professur im Union Theological-Seminar in New-York. Bereits 1853 war das Marshall College vom theologischen Seminar in Mercersburg abgetrennt und nach Lancaster verlegt worden, woselbst es mit dem 1787 von Benjamin Franklin gegründeten Franklin College vereinigt wurde. Im Jahre 1872 wurde auch das theologische Seminar nach Lancaster verlegt.

Die Kontroverse, welche durch die sogenannte Mercersburger Theologie entfacht worden war, legte sich, und die Kirche hielt sich mit erhöhter Hingebung an ihr historisches Symbol, den Heidelberger Katechismus. Man begann nun mit großem Ernste das der Kirche vorgesezte Missionswerk in eigenen Lande und in der Ferne. Viele Jahre hatte man sich an der Missionsarbeit der Kongregationalisten in Syrien beteiligt, später an der deutsch-evangelischen Missionsarbeit in Indien, welche 1884 von der „Deutschen evangelischen Synode“ (s. d. A. oben S. 183, 30) übernommen wurde. Im Jahre 1879 begann die reformierte Kirche ihr eigenes Missionswerk in Japan und einige Jahre später in China. Das japanische Arbeitsfeld liegt hauptsächlich im Norden mit Sendai als Mittelpunkt. Hier, wie auch in Yau Tschau in China sind ausgedehnte Lehranstalten für Männer und Frauen vorhanden.

Die Behörde für Innere Mission (Home Mission Board) ist mit der Aufgabe der Gründung neuer Gemeinden beschäftigt. Obwohl auch in der reformierten Kirche wie in allen ursprünglich deutschen Kirchen die englische Sprache immer mächtiger wird, besteht doch noch eine große Zahl deutscher Gemeinden, ja es werden sogar noch solche neu gegründet. Es finden sich im Westen und Süden infolge der Thätigkeit der Behörde für Innere Mission viele aufblühende Missionsgemeinden.

Die Kirche wird geleitet von der Generalsynode, acht Distriktsynoden und 56 Classen. Diese besitzen und betreiben sieben literarische und theologische Anstalten mit großen Fonds und trefflicher Gelegenheit zu gründlicher Ausbildung. Ende 1903 zählte man 1117 Pastoren, 1697 Gemeinden, 255880 Kommunikanten, 131048 nicht konfirmierte Mitglieder, 226000 Sonntagsschüler; 1732140 Dollar wurden im Jahre 1903 für alle kirchlichen Zwecke beige-steuert. Dr. Pannebeder.

2. Holländisch-reformierte Kirche. — History of the Reformed Church (Dutch) by Rev. E. T. Corwin, D. D., in American Church History Series, New-York 1895; New-York World Almanac for 1904.

10 Die reformierte Kirche in Amerika nannte sich bis zum Jahre 1867 „Holländisch-reformierte Kirche“ (Reformed Protestant Dutch Church), weil sie ihren Ursprung hat in der Ansiedlung von Holländern auf der Insel Manhattan, wo jetzt die Stadt New-York liegt. Die Ansiedlung bestand aus vielen Tausend Holländern, welche als Kaufleute der Westindischen Gesellschaft nach Amerika kamen. Sie organisierten im 15 Jahre 1628 eine Gemeinde. Die Westindische Gesellschaft nahm sie unter ihren Schutz und machte später die reformierte Kirche zur Staatskirche der Provinz und reichte ihr finanzielle Unterstützung dar. Der erste Geistliche, der sich dort niederließ, war Jonas Michaelius. Er und die Gemeinde gehörten in kirchlicher Beziehung zu der Amsterdamer Classis. Im Jahre 1664 übergaben die Holländer die Kolonie als eine holländische Besitzung an die Engländer. Zu dieser Zeit zählte man 13 Geistliche und 11 Gemeinden. 20 Die Einwanderung ließ nach, als die 10000 Einwohner britische Untertanen wurden, wobei es denselben gelang, sich Religionsfreiheit zu sichern, so daß sie, obwohl die anglikanische Kirche nun zur Staatskirche wurde, doch nicht als Dissenters betrachtet wurden. Zuerst ging alles gut, aber im Jahre 1673 kam es zur Störung des guten Verhältnisses. 25 Aber die Reformierten waren wachsam, und es gelang ihnen den Bestand ihrer Kirche aufrecht zu erhalten bis nach dem Revolutionskriege, als unter der Regierung der B. St. völlige Religionsfreiheit eingerichtet wurde. Während ihres Kampfes gegen das britische Territorium wuchs die holländische Kirche mächtig und breitete sich auf das angrenzende 30 wunderbare Woge der von George Whitefield und Jonathan Edwards angezündeten Begeisterung. Der Evangelist der Holländer war Frelinghuysen.

Infolge des raschen Wachstums der Kirche machte sich die Notwendigkeit zahlreicherer Geistlicher stark fühlbar. Wenig junge Männer waren bereit von Holland hinüberzukommen, und die Gefahren und Kosten, die erwachsen wären, wenn man junge Männer 35 nach Holland zur Ausbildung gesandt hätte, wären zu groß gewesen. Eine Anzahl presbyterischer Geistlicher wurden aufgenommen und verschiedene Männer wurden auf recht unregelmäßige Weise ordiniert. Diese Uebelstände führten zur Organisation einer Versammlung (Assembly) oder Coetus im Jahre 1737. Zur selben Zeit drang man auf Einrichtung eines Colleges.

40 Der Plan des Coetus wurde nach Holland zur Genehmigung gesandt. Während des langen Aufschubs, der nun folgte, machte die Amsterdamer Classis den Versuch, die Holländer, Deutschen und Presbyterier in einen Kirchenkörper zu vereinigen. Der Coetus bestand 11 Jahre, als man seine Unwirksamkeit erkannte, denn alle seine Beschlüsse mußten der Amsterdamer Classis zur Genehmigung vorgelegt werden. Im Jahre 1753 wurde 45 der Vorschlag gemacht, eine Classis einzurichten. Dieser Vorschlag wurde noch im selben Jahre in die That umgesetzt, aber die konservativ gerichteten Glieder hielten am Coetus fest und nannten sich „Konferenz“. Der Streit zwischen beiden Körpern entbehrte häufig der Höflichkeit. Der Classis gelang es nach verschiedenen vergeblichen Versuchen vom Gouverneur von New-Jersey einen Freibrief zur Errichtung eines Colleges in diesem 50 Staate zu erhalten, ein zweiter wurde genehmigt 1770, nämlich der für das Rutgers College, heute in New-Brunswick, New-Jersey. Im gleichen Jahre vereinigten sich Classis und Konferenz auf Grund der von der Classis angebotenen Bedingungen. Sie organisierten sich nun auch als eine Synode, bestehend aus fünf Classen.

Die Kirche litt sehr während des Unabhängigkeitskrieges, da viele Schlachten des 55 selben auf ihrem Territorium ausgefochten wurden, aber mit dem Frieden und der bürgerlichen Freiheit kam auch die kirchliche Freiheit. Die Organisation der Kirche war jetzt vollendet. Die Bekenntnisschriften, die Liturgie und die Kirchengesetze der Kirche Hollands wurden ins Englische übersetzt und so verändert, daß sie mit den amerikanischen Verhältnissen in Einklang standen, und wurden als die Gesetze der holländischen Kirche an-

erkannt. Der Gebrauch der Liturgie wurde den Gemeinden freigestellt. Seitdem ist sie fast ganz außer Gebrauch gekommen. Die 1749 organisierte Generalsynode versammelte sich zuerst alle 3 Jahre, seit 1821 versammelt sie sich alle Jahre. Zuerst nahmen alle Pastoren und je ein Ältester von jeder Gemeinde daran teil, seit 1812 ist die Generalsynode ein Repräsentativkörper.

Rudgers College, jetzt ein verehrungswürdiges Institut mit rühmlicher Vergangenheit, ist die wichtigste Bildungsanstalt der Kirche. Es hat große Fonds und viele wertvolle Stipendien. Es besteht aus zwei Abteilungen, einer wissenschaftlichen und einer klassischen (scientific and classical). Die Fakultät besteht aus 25 Professoren. Auf angrenzendem Grunde steht das theologische Seminar, seinen Ursprung bis 1784 zurückführend. Ein anderes College liegt in Holland, Michigan, gegründet 1866. Die Kirche hat drei auswärtige Missionsfelder, in Arcot, Indien, in Amoy, China, in Japan.

Im allgemeinen ist die Mitgliedschaft der Kirche wohlhabend und sind die Beiträge für kirchliche Zwecke groß. Es findet ohne Schwierigkeit häufiger Wechsel von Geistlichen zwischen dieser Kirche und der presbyterischen, mit welcher sie fast durchweg übereinstimmt, statt. Vor mehreren Jahren machte die numerisch bedeutend stärkere reformierte Kirche in den V. St. den Vorschlag einer Vereinigung, welcher nach langer Diskussion leider von der holländischen Kirche zurückgewiesen wurde.

Am Ende des Jahres 1903 zählte die Kirche 695 Pastoren, 628 Gemeinden und 330 456 Glieder. Dr. Pannabecker.

Verzeichnis

der im vierzehnten Bande enthaltenen Artikel.

Artikel:	Verfasser:	Seite:	Artikel:	Verfasser:	Seite:
Newmann	J. Kattenbusch . . .	1	Nikolaus von Cues s. Cusanus		Vb IV
Nibsch	Wolf Baubissin . . .	8	S. 360.		
Nicänisches Konzil von 325			Nikolaus von Lyra s. Lyranus		Vb XII
	E. Albr. Bernoulli . . .	9	S. 28.		
Nicänisches Konzil von 787			Nikolaus v. Methone Bonwetsch		81
	Bonwetsch	18	Nikolaus von Myra Bödler		83
Nicephorus Callistus von Dobschütz . . .		20	Nikolaus von Straburg		
Nicephorus, Patriarch von Dobschütz . . .		22	S. M. Deutsch		84
Nicetas, Anommatos (Gäß †) Ph. Meyer . . .		25	Nikolaus v. Straburg, Karthäuser		
Nicetas, David Ph. Meyer		25	S. M. Deutsch		86
Nicetas, Pectoratus Ph. Meyer		26	Nikolaus de Tudeschis s. Panormitanus.		
Nicetas v. Remesiana Hümpel		26	Nikon		
Nicetas, Heinrich s. d. N. Familienlisten Vb V			Bonwetsch		86
S. 750, 54.			Nilus		
Nicolai	(Wagenmann †)		(Gäß †) Bödler		89
	Victor Schulze	28	Nimes, Ebit von		
Nicolas	Eugen Lachenmann	32	Th. Schott †		93
Nicole	E. Pfender	34	Nimrod		
Nider, Johann s. Vb III S. 472, 25 ff.			Kittel		102
Vb VIII S. 33, 25 ff.			Nind		
Niederlande s. Holland Vb VIII S. 263.			Carl Bertheau		105
Niederländisch-reformierte Kirche			Ninian, Nynia s. d. N. Keltische Kirche		
E. D. van Been		37	Vb X S. 221, 7 ff.		
Niedersächsische Konföderation			Niniveh u. Babylon Alfred Jeremias		108
D. Brandes		46	Nisan s. Jahr bei den Hbr. Vb VIII		
Niebner	Dr. B. M. Tischir- ner †	51	S. 528, 12 ff.		
Nieheim, Niehm s. Dietrich von Niem			Nisroch		
Vb IV S. 651.			Wolf Baubissin		120
Niemeyer, Aug.-Herm. (Palmer †)			Nisßch, Friedrich		
E. Hennede		54	Titius		125
Niemeyer, Hermann Agathon			Nisßch, E. Immanuel		
E. Hennede		58	Friedrich Nisßch †		128
Nightingale	Rudolf Buddensieg	59	Nisßch, Karl Ludwig		
Nihilianismus s. d. N. Lombardus Vb XI			(R. F. Nisßch †)		
S. 639, 25 ff.			F. Nisßch †		136
Nikodemus Magiorites Ph. Meyer		62	No		
Nikolaiten	Sieffert	63	Steindorff		139
Nikolaus I., Papst	H. Böhmer	68	Noah		
Nikolaus II., „	Carl Mirbt	72	Bolt		139
Nikolaus III., „	(Zöpffel †) C. Mirbt	76	Noailles		
Nikolaus IV., „	(Zöpffel †) C. Mirbt	77	Klüpfel †		148
Nikolaus V., Gegenpapst			Robili, Rob. de' s. d. N. Mission unter		
(Zöpffel †) Benrath		78	den Heiden, katholische Vb XIII		
Nikolaus V., Papst Benrath		79	S. 111, 22.		
Nikolaus von Basel s. Hulmann Merzwin			Rördlingen, Heinrich von s. Vb VII		
Nikolaus von Clémanges s. Clémanges			S. 607.		
Vb IV S. 138.			Rössel		
			Heinrich Döring †		149
			Roet s. d. N. Monarchianismus Vb XIII		
			S. 324, 22 ff.		
			Rokturn s. den N. Brevier Vb III		
			S. 394, 22 ff.		
			Rolastus		
			Bödler		150
			Rominalelenchus		
			Mejer †		153
			Rominalismus s. d. N. Scholastik.		
			(Wasserschleben †)		
			Sehling		153
			Romofanonen		
			(Wasserschleben †)		
			Sehling		154
			Ron s. d. N. Brevier Vb III S. 394, 22 ff.		
			Rontoformisten		
			C. Schöll †		155

Artikel:	Verfasser:	Seite:	Artikel:	Verfasser:	Seite:
Nonna f. d. A. Gregor von Nazianz Bd VII S. 140, 2 ff.			Obstbau bei d. Hebräern f. d. A. Frucht- bäume Bd VI S. 300, 20 ff.		
Nonne	Faud	155	Ochino	Benrath	256
Nonnos	Carl Bertheau	156	Odum	H. Seeberg	260
Noph	Steindorff	159	Obilo von Cluni f. d. A. Cluni Bd IV S. 182, 22.		
Norbert f. d. A. Prämonstratenser.			Odo von Cluni f. d. A. Cluni Bd IV S. 181, 22.		
Nordafrikanische Kirche	Lic. Dr. A. Schwarze	159	Oehler	Joseph Knapp †	280
Nordamerika, Vereinigte Staaten	(Philipp Schaff †)		Oetolampad	W. Haborn	286
	L. Brendel	165	Oekonomos	Phil. Meyer	299
a) Baptistische Kirchen in Nordamerika f. d. Baptisten Bd II S. 387 ff.			Oekumenios	Böckler	304
b) Die Christliche Reformierte Kirche in Nordamerika Rev. Henry Beets		174	Oelbaum f. d. A. Fruchtbäume Bd VI S. 301, 24 ff.		
c) Deutsche Evangelische Synode	L. Brendel	178	Oelung	(G. E. Steitz †)	
	L. Brendel	178		F. Rattenbusch	304
d) Die Episkopalkirche	L. Brendel	784	Österreich	(B. Czernenta †)	
e) Die lutherische Kirche	Adolph Späth	184		Georg Doefche	311
f) Methodistische Kirchen f. d. A. Me- thodismus in Amerika Bd XIII S. 1 ff.			Ötinger	Joh. Herzog	332
g) Kongregationalisten f. am Schluß von Bd XV.			Offenbarung	M. Köhler	339
h) Presbyterianische Kirchen	Dr. Jeffers	789	Offene Schuld	Drems	347
i) Reformierte Kirchen	Dr. Pannebeder	796	Offizial	(Wasserschleben †)	
Normaljahr f. d. A. Westfälischer Friede.	Gaspar H. Gregory	213		Sehling	349
Norton	D. A. Chr. Bang	214	Ohrenbeichte f. d. A. Beichte Bd II S. 534, 22 ff.		
Norwegen	Böckler	217	Oktave	E. Kante †	350
Notbelfer	Meyer von Knorau	218	Olaf f. d. A. Norwegen oben S. 214, 27.		
Notker	Holz	220	Olbenburg, Bisium f. Lübeck Bd XI S. 670.		
Notker, Labeo			Olbenburg	v. Broeder (D. Ber- theau)	351
Nottaufe f. Taufe.	Karl Burgerl	221		(Orphaner †)	
Notwehr	(E. Schmidt †)		Olearius	G. Müller	353
Nourry	Wender	223	Oleavianus	Nej	358
Novatian	Adolf Harnad	223	Olier	(E. Schmidt †)	
Nürnbergiger Bund f. Bd VI S. 167, 27 ff.			Olivetani	Wender	362
Nürnbergiger Religionsfriede 1532	Th. Kolbe	242	Oliivi	G. Bonet-Maury	363
Numeri f. d. A. Pentateuch.			Olishausen, Hermann	Böckler	364
Nuntiatursfreitigkeiten f. d. A. Legaten, Bd XI S. 344, 2 ff.			Olishausen, Justus	L. Pelt †	366
Nuntius f. d. A. Legaten Bd XI S. 340, 22.			Oltramaré	Adolf Ramphausen	368
				E. Ghoiff	371
			Omphorion f. Kleider und Insignien Bd X S. 533, 22.		
			Omri	Rittel	372
			On	Steindorff	374
			Onden	G. Wieselbusch	375
			Onias f. d. A. Hoher Priester Bd VIII S. 255, 22 ff.		
			Onkelos f. Thargum.		
			Oosterzee	(F. J. Doedes †)	
				E. D. van Been	379
			Open Brethern f. d. A. Darby Bd IV S. 491, 20 ff.		
			Opfer in der kathol. Kirche f. d. A. Messe Bd XII S. 664 ff.		
			Opfertultus des Alten Testaments	v. Drelli	386
			Opferstod f. Kirchenkasten Bd X S. 398 f.		
			Ophir	Guthe	400
			Ophiten	H. Viechtenhan	404
			Optatus	Adolf Harnad	413
			Option	(F. Jacobson †)	
				Sehling	416
			Opus operatum f. Sakramente.		
			Opus supererogationis	H. Seeberg	417
			Opzoomer	F. Molenaar	419
			Orange	E. Henneke	423

Artikel:	Berfasser:	Seite:	Artikel:	Berfasser:	Seite:
Drarium f. d. A. Kleiber und Insignien Bd X S. 528, 57.			Baderborn	Gaud	553
Oratio ad Graecos f. d. A. Justin Bd IX S. 643, 57.			Bagi f. d. A. Baronius Bd II S. 417, 7 ff.		
Oratorianer f. d. A. Meri Bd XIII S. 712 ff.			Bajon	(Alex. Schweizer †) E. F. Karl Müller	553
Oratorium der göttlichen Liebe	Benrath	424	Palästina	Guthe	555
Ordinarium	(Wasserschleben †) Sehling	424	Palamas	Ph. Meyer	599
Ordination a) in der evang. Kirche f. d. A. Geistliche Bd VI S. 471 f.			Paleario	Benrath	601
b) in der kath. Kirche f. d. A. Priesterweihe.			Paley	Rudolf Buddenstieg	605
Ordinationsstreit f. d. A. Knipstro Bd X S. 596, 55.			Palladius, Keltenschef f. d. A. Keltische Kirche Bd X S. 207, 55.		
Ordines	Gaud	425	Palladius	Böckler	609
Ordo Romanus	Drews	426	Pallavicino	(Herzog †) Thadert	612
Organische Artikel f. d. A. Konfodate Bd X S. 713, 55 ff.			Pallium	(Meier †) Sehling	613
Orgel	F. A. Köstlin	428	Palm	E. D. van Been	614
Orientalische Kirche	F. Rattenbusch	436	Palme, f. d. A. Fruchtbaume Bd VI S. 305, 55.		
Orientius	G. Krüger	467	Palmer	J. Knapp †	616
Origenes	Erwin Preuschen	467	Palmsonntag f. d. A. Woche, große.		
Origenistische Streitigkeiten	(Möller †) Bon- wettsch	489	Palk	G. Kawerau	621
Orosius	G. Krüger	493	Pamphilus	Erwin Preuschen	623
Orthodoxie	Karl Burger	495	Panagia	(Gaf †) Ph. Meyer	624
Ortlieb v. Straßburg	E. M. Deutsch	498	Pananglikanische Konferenzen f. d. A. Anglikanische Kirche Bd I S. 547, 55.		
Osiander, Andreas	(B. Möller †) B. Thadert	501	Panegyrikon	Ph. Meyer	625
Osiander, Lukas I, II u. f. w.	(Wagenmann †) Hoffert	509	Panisbrief	(H. F. Jacobson †) Sehling	625
Osnabrück	Gaud	514	Panormitanus	(H. F. Jacobson †) Sehling	626
Ostf.	(E. Schmidt †) Benrath	515	Pantänus	G. Krüger	626
Ostfriesland	Carl Bertheau	515	Panttheismus	M. Heinze	627
Ostern f. Passah, altkirchl.			Papebroche f. den A. Acta martyrum Bd I S. 148, 55 ff.		
Ostwald	B. Haborn	516	Paphnutius	Grümmacher	641
Osttartus	H. Achelis	518	Papias	Karl L. Leimbach	642
Ostjordanland f. Perda.			Pappus	D. Haden Schmidt	654
Ostrib v. Weissenburg	E. Steinmeyer	519	Papst	(B. Hinrichs †) Sehling	657
Othmel	Rittel	523	Papstwahl	(B. Hinrichs †) Sehling	663
Otte	Viktor Schulze	525	Papyrus u. Papyri	Adolf Deißmann	667
Otter	Hoffert	526	Parabolanen	H. Achelis	675
Otterbeinianer f. d. A. Baptisten Bd II S. 390, 7 ff.			Paradies f. d. A. Eden Bd V S. 158, 55 ff.		
Otto Anton f. Bd I S. 590, 55 ff.			Paraguay	B. Göß	675
Otto, Joh. R. Th.	G. Frank	530	Paraklette	Ph. Meyer	676
Otto I., Bischof	von Bamberg (A. Kolbe †) Gaud	531	Paramente	Viktor Schulze	676
Otto I., B. v. Freising	D. Holber-Egger	533	Paran	Guthe	684
Otto von Passau	E. M. Deutsch	537	Paraschen f. d. A. Bibeltext des Alten Testaments Bd II S. 721, 55 ff.		
Dubin	G. Bonet-Mauray	539	Parbel, Leopard, f. d. A. Jagd Bd VIII S. 521, 17.		
Dverberg	Böckler	539	Pareus	Rey	686
			Parität	(Meier †) Sehling	689
			Parler, Matthew	Rudolf Buddenstieg	691
			Parler, Theodor	Fr. Lührs	696
			Parmentian f. d. A. Donatismus Bd IV S. 495, 55 ff.		
			Parochie f. Pfarrei.		
			Parthianus	B. Lindner	699
			Parvaim	Guthe	705
			Pasagier	(E. Schmidt †) Böckler	705
			Pascal	Eugen Lachenmann	706
			Paschalis, Gegenpapst 687, f. d. A. Ser- gius I.		
Bacca	(Gente †) Benrath	546	Paschalis I., Papst	H. Böhmer	716
Baccanari	Böckler	547	Paschalis II., „	Carl Wirbt	717
Bachomius	Grümmacher	548			
Bachomius Rufanus	Ph. Meyer	551			
Bacianus	Böckler	551			
Paciferi f. Caputiati Bd III S. 722, 55 ff.					

Artikel:	Verfasser:	Seite:	Artikel:	Verfasser:	Seite:
Paschalis III., Gegenpapst	H. Böhmer . . .	724	Pastorellen	S. M. Deutsch . .	759
Paschasius s. Rabbert Paschasius.			Pataria	Carl Kirbt . . .	760
Passah, altkirchliches und Passahstreitigkeiten	Erwin Preuschen .	725	Paten s. d. N. Taufe.		
Passah, altkirchliches, liturgisch	Drews	734	Patena s. d. N. Gefäße, gottesdienstliche		
Passah, israelitisch-jüdisches	v. Drelli	750	Bd VI S. 413, 50 ff.		
Passahstreitigkeiten s. oben S. 725.			Patriarchen	Haud	763
Passau, Bistum	Haud	757	Patriarchen, Testamente, der zwölf, s. d. N.		
Passauer Vertrag s. d. N. Augsburger			Pseudepigraphen des N. T.		
Religionsfriede Bd II S. 250, 50 ff.			Patricius, d. S. s. d. N. Keltische Kirche		
Passionisten	Böckler	757	Bd X S. 207 ff.		
Pastor, Ab.	Ferdinand Cohns .	758	Patrimonium Petri	Dr. A. Bradmann .	766
Pastoralbriefe s. d. N. Paulus.			Patripassianer s. d. N. Monarchianismus		
Pastoraltheologie s. d. N. Theologie, prakt.			Bd XIII S. 303 ff.		
			Morus	Friedrich Lezius . .	777

Nachträge und Berichtigungen.

1. Band.

- §. 233 §. 55 lies Mission unter den Heiden, katholische statt Propaganda.
„ 313 „ 46 und §. 434, 45. Nach Tschadert, Btschr. f. niederächs. **KB VIII** §. 7 war
F. Amandus nicht Augustinermönch.
„ 735 „ 30 Inzwischen sind drei Uebersetzungen der Didaschalia erschienen, eine französische
von F. Nau, La didascalie (zuerst im Canoniste contemporain 1901 und 1902,
dann selbstständig = Ancienne littérature canonique syriaque, Fasc. I, Paris
1902) auf Grund der Lagarde'schen Ausgabe; dann eine englische von Mrs. R.
D. Gibson, The didascalie apostolorum in syriac (= Horae semiticae Nr. I
und II, London 1903, Bd 1 der syrische Text auf Grund neu gefundener Hss.,
Bd 2 die englische Uebersetzung); endlich eine deutsche: Die syrische Didaschalia
übersezt und erklärt von G. Achelis und J. Flemming (= G. Achelis, Die älte-
sten Quellen des orientalischen Kirchenrechtes, Bd 2, Leipzig 1904); die Ueber-
setzung auf Grund des gesamten, vorliegenden Materials, mit textkritischen
Beilagen und ausführlichen Abhandlungen über den Inhalt der Didaschalia.
G. Achelis.

2. Band.

- §. 353 §. 39 Die Angabe, daß Vater das Testament des Herzogs Alexander von Zweibrücken
als Zeuge mitunterzeichnete, beruht auf einem Irrtum. **Key.**

10. Band.

- §. 116 §. 56 lies Bd VII §. 72, 60—73, 47 statt Mission, protestantische.
„ 776 „ 39 lies Dei statt Deo.

12. Band.

- §. 493 §. 22 ist hinter CR 7, 230 hinzuzufügen: vgl. Köstlin, Die Baccalaurei und Magistri
II, 16; III, 14f.
„ 495 „ 43 ist hinter „Borna“ einzuschalten: und Koburg, vgl. D. Clemen, Beitr. z. Nei-
Gesch. 2. Heft (1902) S. 36; D. Albrecht in den **LhStR** 1904, S. 81.
„ 495 „ 59 lies 425f. statt 125f.
„ 496 „ 30 ist statt des ? einzuschalten: vgl. Bindsch, Supplem. z. CR (1874) S. 228.
D. Albrecht.

13. Band.

- §. 395 §. 42 füge nach 537 ein: konfekturiert.
„ 397 „ 52 lies 577 statt 477.
„ 429 „ 11 lies Gregorobius statt Gregoravius.
„ 479 „ 38 lies VII statt XII.
„ 483 „ 43 lies von Bd XIV statt des Wertes.
„ 516 „ 19 lies Hadmeraleben statt Heimeraleben. Herr Pastor Steinede in Staritz schreibt
mir mit Bezug auf diese Stelle: „Ein Heimeraleben giebt es überhaupt nicht,
und G. Müller selbst hat mir auf meine Anfrage mitgeteilt, daß in seiner Auto-
biographie nur infolge eines Druckfehlers, der sich durch alle Auflagen hindurch
geschleppt habe, als Wohnort seines Vaters statt Hadmeraleben Heimeraleben ge-
nannt werde.“
G.

- S. 645 §. 19 füge bei: J. Faurey, Henri IV. et l'édit de Nantes, Bordeaux 1903.
 „ 662 „ 4 füge bei: A. Heidenheim, Die Unionspolitik Landgraf Philipps von Hessen, 1557
 bis 1562, Halle a. S. 1890 S. 185—286.
 „ 672 „ 34 schalte nach Schriften ein: Privatbriefe.
 „ 688 „ 10 füge bei: In dem besonderen Verzeichnis der Theologie-Studierenden (G. Töpke,
 Die Matrifel der Universität Heidelberg II. Anh. V S. 579) ist unter dem De-
 kanat von J. Friedr. Wieg als am 26. Mai 1673 immatrikuliert eingetragen:
 Joachim Neander Bremensis. Simons.
 „ 738 „ 34 lies des Theodosius statt als Th.
 „ 739 „ 48 lies Garniers statt Verniers.

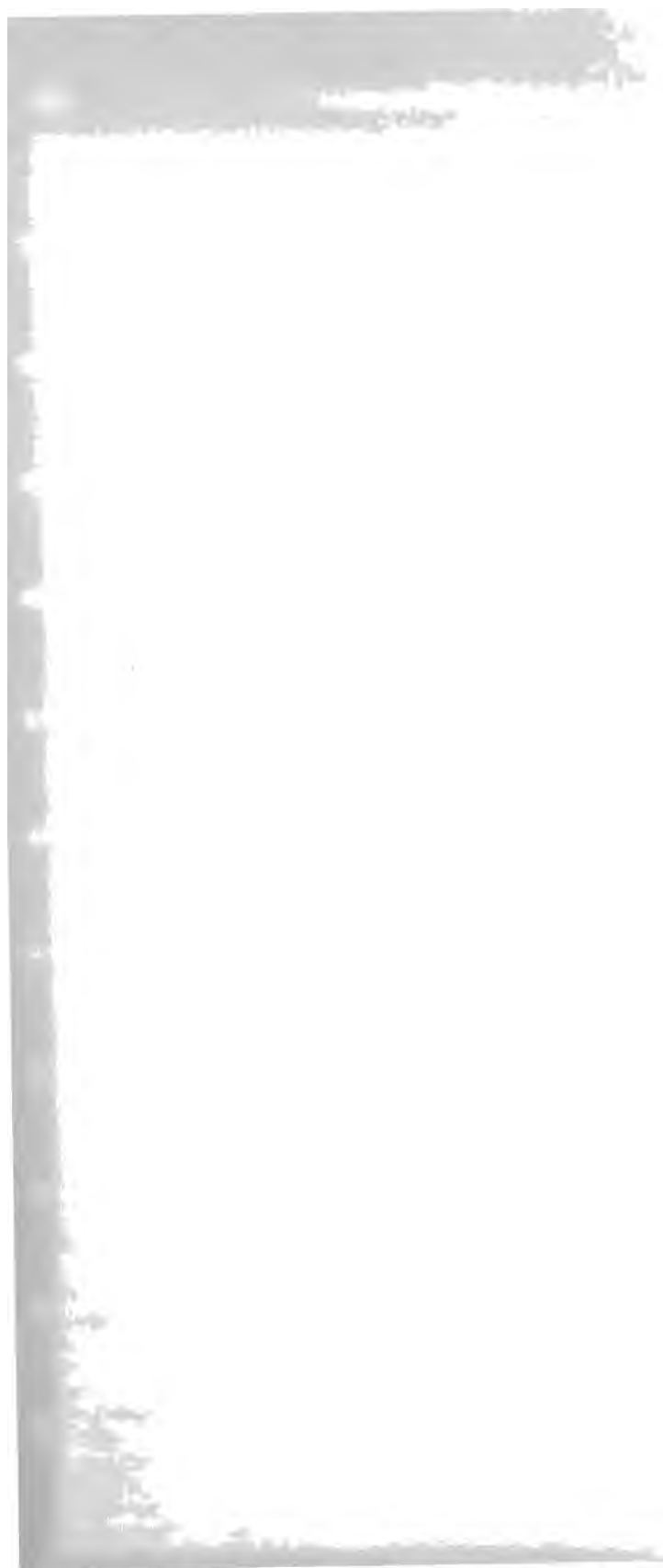
14. Band.

- S. 1 §. 21 schalte hinter Nr. 12 und 13 ein: B. S. Ullsh), Art. John Henry Newman im
 Dictionary of National Biography ed. by Sidney Lee vol. XI, 1894, S. 340
 bis 351. Hier eine sonst nirgends zu treffende vollständige Uebersicht über alle
 Arten von litterarischen Arbeiten N.s. Diese Arbeiten sind längst nicht sämtlich
 in die Gesamtausgabe aufgenommen; für letztere hat N. vielmehr nur die ihm
 dauernd wichtig erscheinenden herangezogen.
 „ 1 „ 30 schalte hinter 1899 ein: Der Art. in der Nat. Biogr. bietet eine vollständige
 Uebersicht der englischen Arbeiten bis 1894. Rattenbusch.
 „ 4 „ 35 lies wenigsten statt wenigstens.
 „ 110 „ 13 lies 2 Rg 25, 27 statt 25, 57.
 „ 110 „ 13 und 14 lies 570—560 statt 560—570.
 „ 124 „ 46 ff. ist die Uebersetzung der LXX Jes 37, 38 irrig aus Verlesung von אֲבִירֵי אֲרָרִי
 zu אֲבִירֵי אֲרָרִי erklärt worden. Das πάραρχον ist, worauf Professor E. Nestle
 den Verf. des Artikels freundlichst aufmerksam macht, eine Corruption von

παταρχον und παταρχος Wiedergabe des syrischen ܡܫܝܚܐ ptakrā „Höf“, also
 = אֲבִירֵי. Schon de Lagarde (Mt II, 1887, S. 354) hat in Jes. 8, 21 die
 rezipierte Lesart και τὰ πάτρια für אֲבִירֵי אֲרָרִי nach seinem Codex m (Codex 93
 Parsons) und Theodoret 2, 230 in και τὰ πάταρχα verbessert und Nestle in
 Transactions of the ninth International Congress of Orientalists II, London
 1893, S. 58 f. hierauf verwiesen. Das vollständige Material de Lagardes hatte
 übrigens bereits Field (Hexapla 1875 zu d. St.) angegeben und παταρχα der
 LXX richtig mit ptakrā identifiziert. Für Symmachus ist Jes 8, 21 bezeugt
 (και) παταρχα εἰδωλα (Field zu d. St. und dazu Q^{ms}), eine doppelte Ueber-
 setzung mit Corruption von παταρχα, dieses wahrscheinlich aus LXX, dagegen
 εἰδωλα die Uebersetzung des Symmachus. Obgleich für Jes 37, 38 die Lesung
 παταρχα oder παταρχον sich handschriftlich nicht nachweisen läßt und nur παταρ-
 χον B* ihr näher kommt, kann an der Verbesserung auch hier nicht gezweifelt
 werden. Uebrigens lesen statt τὸν πάραρχον αὐτοῦ 18 Codices Sergii bei Par-
 sons: εἰδωλα αὐτοῦ, was Uebersetzung sein wird des als Plural verstandenen
 παταρχα „Höf“, eigentlich „Bild“. Das τὸν πάραρχον oder τὸν παταρχον statt
 τὸν παταρχον scheint nach der Uebersetzung mit εἰδωλα in den Codd. Serg. aus
 ursprünglichem παταρχα entstanden zu sein, das von dem Urheber des εἰδωλα
 als Plural aufgefaßt wurde (wie in τὰ πάταρχα Jes 8, 21). Vielleicht hat man
 aus der Artifellosigkeit von εἰδωλα zu entnehmen, daß auch das ursprüngliche
 παταρχα des Artikels entbehrte; vgl. das artifellose παταρχα εἰδωλα bei Sym-
 machus Jes 8, 21. Der Uebersetzer behandelte, wie es scheint, παταρχα richtig
 als determiniert. Der ursprüngliche Text von Jes 37, 38 scheint also gelautet
 zu haben: ἐν (τῷ) οἴκῳ (Ν)ασαράχ παταρχα αὐτοῦ. Ob dabei παταρχα als
 Apposition zu (Ν)ασαράχ gedacht wäre und dieses als Genetiv, somit als
 Gottesname, entsprechend 2 Rg 19, 37: ἐν οἴκῳ Ἐσδράχ θεοῦ αὐτοῦ, oder ob
 παταρχα Affusativ wäre und (Ν)ασαράχ Name des οἴκος, ließe sich nicht er-
 sehen. Uebrigens könnte auch die ursprüngliche Lesung τὸν παταρχα anzu-
 nehmen sein. Bei der Auffassung von παταρχα als Plural (εἰδωλα) mußte τὸν
 als fehlerhaft gestrichen werden. So würde die Entstehung der Lesart τὸν πά-
 ραρχον (παταρχον) einfacher sein. Dann wäre als der ursprüngliche Text an-
 zusehen: ἐν τῷ αὐτὸν προσκυνεῖν ἐν (τῷ) οἴκῳ (Ν)ασαράχ τὸν παταρχα αὐτοῦ.
 In diesem Texte würde (Ν)ασαράχ am wahrscheinlichsten als Name des οἴκος
 zu verstehen sein. So scheint jedenfalls der Text der 18 Codd. Serg.: ἐν τῷ
 αὐτὸν προσκυνεῖν ἐν οἴκῳ αὐτοῦ Νασαράχ εἰδωλα αὐτοῦ aufgefaßt werden zu
 müssen, da die εἰδωλα doch nicht wohl mit dem einzigen Namen Νασαράχ be-
 zeichnet sein können. Ganz entsprechend 2 Rg 19, 37 Cod. 93 Parsons: ἐν τῷ

- οικον Αραχ τους θεους αυτου (auch Rod. 56 θεους αυτου), als hätte der Uebersetzer gelesen אלהים אלהים statt אלהים אלהים. **B. Bandisfin.**
- „ 140 „ 19 füge ein: Eine eingehende Untersuchung hat den Einflußsagen H. Wener gewidmet (Religionsgeschichtl. Untersuchungen 3. Teil, Bonn 1899). Nach Wener sind die Berichte der Genesis jüngere monotheistische Ausbildungen der heidnischen Flutsagen Babyloniens; die betreffenden Sagen der Inder und Griechen nicht, wie man gemeint hat, der semitischen Sage entlehnt, sondern beide ohne semitischen Einfluß zu ihrer Ausbildung gelangt. Entwachsen ist nach Wener die semitische demselben Wille, wie die arische, nämlich dem alten mythologischen Bild für den Aufgang des Lichts. Das sagenhafte Motiv des Strafgerichts, das sich durch die Flut unmittelbar mit dem Hauptmotiv berührt, ist, wie für den Aufbau der griechischen Sage, so auch als Faktor der semitischen Sagenbildung vorauszusetzen. Mit diesem, die Vernichtung aller Lebewesen bis auf die Auserwählten in sich schließenden Motiv ist unmittelbar auch die Notwendigkeit gesetzt, die Erneuerung der Lebewesen durch Einschiffung von Paaren jeder Gattung zu sichern. Vgl. gegen die Reduktion der Sintflutzählung auf Allegorien einer Naturerscheinung Franz Delitzsch a. a. O. S. 156. **Sold.**
- §. 174 §. 40 lies Schaff statt Scharff.
- „ 178 „ 1 The Banner of Truth wird jetzt in Holland Mich. herausgegeben.
- „ 222 „ 29 lies S. 107 statt 101.
- „ 258 „ 31 lies Edwards VI. statt IV.
- „ 444 „ 34 füge zum Schluß ein: Diese im Buchhandel längst vergriffene Sammlung ist mit gewissen Modifikationen neu ediert von Ion Michalescu, *Θρονον της ορθοδοξίας*, Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griech.-orient. Kirche, 1904.
- „ 447 „ 53 schalte hinter beste Ausgabe ein: des Romolanon.
- „ 448 „ 30 lies praktisch statt praktische.
- „ 449 „ 46 setze hinter durchgedrungen ein Klammer-schlußzeichen.
- „ 453 „ 58 lies bisher sieben statt bisher sechs.
- „ 455 „ 20 schalte hinter Leskien ein: A. „Bibelübersetzungen“.
- „ 460 „ 22 ff. Herr Prof. Nilles S.J. in Innsbruck teilt mir mit, daß Malzew falsch übersetzt hat, wenn er unter den „drei Hierarchen“ neben Basilius und Chrysostomus den „Gregorios Dialogos“ (d. i. Papst Gregor I.) als Festheiligen des 30. Januars erscheinen läßt. Der slawische Text des Menologions ergibt, daß „Gregorios Theologos“ (d. i. Gregor von Nazianz) gemeint ist, und das Fest wirklich den „drei ökumenischen Lehrern“ gilt.
- „ 463 „ 10 schalte ein: H. Gelzer, Vom heiligen Berge und aus Makedonien, 1904.
- „ 463 „ 25 Die Schrift von Radulowits gehört nicht in diesen Zusammenhang, sie betrifft lediglich sozial-ökonomische Verhältnisse. **Rattenbusch.**

26. März 1904.









. 3 2044 054 75:

HERZOG, Johann Jakob BR
Realencyklopaedie fuer 95
protestantische Theologie .H4
und Kirche. v.14

